

A PDF fájlok elektronikusan kereshetőek.

A dokumentum használatával elfogadom az
[Europeana felhasználói szabályzatát](#).

7 5 7 3 5 3

KULTÚRÁK KÖZÖTT

Hommage à Boglár Lajos



KULTURÁLIS
ANTROPOLÓGIA

NK NYITOTT
KÖNYV

757353

7 5 7 3 5 3

KULTÚRÁK KÖZÖTT
Hommage à Boglár Lajos

KULTÚRÁK KÖZÖTT
Hommage à Boglár Lajos

Szerkesztette
A.Gergely András–Papp Richárd–Prónai Csaba

KSH Könyvtár
és Dokumentációs Szolgálat



0000000831284

7 5 7 3 5 3



Nytott Könyvműhely Kiadó
BUDAPEST, 2006

© Nyitott Könyvműhely Kiadó, 2006

A könyv megjelenését támogatta:
Nemzeti Kulturális Örökség Minisztérium
Nemzeti Kulturális Alapprogram



MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet
ELTE Társadalomtudományi Kar

Kiadja a Nyitott Könyvműhely Kiadó
www.nyitottkonyv.hu
Felelős kiadó: Halmos Ádám
Felelős szerkesztő: Dánél Móna
Nyomdai előkészítés: Halmos Mária
Borítóterv: Baksa Gáspár
Nyomdai munkák: Kontaktprint Nyomda
Felelős vezető: Aba Béla

ISBN 963 86788 7 9

TARTALOM

BOGLÁR LAJOS EMLÉKEZETE	9
Hofer Tamás: Emlékezés Boglár Lajosra	11
Csepeli György: Búcsú Boglár Lajostól	14
Sárkány Mihály: Boglár Lajos	15
Első rész. BOGLÁR ÉS ÉN	19
Hajnal Virág: „Azzal kávézunk, akivel jóban vagyunk”	21
Halmos István: Egyetemes néprajzkutatás	27
Horváth Henriett: Úton a látóhatár felé	37
Grisell Martínez de León: Egy autentikus út a Szent Hegyre	38
Papp Richárd: Intuitív antropológia 2.	47
Paulics Petra: „Újra-magyarok” között Braziliában	71
Szántó Diana: 1993. június – útinapló	76
Második rész. MEGKÖZELÍTÉS ÉS MÓDSZER – az antropológus mestersége	91
Boglár Lajos–Tomory Ibolya: A „bozótiskolától” az egyetemig	93
Boross Balázs: Utak a csángókhoz	103
Domokos Vera: Terepnaplómat olvasva	120
Féner Tamás: A fotóriport	134
Horváth Kata: A „barlanglakás” mint elbeszélt hely	147
Huseby-Darvas V. Éva: Jegyzetek a Magyarországon végzett terepmunka szakmai és személyes dilemmáiról	158
Prónai Csaba: Cigányok Braziliában	168
Szász Antónia: „A nők kezében tönkremegy az arany”	172
Harmadik rész. VALLÁS ÉS KULTÚRA	177
Angyalosy Eszter: „A Krisztusnak beszéde lakozzék ti bennetek gazdagon...”	179
Ausztrics Andrea: Tradíció és szórakozás	188
Bakó Boglárka: Egybefolyt terek	196
Bereczki Ágnes: A Sárkány Istentől – másképpen	205
Drjenovszky Zsófia: Az élet körforgása	213
Kardulesz Rita: Cháraj, Tocto, Mikayo	220
Kiss Enikő: Lepelben vagy koporsóban?	235
Koncz Ákos: Az adventista vallás szerepe a gábor cigányok identitásformálódásában	257
Leonard Mars: Makói beszélgetések egy nyugalmazott katolikus pappal és házvezetőnőjével	262
Saber El-Adly: A rontás avagy a szemmelverés	265
Schiller Katalin: A Qoyllur R'ity ünnepe	271
Szabó Orsolya: „...és vége is, mert többen nincsenek”	286
Tasi István: Táncoló fehér elefántok	292
Zörgő Szilvia: Tér és idő a Hit Gyülekezetében	302

Negyedik rész. KULTÚRÁK TÜKRÉBEN – esettanulmányok	325
A.Gergely András: Egy angolkert érdekdzsungelében	327
Bali János: Szimpátiaidentitás	337
Bindorffer Györgyi: Az asszimilációs folyamatok alakulása Véménden	351
Farkas Attila Márton: Az egyiptomi „képi filozófia” tanulsága	362
Heltai Gyöngyi: Kulturális szigetek, pluralizmus, kreolizáció?	389
Marida Hollos-Ulla Larsen: Mely afrikai férfi vállal kisebb családot és miért?	413
Kovács Nóra: Szavak nélkül – a milonga kommunikációs rendszere	433
Pálos Dóra: Dombos látványvilága	439
Puskás-Vajda Zsuzsa: Az egyéni tapasztalatok szerepe a lokális önszerveződési folyamatokban	445
Szeljak György: „Az orvos csak bizonyos betegségeket ismer...”	458
Tesfay Sába: Gábor gazdasági tevékenységek	470
Török Ágnes-Udvarhelyi Éva Tessza: Egy tiszta város piszkos lakói, avagy „aluljáró-takarítási szertartások” Budapesten	477

A terep, a valóságos közeg irányította (és irányítja) viselkedésemet: hogy ez mennyire sikerül, abból szoktam lemérni, hogy távozáskor elhalmoznak kérésekkel – tehát visszavárnak.

Boglár Lajos

BOGLÁR LAJOS EMLÉKEZETE

Emlékezés Boglár Lajosra

Azért jöttünk itt össze, hogy elbúcsúzzunk Boglár Lajostól. Itthon, Európa- és Amerika-szerte, Brazíliában nagyon sok emberrel volt kapcsolata, most bizonyára sokan és sokféle módon gyászolják. Bizonyára sokan látják Boglár Lajosban az etnológia, az antropológia jeles kutatóját, az odaadó, eredményes egyetemi oktatót, akit az Eötvös Loránd Tudományegyetem Társadalomtudományi Kara idén, halála évében fogadott címzetes egyetemi tanárai közé. Csak néhány hónap választotta el 75. születésnapjától. Hosszú, változatos és eredményes életpályájának 27 évét a Néprajzi Múzeum szolgálatában töltötte, és mintegy 14 évet aktívan – illetve részben formálisan már nyugalomban – a kulturális antropológia program keretében az oktatómunkával. A Múzeumban is, a tanszéken is – igaz, az utóbbiban csak „külsősként” – kollégája voltam, ezért lett az én szomorú kötelességem, megtiszteltetésem ez a megemlékezés.

Boglár Lajos ott volt Vajda László szobájában, amikor az 1948–49-es egyetemi reform jegyében megbeszélték az akkor induló etnológia oktatási tervét. Amikor Vajda László és tanítványai „fölosztották a világot”, Bodrogi Tibor kapta Óceániát, maga Vajda Afrikát, nem volt kétséges, hogy Boglár Lajosra hárul a dél-amerikai bennszülöttek és az amerikai magaskultúrák kutatása. Boglár Lajos számára ez lehetőség volt arra is, hogy visszatérhessen gyermekkorra színhelyeire. 1939-ben, amikor édesapja, a São Pauló-i magyar konzul, expedíciót szervezett a közép-brazíliai karazsa indiánok közé, idősebb fiát magával vitte, de az akkor tíz éves kisfiút otthon hagyta, az őserdei expedíciót még túlságosan kockázatosnak, veszélyesnek ítélte számára. Boglár Lajos azonban érdekes tapasztalatokat gyűjthetett azoknál az ismerősöknél is, akikhez erre a nyárra a tengerpart közelébe elküldték. Egy időes guarani indián ez alkalommal tanította meg, hogy háton fekve, íjjal, nyíllal, hogyan kell madarakra lőni. A guarani indiánok voltak az egykori jezsuita missziós állam indián lakói, akik ennek az államnak a kötelékéből kiszabadulva Brazília távolabbi tájaira is elvándoroltak.

A múzeumi szolgálat korai szakaszában azonban Brazíliába utazásról szó sem lehetett. Boglár Lajos, Bucí, ez idő tájt a dél-amerikai magyar misszionáriusok latin nyelvű leveleit, jelentéseit rendezte sajtó alá, múzeumi tárgyakat és szakirodalmi adatokat dolgozott föl, megértő kultúrházakkal és a Múzeummal együttműködve *Indián nupokat* rendezett, latin-amerikai, afrikai menekülteket istápoltt. 1959-ben, szinte csodának tűnt, hogy részben családjá Brazíliában maradt tagjainak, barátainak segítségével, de hazai engedélyekkel kutatóútra indulhatott Brazíliába. A 30-as években Claude Lévi-Strauss járt előtte a Mato Grosso-ban, a nambikvaráknál, és gyűjtött tapasztalatokat a „szomorú trópusok” lakóival való kapcsolatteremtés nehézségéről, szinte lehetetlenségéről. Boglár Lajos ekkor is, későbbi kutató útjai során is, voltaképp annak a gyors világtörténeti változásnak a peremén járt, amely régi kifejezéssel: a „természeti népek” életformáinak, kultúráinak gyors összeomlását hozta. Következő expedíciósorozata (1967–68, 1974) a venezuelai piaroákhoz vezetett, amikor – már filmfelvevő, hangrögzítő berendezésekkel és kollégával (Halmos Istvánnal) indult útnak. Néhány év múlva ezen a helyszínen is folyt már az a rohamos változás, amit a piac, az államigazgatás behatolása jelent.

Boglár huzamos terepmunkára törekedett, amihez a későbbi években a hazai engedélyek megszerzése is lassanként lehetővé vált. Látómezejében a rohamos változásban és alkalmazkodásban lévő dél-amerikai indiánok maradtak, így 1979–1984 között a guaranik. Náluk dolgozta ki a bennszülött kultúra „nappali” és „esti, éjszakai” aspektusának megkülönböztetését: nappal

már a közeli nagyvárosok vonzásában célszerűen alakított, alkalmazkodó életvitelt, este, éjszaka a hagyományos hitvilág, a mítoszok, szertartások továbbélését.

A törzsek körében végzett terepmunka megmutatta Boglár Lajos rendkívüli kapcsolatteremtő képességét, nyitottságát. Képes volt megnyerni az őserdei indiánok bizalmát épp úgy, mint a városi hivatalokban eljáró tisztviselőket. Ez a képessége nem volt egyoldalú, maga is „odaadta magát” ezeknek a kapcsolatoknak, őszintén felkínálta segítségét, közreműködését, tanácsait, gyógyszereit az indiánoknak. Amikor a francia-guyanai Wayaman törzsfőnök mintegy számon kérte, hogy „annyi hold eltelt már a találkozásunk óta, és én még nem jártam a faludban” – képes volt rengeteg költség, adminisztratív és személyes nehézség vállalásával magyarországi látogatását megszervezni. Ennek hátterében nem csak az állt, hogy a törzsfőnököt egyenrangú partnernek tekintette, hanem az a törekvése is, hogy itthon, saját honfitársai körében terjessze a különböző hagyományos életformák ismeretét, és elfogadtassa a különböző kultúrák és emberi magatartásformák „másságát”. Egyik késői, visszatekintő munkájában azt írta: „idehaza, laboratóriumi körülmények között, remek dolog mítoszokat elemezni, de azért ott a helyszínen mindenképpen jobban érdekel maga a mesélő ember”. Ennek a készségnek a megszerzésére, későbbi expedícióira, a dél-amerikai őserdei utakra egy-egy hallgatóját is magával vitte, összesen tizenkettőt.

Boglár Lajos élete, orvosilag, már talán egy éve is valószínűtlennek tűnt. A mostani modernizált világban betegségét aggódva nyomon követték a Brazília belsejében élő törzsi csoportok is és gyógyító szertartásokat rendeztek megsegítésére. Elküldték Budapestre is gyógyító embereiket, Boglár budai lakásában karosszéke körül égették füstölőiket, és hívták a jókaratú szellemeket a sámánok. Nem tudom elképzelni, hogy mindez ne adott volna neki erőt, amikor harcolt a betegséggel, s közben egyetemi órákat tartott, külföldi kollégákat fogadott, és új kiadványokat indított el.

Helyén való kiemelten megemlékezni Boglár Lajos oktatói munkájáról is, ami Voigt Vilmos Néprajzi Tanszékén tartott előadásaival kezdődött. 1990-től a Soros Alapítvány segítségével megindította az egyetemen a Kultúrantropológiai Szakcsoportot. Az első években, a Tempus-program keretében, külföldi vendégprofesszorokkal indulhatott az oktatás. Sajnos, az eredeti megállapodás, mármint az, hogy a szakot a Soros-támogatás lejárta után a Bölcsészettudományi Kar átveszi, mint tanszéket, nem valósult meg. A későbbiekben rengeteg erőfeszítést kívánt Boglár Lajostól, hogy ebben a „lebegtetett”, a Karra be nem bocsátott állapotban fönntartsa a hallgatók körében egyébként igen népszerű antropológiaoktatást. A közelmúltban halt meg Pierre Bourdieu, az elmúlt évtizedekben Európa, sőt talán a világ egyik legkiválóbb antropológusa, szociológusa. Nekrológja a londoni *Anthropology Today* címlapján ezzel a címmel jelent meg: „A szociológia, mint küzdősport”. Boglár Lajos küzdelmének a hazai kulturális antropológia oktatásáért 1994 és 2004 között 128 diplomamunka volt az eredménye, ezek közül 76-nak Boglár volt a témavezetője. A végzett tanítványok közül többen már egyetemeken, főiskolákon tanítanak.

A kulturális antropológiát sokféle módon lehet tanítani. Erre példával szolgálnak azok a magyar egyetemek is, ahol ezt a szakot már beiktatták a tantervekbe. Könnyű volt észrevenni Boglár antropológiaoktatásának „másságát”, ami a terepmunkát és a vizsgált társadalom tagjaival való személyes emberi kapcsolatokat állította előtérbe. Fölhívta a figyelmet az antropológus „cselekvő” lehetőségére, felelősségére – az „akció-antropológiára”. Napjainkban már minden antropológus természetes kötelességének tekinti, hogy adatközlői mellett kiálljon, azt azonban nem, hogy meghívja őket magához, személyes látogatásra vagy a törzsnek repülőgépet szerezzen orvosi ellátásukra. Boglár félig-meddig saját „törzsének” tekintette a budapesti hallgatókat is, értük is „antropológus” felelősséget érzett, hogy megszerezze nekik a távoli, egzotikus terepen vagy a hazai társadalom rejtett zugaiban, például barlanglakásokban végzendő terepmunka lehetőségeit, illetve támogassa képzeletüket, küzdőképességüket, hogy „szabad stílusban” megkeressék, előteremtsék a mai társadalomban saját kutatásuk feltételeit. Ez a budapesti oktatás, Boglár irányításával eredményes volt: tanítványai a dél-amerikai törzseken kívül eljutottak Indiába, Tibetbe, Indonéziába, Japánba, Szibériába, Észak- és Kelet-Afrikába,

Skóciába, Itáliába és a Feröer-szigetekre, nyugtalan kelet-európai nemzetiségi vidékekre, és eredményes tapasztalatokat hoztak haza. Közreműködtek egészségügyi, oktatási és egyéb programokban, tv-műsorokban. Közben, mellékesen, a Tanszakon mintegy „szövetség” alakult ki az antropológiára, mint egzisztenciális kalandra vállalkozók között, Boglár tanár úr személye körül. (Amikor a kórháznak Buci gyógyításához véradókra volt szüksége, hallgatóiból rögtön több mint negyvenen szaladtak össze a Péterfy Sándor utcában, rövid telefon- és e-mail üzenetekre.) Sajnos, vannak azonban, akiknek nem ezek a sikerek tűnnek a szemükbe, hanem az, ami ennek a „megértő-átélő” és „cselekvő” készségnek a tanítása-gyakorlása mellett kevesebb hangsúlyt kapott a budapesti tantervben.

Boglár Lajos „másságáról” és megnyerő egyéniségéről eszembe jutnak azok az amerikai kollégák, akik hosszú évekig Indiában kutattak, és India lett a második hazájuk. A rájuk jellemző türelmes, békés, nyugodt viselkedésben kollégáik India hatását vélték fölfedezni. Boglár Lajos „habitusában” mifelénk szokatlan könnyedséget érezhettünk, könnyedséget olyasmikben, amiben itthon nem volt szokásos könnyednek lenni. Például a közép-európai tudós, a professzor – ma is, az ELTE-n is – tekintélytartó, formákat tisztelő viselkedésével szemben Ő diákjaival közvetlen volt, a tudományon kívül is segítőkész, és sokszor nem adott professzori tekintélyére. Népszerűsítő kiadónak is készített műfordításokat, irodalmi hetilapokba és gyermekek számára is írt, s mint ezt egy német professzor-kollégája nemrég írásban szóvá tette, nem átalította törzsfőnök barátját Pestre meghívni. Mindebben talán egy olyan könnyedség, „szabad stílus” (is) megnyilvánult, ami korai éveinek és későbbi kutatásainak braziliai, spanyol, portugál nyelvű környezetével függ össze, és elüt a nálunk jobban „beveti” északi, nyugati mintáktól.

Azokban az években, amikor a tengerentúltól el volt zárva, Magyarországon hasznosította filmrendezői képességeit, néprajzi filmeket készített Szatmárban, Nógrádban. Ennek a hazai vonatkozású gyűjtő, dokumentáló munkájának folytatásaként is felfoghatjuk utolsó éveiben készített filmjeit, így az egykor Dél-Braziliába kivándorolt Veszprém megyei magyarok hagyományfelújító, hagyományt visszatanoló mozgalmáról készült filmjeit és a jaraguai magyarok hazalátogatásának előkészítését.

Boglár Lajos élete során azon fáradozott, hogy megörökítse, közvetítse távol a trópusokon élő embertársai élettapasztalatainak, gondolatainak, érzéseinek egy-egy töredékét. Voltaképp az egyetemes emberi kondíciót vizsgálta, értelmezte. Munkássága hátterében kimondatlanul is ott volt mély meggyőződése az emberiség egységéről, az egyes emberek biológiai, lélektani, kulturális különbözősége mögött is érvényes egyenlőségéről. Nem lankadt beteg állapotában sem ennek az emberi lényegnek a kutatásában. A szó széles, mely értelmében antropológus volt. Köszönjük, amit személyes példaadásával, tanulmányaival nekünk átadott.

(Elhangzott 2004. október 7-én, a Farkasréti temetőben, Boglár Lajos temetésén.)

Búcsú Boglár Lajostól

Mint ismeretes, a világot és dolgaiat Wahari isten teremtette. Elhatározta, hogy életre hívja Redyót, aki majd megparancsolja az állatoknak, hogy ne csak húst adjanak, hogy jóllakjanak az emberek, hanem betegségeket is, hogy az indiánok meg ne feledkezzenek teremtetőjükről.

Wahari leült a sámánok zsámolyára, és hozzáfogott, hogy megalkossa Redyót: a vérét, a lábait, a bőrét, a csontjait, és végül a hangját. Utána kimondta a betegségeket hordozó állatok neveit, majd felsorolta a szent, a titkos helyeket, ahol az állatokat megteremtette. Gondolatai most már a szent helyek körül keringtek, ahol gyönyörű hangokat hallott: az indiánok beszédét, az indiánok énekét. Meghallotta a maszkok táncának hangjait, és ezt mondta:

– Ha már nem leszek, ha majd eltávozom, itt hagyom az indiánoknak a maszkokat.

Boglár Lajos bennünket teremtett meg. Most, hogy eltávozott, itt hagyta nekünk, magyarországi indiánjainak a maszkokat. A maszkokkal együtt itt hagyta nekünk a kulturális antropológiát. Itt hagyta nekünk a kulturális antropológia oktatásának művészetét, mágiáját és mítoszát. Most, hogy Boglár Lajos gondolatai a szent helyek körül keringenek, továbbra is halljuk hangját, olvassuk műveit, nézzük filmjeit. Minél távolabb vitt bennünket a helytől és az időtől, ahol és amikor éppen éltünk, annál közelebb hozott önmagunkhoz. Előadásai rítusok voltak, ahol ő volt a sámán, és mi voltunk az indiánok.

Ránk hagyta a maszkokat, pompás tollmunkákat, melyek láthatók a Néprajzi Múzeumban, a tatabányai gyűjteményben. Aki e tárgyakra néz, arra visszanéznek a piaroák, a guaranik, a wayanak. Magunkra ismerünk bennük. Boglár Lajos tanítása az emberről szólt, aki számtalan kultúra változatában vált emberré, de mindig ugyanaz maradt. Itt maradtak a maszkok, itt maradtak a tolldíszek, a rituális tárgyak, és velük itt maradt a hit, hogy érdemes embernek lenni, embernek maradni.

Boglár Lajos él, amíg ez a hit él. Wahari is él. Azt tudják rólunk, amit csak az istenek tudhatnak. Az emberek tudománya az istenek tudása. Ez a tudás velünk marad.

(Elhangzott 2004. október 7-én, a Farkasréti temetőben, Boglár Lajos temetésén.)

Boglár Lajos

1929–2004

2004. szeptember 23-án elhunyt Boglár Lajos címzetes egyetemi tanár, az önálló kulturális antropológiai oktatás első magyarországi intézményi bázisának megteremtője. Ennek a tétnek a véghezvitelére senki sem volt elhivatottabb nála.

Az 1929. december 27-én, São Paulóban, Brazíliában született Boglár Lajos három nyelven – magyarul, portugálul és németül – tanult meg beszélni (később társult ezekhez a spanyol, az angol, a francia, az olasz, valamint több indián nyelv ismerete). Tíz éves korában járt először guarani indiánoknál, s még serdülőként hasonlíthatta össze a két ország oktatási rendszerét, mert 1942-ben, amikor a háború következtében megszakadtak a diplomáciai kapcsolatok Magyarország és Brazília között, a konzul apának és családjának haza kellett utaznia Budapestre. A kulturális különbségek ilyen éles képei és a benne bujkáló művészi hajlam szerint választott pályát: tanulmányait az ELTE Bölcsészettudományi Karán fejezte be 1953-ban muzeológia szakon, ami azt jelentette, hogy etnológiai, régészeti, művészettörténeti, esztétikai stúdiumokat folytatott, és az amerikai indián kultúrák kutatására szakosodott. A diploma megszerzésének időszakában dél-amerikai terepmunka végzésének gondolata fel sem merülhetett, maradt helyette az indián kultúrák anyaga közvetítésének és megismertetésének örömmel vállalt és az egész életén végighúzódo tennivalója.

A feladathoz ideálisnak látszottak a feltételek első munkahelyén, a Néprajzi Múzeumban (1953–1978), ahol az amerikai gyűjteményt kezelte, kiállításokat rendezett, majd 1970-től a nemzetközi osztályt vezette – széleskörű ismeretterjesztő tevékenység mellett. Alkalmi nyílt továbbá elmélyült, főként történeti vagy kulturális tipológiai problémákat feszegető kutatások, sőt idővel terepmunkák végzésére is. Az első út, 1959–60-ban Brazíliába vezetett vissza, a korábban Claude Lévi-Strauss által is meglátogatott nambikvara indiánokhoz. Az eredmény egy olyan nép kultúrájának részletező bemutatása lett, amely életmódját a zsákmányolás és a kezdetleges földművelés szezonális váltakozására építette, s Boglár figyelme kiterjedt az akkulturáció jelenségeire is (*Trópusi indiánok között*. Budapest, 1966, Gondolat). A következő terepmunkára 1967-ben adódott lehetőség Venezuelában, a piaroa indiánok körében, és ezt újabb kutatóút követte 1974-ben, majd 1977-ben, ami módot nyújtott a változások regisztrálására. Az elmélyült vizsgálat eredményeinek feldolgozása módszertanilag is ritka eljárással történt. Boglár Lajos egy rítus létrehozásán, feltételeinek előteremtésén, lebonyolításán, a hozzá fűződő mítoszok elemzésén keresztül világította meg egy trópusi őserdei földművestársadalom kultúrájának rendező elveit (*Wahuri. Az őserdei kultúra*. Budapest, 1978, Gondolat. A monográfiát 1982-ben a Kiepenheuer Verlag adta ki németül). Ezek a tapasztalatok döntően befolyásolták az érdeklődését a továbbiakban. A különböző élethelyzetek, kulturális kifejezésformák megértése fontosabbá vált számára a műlra irányuló kérdésfeltevéseknél, amelyeknek első írásait szentelte. Felelősséget is érzett azokért, akik bizalmukkal megajándékozták, és segíteni próbált rajtuk. Így történt, hogy 1974-ben filmet forgatott a piaroákról francia barátjával, Jacques Willemont-nal együtt, és a film forgalmazásából származó jogdíjakat, szerződésben kikötve, visszajuttatta piaroa barátjához, Jesús Caballeróhoz.

1978-tól Boglár Lajos az MTA Orientalisztikai Munkaközösségének tudományos főmunkatársa lett, még kötetlenebbül szentelhette idejét az öt legfőképpen foglalkoztató tudományos és emberi problémáknak. 1979-től kezdve több alkalommal terepmunkát végzett a guarani indiánok között Brazíliában. A kutatás középpontjában már a tradicionális kultúrának, a

mitikus ideológiának az identitás őrzésében, egy nép fennmaradásában játszott szerepe állt. A guaranik aktív alkalmazkodásának esete szembeállítható volt a piaroákéval, akiknek társadalma a modern civilizációval való találkozás következtében szétesett, a hagyomány nem nyújtott elég védelmet. Ezeknek az eshetőségeknek szembesítésére épült *Mítosz és kultúra* (Budapest, 1996, Szimbiozis) című monográfiája, s mintegy mellékesen ezeknek a braziliai utazásoknak köszönhetően mélyedt el a tollművészetben, amelynek remeikeiből gazdag gyűjteményt hozott Magyarországra, és publikált egy gyönyörű albumot három nyelven, németül, portugálul és angolul (*Nekrei*. Aachen, 1998, Rheinnadel GmbH).

A tapasztalatokban és teljesítményekben gazdag életpálya következő állomása volt az egyetemi katedra. Boglár Lajos bekapcsolódott már az 1980-as években is az amerikanisztika oktatásába az ELTE Bölcsészettudományi Kar Folklore Tanszékén, s a ma Magyarországon etnológiai-antropológiai intézményekben dolgozó amerikanisták mindegyike tanítványának mondhatja magát. 1990-től viszont, először a Soros Alapítvány támogatásával, majd 1993-tól önálló egyetemi szakcsoport keretében dolgozhatta ki és irányíthatta a kulturális antropológia oktatását az ELTE Bölcsészettudományi Karán nyugdíjaztatásáig, 1995-ig. Ebben a néhány évben megvetette a korszerű képzés alapját. Széleskörű tudományos kapcsolatait felhasználva könyvtárat teremtett, és alapítványi támogatásokból megszerezte a vizuális antropológia oktatásához nélkülözhetetlen infrastrukturális kellékeket. Tankönyvet íratott, írt, szerkesztett. (Hollós Marida: *Bevezetés a kulturális antropológiába*. Budapest, 1993; Boglár Lajos: *Vallás és antropológia*. Budapest, 1995. Mindkét kiadvány több kiadást ért meg.) Tempus-programokat dolgozott ki francia, angol és dán egyetemekkel hidal építve, amelyek révén számos hallgató külföldön folytathatta kulturális antropológiai tanulmányait. Mindezekbe a tevékenységekbe jó érzékkel vonta be tanítványait, a tanszéken igazi alkotó légkört teremtve. Szerepe a nyugdíjaztatást követően sem változott. Személyes intézményként vállalta magára minden hallgató gondját, tanított, szakdolgozatok megírását irányította, mondhatni élete utolsó percéig.

A terepmunkák sora sem szakadt meg. Az 1990-es évek elején Boglár Lajos többször járt Francia-Guyanában, a vajana indiánoknál, majd a 20. század elején Braziliába kivándorolt magyarokra (és a szomszédságukban élő botokudo indiánokra) terelődött a figyelve. A braziliai magyarok vizsgálatával egy olyan ösvényt követett, amelyet még édesapja nyitott meg, akinek kéziratban maradt munkáját 1997-ben jelentette meg a braziliai magyar világról. Ezekre az utakra rendszeresen magával vitte egy-két hallgatóját, akik megtalálhatták saját kutatási területüket és témájukat. Eredményeiket örömmel vette sorra, a legutóbbi terepelményeket is, az egész pályáivet is összefoglaló *Pau Brasil* című könyvében (Budapest, 2000, Masszi Kiadó).

Boglár Lajos egyedülálló egyénisége volt a magyar tudományos, sőt tágabban a szellemi életnek. Világszerte sem igen tudok sok mást említeni, aki a századnak általa átélt szakaszában ugyanilyen sok társadalom körében végzett volna publikációkká érlelt kutatást. Ezek a tapasztalatok őt a modernizált világunk peremterületein még megtalálható, az emberiség korábbi korszakait reprezentáló kultúrák sorsának hiteles és nagytekintélyű tanújává avatták.

Boglár Lajos azonban nem csupán tanú volt, bár szerette hangsúlyozni, hogy mindig a jelen állapot rögzítése a célja, akárhol fordul is meg. Nála minden „jelen”-vizsgálat az előzmények körültekintő megismerésén alapult. Megejtően személyes közléseinek hátterében széleskörű és elmélyült olvasottságot fedezhet fel az olvasó, amely nem elvont elméleti tételekben, hanem a vizsgált tárgy sok szempontú megvilágításában mutatkozik meg. Talán ennek következtében támadt az a benyomás, hogy ő, Picassóhoz hasonlóan, nem keresett, hanem talált. Akárhol fordult is meg: a jelenségek vezették, nem a prekoncepcióvá merevedő teóriák és módszertani tantételek. Értelmezésükhöz pedig nem érezte szükségét az elvont kategóriákba sűrítésnek, amelyek már elvezetnek az egyedi tapasztalattól, elegendőnek találta a jövőbeni perspektívák érzékeltetését. Sőt, mondhatni ezek a jövőbe vezető utak vagy éppen a zsákutcák voltak vizsgálódásának igazi tárgyai, más szóval annak megállapítása, hogy a mai világ vajon kínál-e esélyt értelemmel bíró, önmagában értéket hordozó emberi életre az emberiség kis, sokszor létükben fenyegetett közösségei számára. A lényeg Boglár Lajosnál az ember, aki azonos létjogosultságu, akármilyen jellegű társadalomba és kultúrába született bele, miközben a

kultúráknak érdekektől és előítéletektől fűtött kollíziója ezt a létjogosultságot, olykor magát a létet teszi kérdésessé. A kutató antropológusnak ugyan az a dolga, hogy ezt a történet minden részletében dokumentálja, de ennek a folyamatnak nem lehet szenvtelen nézője – tanította és sugallta a maga példájával Boglár Lajos. Varázslatos egyéniségével hallgatóinak is személyes problémájává tudta változtatni az őt foglalkoztató gondokat, barátjává a meglátogatott társadalmak neki kedves képviselőit. Ő nem néző volt, hanem versenyző és edző, akit mindig a csapatépítés foglalkoztatott, aki lendületesen élte az életet, terveket kovácsolva mondhatni élete utolsó percéig.

Mindenkire és mindenre kiterjedő, értő figyelmére többé már nem hagyatkozhatunk, de felbecsülhetetlen értékű örökséget hagyott a magyar kulturális antropológiára.



Első rész

BOGLÁR ÉS ÉN

Jorge Luis Borges: Borges és én

A másikkal, Borgesszel történnek a dolgok. Én sétálok Buenos Airesben, és néha, talán csak gépiesen, megállok, és végigtekintek egy kapuzat ívén és a szélfogó ajtón. Borgesről postán kapok híreket, olvasom nevét a tanárok listáján vagy egy életrajzi lexikonban. Szeretem a homokórát, a térképet, a 18. századi tipográfiát, a kávé ízét és Stevenson prózáját. A másik is osztja ezeket a preferenciákat, de hiú módon egy színész kellékeivé alakítja. Túlzás lenne azt állítani, hogy kapcsolatunk ellenséges lenne. Én élek, hagyom, hogy éljek, így Borges bonyolíthatja irodalmát, és ez az irodalom engem igazol. Nem esik nehezemre kimondani, van néhány sikerült lapja, de ezek engem már nem menthetnek meg, talán mert a jó már senkié, nem is a másiké, hanem a nyelvezeté vagy a hagyományé. Különben is, arra ítéltettem, hogy végérvényesen elveszek, belőlem csupán néhány mozzanat élhet tovább a másikban. Fokról-fokra mindent átengedek neki, bár még nehezen fogadom el perverz szokását: a hamisítást és a nagyzsolást. Spinoza megértette, hogy minden dolog önmaga szeretne lenni. A kö örökké kö, a jaguár pedig jaguár. Nekem Borgesben kell maradnom, nem saját magamban (ha egyáltalán vagyok valaki), sokkal kevésbé ismerem fel magam a könyveiben, mint másokéban, vagy egy bonyolult gitárpengetésben. Évekkel ezelőtt megpróbáltam megszabadulni tőle, és a külvárosi mítoszokról áttértem az idő és a végtelen játékaira, és ki kellett találnom más dolgokat. Életem így csupa menekülés, minden a feledése vagy a másiké. Nem tudom, a kettő közül ki írja ezt az oldalt?

(Fordította: Boglár Lajos)

„Azzal kávézunk, akivel jóban vagyunk”

Terepmunkáim a vajdasági kultúrák világában

A következők a Boglár tanár úr által vezetett *Így kutatunk mi* című előadássorozatban hangzottak el 2004 novemberében. Az írás gondolatai Boglár tanár úrról szólnak, a szeretetről, amit tőle tanultunk, arról a szeretetről, amit kutatott közösségeink és embertársaink iránt érzünk.

Első kulturális antropológiai kutatásom 1998-ban kezdődött. Ebből születő dolgozatomat is a vajdasági magyar közösségekből írtam, vagyis egy közösségből. Vajdaság három egységre tagolódik, Bácskára, Bánátra és Szerémségre. Zenta egy észak-bácskai város, amely nagyon közel van a határhoz. Ez volt az első kutatási terepem, ahol egy fiatal közösséget kutattam, amelyik az én korosztályomnak a közössége volt, akik éppen akkor álltak egy olyan döntéshelyzetben, hogy maradjanak-e otthon, vagy jöjjenek el. Sokan el is jöttek amiatt, hogy ebben az időszakban voltak a NATO-bombázások és az ezt megelőző koszovói háború, ahova sokukat behívtak katonának. Egy részük elment, a másik részük pedig itt Magyarországon volt katonaszökevény. Emellett Bácsfeketehegyen kutattam, amely egy szintén többségében magyarok által lakott település. Etnikai értelemben a másik közösség a montenegrói, akik Montenegróból települtek ide Feketicstre 1946 után. A harmadik általam kutatott közösség pedig Szerémségben van, tehát a három, magyarok által lakott tájegység közül a legdélebbi. A település neve Dobradó, ahol 125-en laknak, és ebből 110 fő magyar. Rajtuk kívül horvátok laknak itt, akik szintén szórványközösségnek számítanak, hiszen nagyon kevesen élnek Szerémségben, és ők a délszláv háborúk idején szakadtak el Horvátországtól. Lakik még egy szerb ember is a faluban.

Mindhárom terepen egy egységes szempontrendszer segítségével végeztem kulturális antropológiai terepmunkát. Kutatásomnak legfontosabb és legdöntőbb része volt, hogy huzamos ideig éltem a közösségben. Zentán egy olyan közösségről volt szó, ahol gyerekként felnőttem, és ahonnan 14 éves koromban kerültem el. A szüleim még a mai napig is ott élnek. Tehát itt olyan viszonyom volt a közösséggel, amely által nagyon nehéz volt objektívnek lenni, de mégis az antropológia egyfajta terápia is volt akkor az én életemben, hogy fel tudjam dolgozni azt, amik ott történnek, és ahogyan történnek. Én is része voltam annak a közösségnek, amelyikben ezt a kutatást végeztem. Ők voltak azok az emberek, akik általános iskolában osztálytársaim voltak, és el kellett nekik dönteni, hogy most iskolába mennek, vagy dolgoznak, szakmát tanulnak. A közösség tagjainak nagyrészt Magyarországra kellett átjönni, mert Vajdaságban csak egyetlen olyan egyetem van, ahol magyar nyelven lehet tanulni, a Magyar Nyelv és Irodalmi Tanszék. Van még Szabadkán a tanítóképző, ahol részben lehet magyarul vizsgázni, a Közgazdasági Főiskola, ahol lehet magyarul is vizsgázni, de többen a magyar közösség tagjai közül is szerbül vizsgáztak, mert azt mondták, hogy az előnyt jelent. Sokan ebben az időszakban átjöttek Pestre, ahol én is éltem, így a terepmunkám során a két hely, Pest és Zenta között ingáztam. Zentán olyanokkal tudtam beszélgetni, találkozni és megélni a mindennapokat, akik éppen Koszovóból jöttek haza, amikor hazaengedték őket karácsonyra. Pesten pedig azokkal a fiúkkal beszélgettem, akik a családjukat sem látták. Köztük volt egy olyan fiú, akinek az apukája az első között halt meg, mert rendőr volt, és amikor elment Koszovóba, elsőként robbantották fel az ő autójukat. Ez volt az egyik első momentuma a nyilvános háborúnak. Nagyon nehéz dolgom volt, mert ezek az emberek bizalmatlanok voltak mindenkivel. Velem is akkor, amikor arra került sor, hogy én erről írnék is valamit, és ezért sok esetben ezt nem árultam el nekik. Így felmerülnek a kutatás mögött álló problémák, amelyek felvetésével már

alapozós koromban is mindenki nevetett rajtam, hogy „jön Virágnak az etikai fejezete”: milyen alapon írok én erről a közösségről, ha annak a tagjai nem tudják, hogy én írok róluk. Végül is ez módszertani szempontból nagyon fontos volt. A lelkiismeret-furdalás és a „nem tudom mit tegyek” dilemmája között vívódtam. Végül fontosabbnak tartottam azt, hogy megírjam ezeket a jelenségeket azoknak az embereknek az érdekében, akikről szólt ez a tanulmány. Diktafont nem használtam, ehelyett minden beszélgetés után, amikor hazamentem, leírtam az egészet fejből, és hihetetlen, de szinte szóról-szóra eszembe jutottak az interjúk, és amikről beszélgettünk. Nevek nem szerepeltek a dolgozatban, és csak itt adtam elő a tanszéken, a diákfórumon. Utána, amikor mindezt megírtam, odaadtam a közösség tagjainak. Most, hogy Rikivel megjelent a *Mint leveleket a vihar* című könyvünk, abban is benne van ez a dolgozat, és olvassák azok is, akikről írtam, és azoknak a szülei. Mielőtt nyilvánosabb színtérre került volna a dolog, akkor megtörtént az a visszacsatolás, hogy a közösség tagjai is elolvashatták ezt. Nagyon fontos volt, hogy objektív legyek. Ahogy szoktuk mondani, az antropológus egyszerre szubjektív és objektív, és akkor ismerheti igazán a közösséget, csak akkor igazán a része, ha már a gondolataik is része az ő gondolatainak. De ezzel együtt még mindig egy kívülálló ember. Egyszóval első kutatásomban az objektivitás és a szubjektivitás kettősségének nehézségei között találtam magam.

Bácsfeketehegyen (Feketics) a magyarok körében kezdtem el a kutatást. Itt már mindent nyilvánosan vállaltam, mert nem bírtam volna még egyszer a korábbi lelki terhet. Nekem nagyon nehéz volt először, hogy miként mondom el egy közösségnek azt, hogy én mit is csinálok, mert már eleve egy olyan világnézet lett a része az életemnek, amely által már kezdtem mindent az antropológus szemével nézni, és úgy éreztem, hogy kívülállóbb lettem a kívülállónál. Még a szüleimmel kapcsolatban is így volt ez, ahogy beszélgettek, mindent teljesen objektívizálni akartam, és átestem a ló másik oldalára. Ez a bácsfeketehegyi terepmunka hozott egyfajta egyensúlyt mindebbe, majd később a dobradói kutatás. Bácsfeketehegyen tehát nyíltan elmondtam, hogy mit csinálok, és ahogy beilleszkedtem a közösségbe, ez a kettősség teljesen nyilvánvalóvá vált, ugyanis akkor még a Milošević-időszakot éltük, amikor az emberek nagyon féltek attól, hogy mi kerülhet ki abból, amit nekem mondanak. Így nem én voltam az, akinek nem mondtak el dolgokat, hanem a diktafon. És amikor a diktafont kikapcsoltam, akkor mondták el őszintén a véleményüket. Hiába mondtam azt, hogy nem fog szerepelni a nevük, a diktafon mégis „sterilizáló” eszköz volt. Terepmunkám másik meghatározó eleme az volt, hogy megpróbáltam a montenegrói közösség tagjaival interjút készíteni, sokat beszélgetve, és megélve a mindennapokat velük is. Nagyon fontosnak tartottam azt, hogy csak akkor ismerhetjük meg egy település magyar közösségét, ha megismerjük a másik oldalt is. Végül a tanulmányomnak ez is lett a konklúziója, hogy mindkét közösség a feketicsiséget hangsúlyozta mint a lokális identitás leghangsúlyosabb jellemzőjét. A montenegróiak azt mondták, hogy „mi feketicsi szerbek vagyunk” a magyarok pedig, hogy „mi feketicsi magyarok vagyunk”. Az, hogy a montenegróiak szerbeknek nevezték magukat, összefügg azzal, hogy Vajdaságban és egész Szerbiában is létezik a „görac”, a „crnagörac” sztereotípiája, és a montenegróiak ugyanígy magukból is viccet űznek. Mindenféle karikatúrákat és képeslapokat készítenek a lustaságukról és az ehhez kapcsolódó mentalitás-kategóriákról. A Bácsfeketehegyen élő montenegróiak is azonosították a „görac” kifejezést a „henyélő, aki nem dolgozik” képével, és ezért szerbnek nevezték magukat, amivel együtt, mindkét oldalról, a „feketicsiség” felértékelődése volt megfigyelhető. A '46-ban érkezett montenegróiak azoknak a németeknek a házába vagy helyére érkeztek, akiket '46-ban elűztek Bácsfeketehegyről. Korábban a bácsfeketehegyiek a svábokat nem szerették, de '46-ban, amikor odaköltöztek a montenegróiak, akkor a „svábok” – ahogy ők nevezik őket – felértékelődtek, és ekkor ők voltak a „tiszták”, „rendesek”. A montenegróiak pedig azok, „akik hozták a kecskéjüket”, ezzel kapcsolatban pedig sztereotípiákat meséltek, hogy „na azok odaszartak a szoba közepére, lebontották a görét, és behordták a kukoricát a szoba közepére”. Egyszóval egy ismeretlen kultúra érkezett a településre. A Bácsfeketehegyen élő magyarok, és aztán később a Bácsfeketehegyen élő montenegróiak ugyanezeket a történeteket mesélték el azokról a montenegróiakról, akik '46-ban érkeztek, és végül is az ő őseik

voltak, azonban ők nem azonosították magukat azokkal a „góracokkal”. Amikor elmeséltem ezt egy konferencián az ő narratíváik által, az ő szavaikkal, akkor voltak, akik megtámadtak, hogy én mondom ezt róluk. Hogy hogyan merem én ezt?! Sokaknak annyira új volt az a szemléletmód, hogy egy közösség narratívái által mondunk el történeteket, hogy nem az én gondolataim, hanem egy közösség tagjainak a nézetei. Ezen sokan meglepődtek. Visszatérve terepmunkámhoz, mivel mindkét közösségben a „feketecsiség” jelentette az alapvető integráló elemét azonosságtudatuknak, gondoltam: csinálok egy nyelvhasználati kérdőívet, ami csak egy formális dolog lett volna, egy módszertani elem, hogy ez által is közelebb kerüljek a közösséghez. Ez egy teljesen „semleges” kérdőív volt arról, hogy milyen tv-t néznek, milyen rádiót hallgatnak, mi az anyanyelvük stb. Ezt szerb nyelven is elkészítettem, így választhattak közülük a közösség tagjai. A vegyes házasságok esetében is, és a montenegróiak esetében is problémák léptek fel. Nagyon kevés kérdőívet kaptam vissza, mert az konfliktusforrássá vált a közösségben. A legfontosabb tanulság számomra ebből, hogy egy ilyen „ártalmatlannak” hitt módszertani technikával is mennyire óvatosnak kell lennünk, mert konfliktust okozhatunk. Érzékletes példa minderre a következő eset: egy montenegrói anya elfogadta tőlem, hogy ők majd kitöltik ezt a kérdőívet, de a lánya azt mérgesen szétépte, mert amikor megkérdezték, hogy hova kell, akkor megmondtam, hogy egy egyetemi dolgozathoz, amit Magyarországon fogok elmondani. Azzal, hogy én ezt Magyarországra fogom elhozni, kémmé váltam egyesek szemében, de nem az egész montenegrói közösség szemében. Ez is nagyon érdekes vonzata volt annak, hogy melyik módszer mit hoz ki egy közösségből. Amikor mondtam, hogy nem fontos és nem kötelező kitölteni, akkor ezek a nehézségek elmúltak, de mindvégig a diktafon és a papír is, tehát a lejegyzett dolgok „sterilizáló” eszközökként jelentek meg.

A harmadik közösség a szerémségi Dobradó, ahol pedig módszertani szempontból egy teljesen új tapasztalattal gazdagodtam, mert oda már nem egyedül mentem, hanem Rikivel. Bácsfeketehegyre is Rikivel mentem, de ő a szállásunkon maradt többször, és utána egyedül mentem interjúzni. Dobradóban egy sajátos befogadási folyamaton mentünk keresztül. Hajnalok és Pappok lakják a falut teljesen véletlenül, és ezért nem is hitték el nekünk, hogy mi nem rokonokhoz mentünk Dobradóba. Ez egy döntő lépés volt abban, hogy mi ott családtagokká váljunk, hiszen így is hívnak bennünket, és mivel a közösség nem is nagyon tudja, hogy honnan származnak az ősei, lehetséges, hogy mi rokonok vagyunk. Kialakult egy nézet, hogy vannak a közösségben olyanok, akik Zentáról vagy Magyarországról származnak, mi valóban mind rokonok lehettünk, nem csak így névleg, hiszen a többi már idővel nem számított. Elmesélték továbbá, hogy vannak Hajnal vezetéknevű zenészek Kikindán, akiket meg szoktak hívni különböző mulatságokra, hogy muzsikáljanak. S mivel azokat Hajnalnak hívják, felvették velük a kapcsolatot, miután találkoztak valahol, és most már havonta beszélnek egymással. Szerintük még az is lehet, hogy tényleg rokonok, mert annak a Hajnal zenésznek a női rokonai hasonlítanak is a Dobradóban élő Hajnalokhoz: „Alacsonyok is, kövérek is”. A Papp vonal is érdekes. Mi a Hajnal vonalnál lakunk, és ők a Pappokkal nincsenek jóban. Mivel Riki Papp, és én egy Pappnak a felesége vagyok, ezért egyik oldal sem „tulajdonított ki” magának, mint ahogy ez más közösségben megtörténhetett volna. De itt már az első alkalommal, amikor Riki kijárt cigizni, akkor odajött hozzá egy férfi, akiről kiderült, hogy az anyja Papp, a felesége meg Hajnal, és ezzel az első találkozással Riki sorstársára akadt a közösségben, akivel nagyon megértették egymást, hogy egy Hajnal-feleséggel is milyen nehéz, és egy Papp anyjával is milyen nehéz. Kint cigizgettek, amikor jött egy másik ember a szomszéd településről, akinek odakiáltott ez a Putica nevű fiú, a Riki legjobb barátja: „Na, gyere csak ide te Józsi, itt van a rokonod!” Ezt az embert Papp Józsinak hívták. Amikor bemutatkozott Riki, hogy „Papp Richárd”, akkor az nem hitte el, azt hitte, hogy hülyéskedik vele. Mivel Riki elmesélte, hogy az ő nagyapjának a testvére is Papp Józsi, és ez a férfi is Papp Józsi, és a Rikiék családjában is van ilyen „különleges” név, hogy János, és emezeknek is volt a családjában János, akkor ők biztos rokonok, mert még a keresztnévek is megegyeznek. Ezáltal az „ellentétes pólusokhoz” (ahogy mi elneveztük) is elmehtünk, mert mondták: „Na, menjetek, mert nektek is rokonaitok, akkor most meg kell

hogy látogassátok őket, mert meg fognak sértődni, hogyha csak a Hajnal-rokonokat látogatjátok meg!” Így adódott ez az egész és tényleg mesébe illő történet.

Nagyon érdekes volt ezáltal a rokonsági rendszer vizsgálata. Az a nagycsalád, akiknél mi vendégeskedtünk, a Hajnal József vezette Hajnal család, akiknél ez a Hajnal József a legfiatalabb fiú a tiz testvér közül. Itt ő, a legfiatalabb fiú maradt az apai házban, ő gondozta a beteg anyját és még egy testvérét. Köréjük csoportosul még két lány testvér, Hajnal Mariska és Hajnal Annus. Mariskánál laktunk. Dobradó három fő utcából áll. A legszorosabb kapcsolatban egymással pedig azok vannak, akik egy utcában laknak. Az a testvér, mint például Hajnal Misi, aki a másik utcában lakik, már távolabbi rokonnak számít. Mariska a legidősebb nővér, és ugyan Józsi a feje ennek a nagycsaládnak, mindent a nők szoktak megbeszélni és elrendezni. Viszont gazdasági szempontból teljesen különállóak ezek a családok. Ezért például, amikor Mariskáék mentek Józsiéknak a paprikáját szedni, akkor Mariska mindig számolta, hogy mennyi pénz jött nekik össze, mert jó sok paprikájuk volt azon a nyáron. Közben mindenki azon nevetett, hogy Maris tudja, hogy mennyi pénzünk van, mivel ők is abba dolgoztak, beledolgoztak. Aztán Mariska azt mondta: „Minek örüljek én, mikor ez nem is az én pénzem, hanem a tiétek?” Érdekes, hogy külön kasszába adnak, de mégis egyfajta egybedolgozás van.

Másik meghatározó élményem volt a kezdetekkor: a falu mint a saját kultúra biztonságos környezeteként átélt jelentéstartalma(i). Erre utalnak a következő esetek: „Rum” az ő nagy fővárosuk, ahová földúton kell menni. Ha elmegyünk Dobradóba, akkor az olyan, mint egy zsákutcája Szerémségnek, mert onnan már csak földút vezet máshova. Ők földúton szoktak átmenni „Rumba”. Mikor elmentünk Rumára vagy Rumba, akkor azt mondták, hogy az az ő fővárosuk, tehát nem Újvidék, ami a Duna másik oldalán van, hanem a Dunától délre fekvő, hozzájuk közelebb levő Rum. Amikor Rumból jöttünk kocsival, mindannyian be voltunk kötve, de amikor megérkeztünk a dobradósi határhoz, kikapcsolták a biztonsági öveket, és azt mondták: „Ha lesznek is rendőrök, nem érdekel, mert most már Dobradóban vagyunk, megérkeztünk haza, és itt már nincs joguk megbüntetni minket.”

Dobradósi mindennapjaimat napi hat-hét kávé elfogyasztása keretezte. Ezt sem választ-hattam el kutatásaimtól, hiszen a kávézás azt mutatja, hogy ki kivel van jobban. A kávézás fontos aspektusa ennek a közösségnek, amelyre pontos definíciót is adtak: „Azzal kávézunk, akivel jobban vagyunk.” Reggel kávézunk, amikor fölkelünk, bolt után, ebéd előtt, ebéd után, délután egyet, este is, és egy utolsót fél tizenegy körül. A kávézásnak nem az ébrentartás a célja, hanem ez a tevékenység a nők körében szerveződő rituális gyakorlat, amely strukturálja a napot. Nagyon fontos, hogy legalább fél órát kell kávézni. Volt egy nő, aki Mariskához járt, de mindig sietett, és nem is tudta nyugodtan meginni a kávéját, és egy idő után abbamaradt a kávézás. Akihez én kávézni megyek, annak elfogadom az ő tisztaságát, egyszer például egy asszonnyal, aki nem hitte el Mariskáról, hogy az otthona tiszta, mindent nézegetett, a csészeket törölgette, ezért ekkor vele szintén abbamaradt a kávézás. A kávézás továbbá leginkább a nagycsaládok köré szerveződik. Így például a Hajnal Józsi felesége, Anica, Annus és Mariska kávéznak mindig együtt. A reggeli kávé mindig a férjükkel isszák meg – akik persze csak gyorsan felhajtják –, és utána, amikor a boltból mennek hazafelé, betérnek egymáshoz egy kávéra, de előtte mindig felhívják egymást telefonon. Amikor elment a tejes ember reggel fél hétkor, Mariska rögtön hívott kávézni, Riki viszont még az ágyban maradhatott. Ez végül is az én terepem volt, Riki volt a kísérőm, a furcsa és érdekes magyarországi, akit utána teljes mértékben befogadtak. De neki kellett előző este végigkóstolni a pálinkát meg a bort és mindenféle ételt, amit nekem nem volt kötelező, mert már eleve befogadottá váltam. Amikor pedig terhes lettem, tolerálták, hogy nem tudok annyit enni. Amikor feljöttünk Pestre, egyik reggel szólt a telefonon, és beleszólt Mariska: „Na, Virág, gyere kávéra!” Annnyira megszokták, hogy ott vagyok, hogy hiányérzetük volt, és azért hívtak fél, hogy most rám gondolnak. Ilyenkor reggel nyolckor szervezik meg ők hárman, hogy mit fognak aznap csinálni. A befogadásnak az is nagyon fontos része volt, hogy mivel én terhes voltam, és nem bírtam meginni a napi tíz kávé, akkor megkérdezték, hogy kérek-e kávé. Mert ha valaki ismeretlen, és belép a kinti kapun, akkor rögtön felteszik a vizet forni. Mivel én befogadottá váltam, engem már nem kellett

„megtisztelni” – ahogy ők szokták mondani – azzal, hogy rögtön megfőzzék nekem a kávé. De ettől függetlenül is négyet meg kellett innom.

További fontos része volt befogadásunknak, hogy Riki tanár, aki mindenhez ért, mert „olyan tanult”. Ez a tanár bácsis dolog, hogy Riki tanító, a beszédében is érvényesült. Le is szokott róla, mert így az ottaniak nem értették, hogy miről beszél, mert egy teljesen más nyelvváltozatot beszéltek. Bácskán is le kellett szoknia a „tetszikezésről”, mert egyszerűen kínosan érezték magukat az emberek, amikor ezt mondta: „Tetszik tudni.” Nem tudták, hogy erre mit válaszoljanak. De most már Riki is úgy beszél, ahogy ők, és ezt ők nagyon nagy megtiszteltetésnek veszik Riki szájából. Én befogadottá váltam, mert értettem, amit ők mondtak, és én is tudtam úgy beszélni, ahogy ők. Már ki is nevettek Zentán, hogy amikor Mariskával beszéltem, akkor dobradósiasan beszéltem. Az ő tájsházájukat, kiejtésüket és szavaikat használtam. Ezt én észre se vettem, és utólag szóltak nekem, hogy én így beszélek. Azt hitték, hogy gúnyolom ezzel Mariskát. Annyira a részemmé vált azonban a közösség, hogy a nyelvváltozatuk is azzá vált. Riki akkor lett befogadott, amikor nem tudta rendesen kiejteni szerbül a húsvét szót: uskrs. Mivel ők magukról azt mondják, hogy ők nem tudnak annyira magyarul, és keverten beszélnek, azzal, hogy a Riki sem tudta ezt a szót kiejteni, kiegyenlítődek ezek a státusok. (És így a „tanítóból” befogadott ember lett, aki persze még mindig nagyon értett mindenhez, a gazdasági dolgokhoz is.)

A hatvanas években jöttek a szerbek és bosnyákok, tehát az első interetnikus kapcsolatok ekkor kezdődtek. Ez ismét egy új, ismeretlen kultúrával való találkozás és folyamatos együttélés kezdete lett, mert az ideérkezőkkel beszélni sem tudtak, mára pedig már azt gondolják, hogy ők annyira keverten beszélnek, hogy nem is tudnak igazán magyarul. A nyelvhasználatnál kapcsolatos kérdéseim kapcsán is mindenkivel külön leültem beszélgetni, közben ment a diktafon, én kérdeztem őket, ők válaszoltak, sztorizgattak, és mire befejeztük volna, már sokan álltak körülöttünk, és mindenki kommentálta az eseményeket. Ezáltal a közösség számos, egyébként valószínűleg rejtetten maradó jelensége tárult föl számomra a nyelvhasználat kutatása kapcsán is.

Többször utaltam rá, hogy Dobradóban férjemmel együtt veszünk részt a mindennapok életében. Számunkra ez a helyzet elsősorban előny volt, mert ez egy olyan közösség, ahol a férfiak a férfiakkal beszélnek meg a dolgokat, a nők pedig a nőkkel. Riki egyfajta adatközlőm lett, és esténként volt időnk közösen elvonulni a szobába, és leírni a tapasztalatokat a jegyzetfüzetbe. Ahogy leírtuk őket, mindig újabb kérdések merültek fel, ezért nagyon fontos, hogy terepmunkanaplót vezessünk, és rögtön leírjuk a terepen szerzett élményeket. Minden este rengeteg kérdés merült fel, és ezért arra gondoltunk, hogy ezt másnap meg kéne tudni. Vicces volt, amikor másnap hárman ültünk az asztalnál, és Mariska mesélt és mesélt – tényleg olyan adatközlő volt, akinél még életemben egy másodperc csöndet nem tapasztaltam –, és választ kaptunk ez előző esti kérdéseinkre. Rikire ránéztem, és ő bement, és leírta a választ oda, a kérdésünk alá, ahol ki volt hagyva a hely. Tényleg csak egymásra néztünk, és ő felállt, hogy ő most megy vacsora. A végén már röhögtek rajtunk, mert tudták, hogy mi ezt írjuk. Dobradóban, amikor megyünk Hajnal Józsiékhoz, a nők a benti asztalnál ülnek, a férfiak meg még vacsorázni szoktak és a kinti asztalnál ülnek. Nagyon ritkán van, hogy keveredve ülnek, és ilyenkor a nők a női dolgokról, a férfiak a férfi dolgokról beszélnek. Sokszor volt úgy, hogy meghallottam, hogy Riki ugyanarról mesélt, amiről én a mi asztalunknál, és néha átkiabáltunk az egyik asztaltól a másikhoz. Szóval, így tudjuk csak összerakni, így teljes a kép, hogy egy férfi és egy női vonal is „él” a terepmunka alatt.

Érdekes volt a beilleszkedésünk során, amikor kiderült, hogy mindenkinek vannak ragadványnevei, amely nevek viszont nem magyarok. Az interetnikus környezetben, mindenki kapott egy ilyen nevet a folyamatos együttélés során. Számunkra akkor kezdtek el használni ezeket a ragadványneveket, amikor már befogadottá váltunk. Nagyon érdekes, hogy Mariska férjének az a beceneve, hogy Fasiszta, mert az anyja német volt. Sokan így ismerik, és így nevezik, és ezt ő szereti. De annak már teljesen más jelentéstartalma van, ha valakit Észak-Bácskában fasisztának szólítanak.

Munkáim motivációja és célja ugyanis, úgy érzem, elsősorban az, hogyan tudom megérteni azt a közösséget, ahol élek, azokat, akik nem szeretik a szerbeket, vagy azokat, akik éppen szerbbé váltak. Számomra, hogy mindezt „össze tudjam rakni”, az antropológia adott olyan választ, amely által képes lehetek arra, hogy a konfliktusokat, a fájdalmakat is túléljem és megértsem. Azt a sokak által „naivnak” nevezett „missziós feladatot” kaptam tehát, hogy megismerjek két közösséget, és így közvetítsek az egyik közösségből a másikba, mert ha megismerik egymást, akkor tudnak majd egymás mellett, együtt élni. Tudom, hogy csak így lehetek, így maradhatok a Boglár-iskola tagja.

Egyetemes néprajzkutatás

1948–1968

Aki 1948-ban vagy előtte iratkozott be a budapesti bölcsészettudományi karra, az bevett szokás szerint szabadbölcsész lett. Ha nem akart tandíjmentességet és ösztöndíjat, azt hallgathatott, amit akart, annyi órában, amennyire kedve tartotta, s annyi évig, ameddig az életmódjához tartozott. A szegényebbek és az elszántak tanárképzősök lettek, nekik volt néhány megkötésük: kötelező órák, a lecke-könyv érvényesítése – de nem sok. 1948–1949 fordulóján gyökeres fordulat állt be: mindenkinek foglalkozást kellett választania, s ehhez (sok) kötelező óra, vizsgarend és ellenőrzés párosult. Mindenesetre nem lehetett a pedellust megkérni a lecke-könyv aláírására. A foglalkozás, amibe tagozódni kellett, a tanárszakok valamelyike volt, legalább és legfeljebb kettő, de a hivatal ebbe is beleszólt, s irányította a hallgatókat az úgynevezett szükségletek szerint. A tervgazdálkodás „pontosan tudta”, hogy négy év múlva az országban hány latin-görög vagy magyar-történelem tanárra lesz szükség. Volt azonban három szak, amelyeket nem lehetett besorolni a rendszerbe: régészet, művészettörténet, néprajz. Ebből lett a mi szakmánk, a muzeológia, s mi pedig a muzeológusok. Hogy a rend teljes legyen, ezeket a lézengő figurákat egybeterelték, közös órarend alá került nemcsak a három szakma népsége, de ráadásul az 1946–48 között beiratkozott három évfolyam is. A később beiratkozottak is bekerültek a rendszerbe, ami azután lassanként változásnak indult. Mindenesetre sokan lettünk. Együtt vonultunk a kötelező órákra – történelmi és dialektikus materializmus (foxi-maxi) különféle nézetekben, Lukács órák a 6-os teremben –, s alkalmanként a menzára. Rengeteg óránk lett, 35 fölé került a heti óraszám. A szakmák elszigetelt egyedei most kínlódva nyögték a másik kettő másvilági szellemét. Földet kaparászó régészek a művészettörténészek ezoterikus bűvész-szavait halhatták valóőrökről, a lélek kivételéről a forma és szín által. Nyomorult művészettörténészek összetört lélekkel hallgatták Vajda László Afrika-előadásait, hogy a kollokviumon majd felmondják kétszáz fekete-afrikai törzs sokféle ilyen-olyan micsodáját: háztípus, rokonsági rendszer, fő- és mellékistenségek a mítoszokban, a földmunkálás technikája. . . Mi néprajzosok pedig zavart aggyal meredtünk a paleolit szakócákra, a szemünkben mind egyformák voltak, de a vizsgán darabjára kellett felismernünk, melyik barlangból került elő a pireneusi félszigeten, Közép-Németországban, Afrikában. . . A háromszakos vizsgák nehézségein túl ez a rendszer sokunknak volt hasznára. Ha valakit véletlenül érdekelni kezdett az egyetemes néprajz, akkor a pattintott kövek technikai alkalmilag kitágíthatták a gondolatait.

Akkoriban az ilyen érdeklődőknek megengedték, hogy a Néprajzi Múzeum Könyves Kálmán körüli épületének az alagsorában, az egyetemes néprajz tárgyainak a raktárában segítsen Vajdának a rendezkedésben. Ott volt például Bíró Lajos és Fenichel Sámuel új-guineai és környéki gyűjteménye. Tisztítottuk a lándzsákat és egyeztettük a leíró kartonokat az eredeti feljegyzésekkel. És lehetett látni a dárdák hegyét: nagyméretű pattintott kövek, felerősítve bizonyos eljárásokkal a hosszú lándzsanyélre. Tehát a pattintott kövek. Az egyetemes néprajzi gyakorlatokon kis beszámolókat kellett tartanunk, majd Vajda László meghívott Damjanich utcai lakásába: kis egyetemes néprajzi kör, néha Fél Edit is velünk volt. Az én részvételem Óceániához kötődött: beszámoló Sirehlow 2 kötetes leírásáról a közép-ausztráliai arandákról, és

első meg nem jelent dolgozatom a múzeumban lévő ausztráliai dárдахajítókról s kapcsolatairól egyéb helyeken.

Buciról az első emlékem nem innen van. Ő meg Németh Lajos és Cziffka Péter hétvégeken fogták az állványait, és elmentek a budai hegyekbe festeni – ez így rögzült nálunk a szakon. Ami azután összehozott bennünket, az kívül volt az egyetemen és a szakmán. Ez a mozi, a sport, a TV, a film és a bridzs volt. Őrült filmrajongók lettünk néhányan. Akkor jött hozzánk az olasz neorealizmus meg a francia új hullám néhány filmje, s mi az Egyetem presszójában órákig dumáltunk az együtt látott filmekről egy szimpla fekete (+ rum) mellett. Megcsináltuk a magunk 12 világfilmjét a brüsszeli kinyilatkoztatás után. Azután itt volt a két aranycsapat, a focisták és az atléták. Az utóbbi már nincsen a köztudatban, pedig mi sokszor délutánonként rohantunk a Népstadionba, ha Iharos, Rózsavölgyi, Tábori és a többiek világsúcskíséreltet jelentettek be. No, persze magunk is sportoltunk a magunk módján. A múzeum udvarán tenisz- és röplabdapálya volt, itt ebédszünetben egyébként is pattogott a labda. De később néhányan kosárlabdacsapatot alakítottunk, és beneveztünk a bajnokságba. A muzeológusok akkor a pedagógus szakszervezethez tartoztak, és mi a Petőfi Sportegyesület ernyője alatt a Budapest-bajnokság utolsó csoportjában játszottunk. Itt rendszeresen az utolsó helyen voltunk, ez megnyugtatót, innen nem lehetett kiesni.

Az Asztalos János utcába, ahol Buciék laktak, a TV vitt el minket. Akkoriban csak egy-egy családnak volt készüléke, s adásnapon az ilyenekhez rokonok és ismerősök bekvártélyozták magukat. Úgy alakult, hogy így összekerültünk négyen s ez pontosan elegendő volt egy másik, de szelídebb öreülethez, a bridzshez. Volt, aki szakkönyveket vásárolt, s középkori skolasztikus módjára elemezte a különféle licitrendszereket, volt aki erre legyintett, s művészi megérzéssel dobálta a lapokat.

A filmezés úgyszólván magától nőtt ki belőlünk. Ma is őrzöm még filműjságunk két példányát, benne nagyképmű elemzésekkel és viccekkel.

Engem a népzene kutatás eltávolított az egyetemes néprajzosoktól, és más emberekkel hozott össze a terepen és a magánéletben. Vidéki muzeológus is lettem közben, a bridzselést ott nálam jóval idősebb és jóval fiatalabb emberekkel folytattam.

Azután 1958 és 1962 között hirtelen nagyon sok időm lett. Bejártam Pesten a Múzeumba, ismét egy szuterénba, de ez a könyvkötő műhely volt, s újból összekerült a magánéltünk. Ebben az időben ment el s jött vissza Buci a nambikváraktól, s hozott néhány zenei felvételt is. Ideadt, csináljak vele valamit. Az időből kitelt, a kosárlabdateremben napközben nyugodtan lejegyezhettem őket. Ebből öt kis dolgozat lett, Bucinak pedig egy útleírás.

Az őrdög nem aludt el bennünk. A napi kávézás és fecsegés a könyvkötő műhelyben kettőnk között szakmai álmódózáshoz vezetett: együtt kellene Dél-Amerikába mennünk. Az álmódózás mögött azonban mindkét részről kemény objektív szükség állott. Buci rájött, hogy kell még valaki egy következő úton. Én pedig megszoktam, hogy a saját terepmunkám alapján dolgozzam, s a nambikvara anyag ösztökélt a visszatérésre az egyetemes néprajzhoz. Volt alapja is egy ilyen közös terepmunkának. Buci szakirodalmi ismerete, nyelvtudása, szervező és kapcsolatteremtő képessége. Az én nyelvtudásom messze állott az övétől (hát még Boglár Magdaétól), de hosszú gyakorlatom volt a terepmunkában és feldolgozásban. A technikában mindketten járatosak voltunk, kép- és hangfelvételeket könnyedén tudtunk készíteni. Erről itthon is volt már bőséges és együttes tapasztalatunk. Amit nem tudtunk, az a hangosfilm. Mai kollégáink már nem tudják elképzelni, hogy a mi időnkben milyen nehéz volt a néma filmet valahogyan összehozni a hanggal. Éjszakai vagy kunyhón belüli filmezéshez magnézium fáklyát kaptunk Hollandiából. Ezekkel azután megrémítettük a piaróákat meg magunkat: felgyújtjuk-e a bu'ó is'csoda-t, a nagy házat? Nem volt könnyebb a gépekhez hajtóanyagot találni. Akkor még nem léteztek a mai, bárhol megvásárolható nagyteljesítményű elemek. Egy technikai újságban fedeztem fel, hogy Angliában már van ilyen, s az MTA központi gazdasági osztálya – Kodály Zoltán külön kérésére – rendelt oly' mennyiséget, hogy végig kitartottunk velük, sőt az út végén az inséges időben még el is adtunk belőle. Van, amit fiatal

kollégáink is megértene, akik Dél-Amerikában voltak: miért tartott az elindulásunk a Wenner-Gren Foundation kétszemélyes ösztöndíjának elnyerése után öt évig. A beutazási engedély megszerzése, a belépés elnyerése az indián területre olyan körülmények között, amikor a két ország között nem volt diplomáciai kapcsolat, és mindent Bécsen és Párizson keresztül kellett intéznünk, ezek s a hasonló körülmények jó ismerőseink. Sok hónapos tartózkodásunk Venezuelában természetesen nem teljesen terepmunkával telt el, a szervezés, szervezkedés és egyéb ügyek is vittek el időt, de igyekeztünk tisztességesen az ügyre összpontosítani. Nagyon erősen kellett igyekeznünk. Visszafelé sem volt könnyű elindulnunk. Buci szervezési és kapcsolatteremtő képessége révén Puerto Ayacucho-ból, sok álmatlan éjszaka után könnyedén kerültünk fel Caracasba: egy katonatiszt ismerőse segítségével telepakolt autóval begurultunk egy katonai szállító repülőgépre, s azután a llanoson át begurult velünk a repülőterre a tengerpartnál. A hajó indulásáig még volt valamennyi időnk, de már nagyon szegények lettünk, és a fő nehézség, a csomagolás és a vám még előttünk állott. Ez is könnyed mozdulattal valósult meg: egy ismerősöm, háborús és kivándorolt magyar pilóta egy szállítási vállalatnál dolgozott. Eljöttek az emberei, ládába csomagoltak, hivatalosan lezárták, és a vámon a maguk ismeretségével mindent a hajóra vittek. Odainduláskor az ösztöndíj felét rögtön hajójegyre költöttük, így a haza útunk biztosítva volt. Odafele egyre kevesebbet ettünk, mert a hajón tömök az utasokba az ételt. Visszafelé naponta ötször mindent megettünk: 10–15 kilót kellett visszanyernünk.

Cannes-ban Éva jött Buci elé. Ott elkérték tőlem a táskámat, én meg a holmijaimat egy Le Monde-ba tekertem. Ők még Európában maradtak, én siettem a feleségemhez és a fiamhoz. A párizsi vonat indulásáig volt néhány óra, a tengerparton kiültem egy padra, és rám szakadt a nyugalom.

Végül is a sokhónapos tartózkodásunk eredménye olyan lett, mint a kagyló gyöngye: jó anyagot kínládtunk ki magunkból. Sok láda tárgyi anyag, 53 orsó hangfelvétel, sok száz méter film és sok fénykép. S persze a feljegyzéseink, meg amit a szemünk látott s a fülünk hallott. Mint gyakorlott etnográfusok azonban tudtuk, hogy egy út mindig csak a munka elkezdése, de a folytatásra nem volt remény. Túl az anyagiakon, belőlünk hiányzott a folytatás. Már az út tervezésekor látszott a baj. Két nagyon különböző ember, majd' egy évre összezárva, távol otthonuktól, nagyon kevés pénzzel balanszírozva a kényszerhelyzetekben. Előre lehetett látni, hogy lesznek bajok. Ahogyan ma mondanák: kódolva volt a szakadás.

A piaroa Carmen énekel¹

1968. január végén és február elején közel két hetet töltöttem egy Temblador (angolna) nevű helyen, Puerto Ayacucho-tól, Território Federal Amazonas tartomány székhelyétől mintegy másfél órás autótúnyira.²

Ez a hely régebben szorosan beletartozott a piaroa indiánok területébe, de a szaléziánus misszió s az állami adminisztráció előrenyomulása az indiánokat feljebb szorította a hegyekbe, s Tembladort is elhagyták. Épült itt a szaléziánusoknak egy iskola, két teremből álló téglaház, de a tanítás szinte rögtön megszűnt. Elhagyott helyé lett, ahol sem fehérek, sem indiánok nincsenek. Itt végződik a városból jövő út, amelyen kis autóbusz is közlekedik meglehetősen rendszeresen. Ugyanakkor itt kezdődnek a hegyek s az erdők az indiánok ösvényeivel.

A szaléziánusok missziója négy kilométerre van az egyik irányban, a legközelebbi indián kunyhó fél órás gyalogútra a másikban. Semleges hely, két világ határa, ahol az indiánok városi ruhát öltenek, mikor áruikat a piacra szállítják, s ahol visszaöltöznak ágyékkötőikbe hazafelé tartva. Erre a helyre beszéltünk meg hosszabb találkozót egy közeli s ismerős piaroa társasággal, hogy elkészítsék számunkra a termékenységi szertartásuk felszereléseit. Erre a

¹ Ebben a dolgozatban a zenei elemzést nem közöljük. (A szerk.)

² 1967–68-ban néhány hónapot töltöttem Venezuelában Boglár Lajos amerikanistával a piaroa indiánok tanulmányozása céljából, a Wenner-Gren Foundation ösztöndíjával.

célra különösen alkalmas volt a hely, mert nem messze az iskolától hatalmas piaroa épület állott (bu'o is'csoda = nagy ház), Ramón főnök volt háza, akinek a halála után, szokás szerint, mindenki elhagyta az építményt, s a közelben más kunyhókba költözött. Ezt az elhagyott – de a szokástól eltérően fel nem égetett – építményt jelölték ki a piaroák munkahelynek, míg lakóhelyünkül a volt iskola szolgált. A kettő között folyt a caño Raya, ez a sekély patak, rajta, vagy inkább benne egy nagy fatörzs hiddal. A mindennapi életünk a két épület között hullámozott: a hétköznapi, mint az evés, alvás, főzés, tisztálkodás az egyik oldalon, az ünnepi s rituális a másik oldalon. Fontos jellemzője volt a kettévált életternek, hogy a patakot asszony nem léphette át. A rítus eszközeinek elkészítése hagyományosan férfimunka, sőt, a hangszereket az asszonyoknak elkészültük után sem szabad látniok.

A két hét alatt csupán egyetlen asszony tartózkodott végig velünk: Ramón főnök fiának, Joaquinnak a felesége, Carmen. Ez a fiatal házaspár különleges okokból beköltözött az iskolaépületbe s ott éltek, némileg elszakadva saját fajtájuktól is. Joaquín magas, erős termetű fiatalember volt, nagy erejű és hirtelen haragú, ugyanakkor belsőleg gyenge, aki a viták elől visszavonult. Néhány évet töltött a szaléziánusok iskolájában, sokszor járt be Ayacuchóba szórakozni, beszélgetni, inni, alkalmi munkát vállalni. Többször tolmácsnak is elszegődött. Minthogy apja nagy főnök volt, sokat megismert a hagyományos piaroa életből, de apja halála után nem ő lett a csoport főnöke. Neki más eszményei voltak, a város vonzotta. Elszakadása a hagyományos élettől nem volt teljes, a lakóhelye pontosan kifejezte élethelyét is: félúton volt. A velünk kötött szerződés a szíve szerint való volt: hagyományos dolgokkal foglalkozhatott – jó hangszerkészítő és hangszerjátékos volt –, jó üzlet volt, s mint tolmács, kiemelt helyzetbe került. Nem közönséges indián volt, hanem a fehér ember munkatársa. Carmen, a felesége a Cuao folyó felső folyásáról származott. Az a vidék sokkal távolabb és magasabban van, mint a központhoz közeli telepek, a városi élet befolyása ott sokkal kisebb. Carmen családja jó hagyományú főnöki család volt. Amikor összekerültek, akkor mint két főnöki család leszármazottai házasodtak össze. Férje s a környezet hatására a 15-16 éves leány magatartása is megváltozott: ő is szeretett „járkálni”, jönni-menni, s nagy hatással voltak rá a városi csecsebecsék, karkötők, láncok, ruhaanyagok. Kivetkőzött az ágyékkötőből, s nem vett rendesen részt a közösségi munkában, holott a családjában, mint nő, megszokta a kemény földművelő s családfenntartó munkát. A két hét alatt többször előfordult, hogy mi készítettünk a számára ennivalót.

A munka a nagy házban jó ütemben folyt, az első napokban elkészültek a hangszerek, s a maszkoknak, ruháknak is nekikezdek. Közben állandóan folyt a hangszerek kipróbálása, javítása, újabbak készítése. Ez ürügy és alkalom volt a zenélésre, és elmondhattuk, hogy korlátlanul készíthettünk hangszeres felvételeket. Hasonlóképpen már az első napokban elkezdődött a ritushoz fűződő magyarázatok s mítoszrészletek elmondása. Majdnem egy hét telt el, amikor felszakadt az éneklés gátja is: február 1-jén egy jó kedélyű piaroa barátunk a tréfa kedvéért utánozni kezdte élő és elhalt varázslók éneklési modorát, mire egy igazi szakember igazi bemutatót tartott. Ekkor hallottunk először elhárító célzatú varázsló (brujo, medicin man, „sámán”) éneklést. Hiába volt késő éjjel ekkor, az éneklés fellelkesült hatása még nem ért véget. Előállt a fiatal Joaquín, hogy ő mesét mond. S nem, hogy elmondott egyet piaroául, hanem helyben le is fordította, ez volt az ő túlcitálása. A további események kiindulópontjául ez szolgált. A felvétel alatt Carmen állandóan közbeszólt, izgága volt, ahogyan megtudtuk: nem akarta hagyni, hogy a férje beszéljen. Pusztán a rivalizálás miatt.³ Másnap délelőtt a maszkok festése folyt a patakon túl, mikor Carmen üzent, hogy menjek vissza, mert énekelni akar. A függőágyban feküdt, s rám olyan benyomással volt, mint akit kicseréltek. Egy ugri-bugri, nyafogó leány helyett szomorú arcú asszony várt. Még feltűnőbb volt az átváltozás az éneklés alatt, mert a hangok maguk is szomorúságot árasztottak. Féloldalt feküdt felhúzott lábakkal. A bal tenyere a bal arca alatt, a jobb a füle mellett.⁴

³ A mesélésről lásd. Lajos Boglár 1970. Aspects of story-telling among Piaroa indians. *Acta Ethnographica* 19:38–52.

⁴ Ez a kéztartás széles területen el Belső-Ázsiában s a maradványai a magyarság körében is megvoltak.

A felvétel mintegy fél óra hosszat tartott s többször félbeszakadt. Egyedül voltunk a házban, de időről időre férfiak jöttek. Először gyerekek, majd felnőttek. A harmadik alkalommal már világos volt, hogy ez megfigyelés, s valóban, negyedszerre Joaquin jelent meg. Berontott, magas fejhangon kiabált, a hajánál fogva kiráncigálta Carmen a függőágyból, s a földön rugdosni kezdte. Engem pedig ugyanazon a magas, skizofrén piaroa hangon utasított, hogy mindent mutassak meg, amit a felesége énekelt (lásd melléklet).

El is kezdtem a visszahallgatást, de amikor kést emelt az asszonyra, abbahagytam és elmentem. A helyzet egy óra múlva már teljesen normális volt, mintha misem történt volna. Sőt, aznap éjfélig tartó mesélés következett. A viharlámpa fényénél előbb Joaquin mesélt, elmondta piaroául és spanyolul, majd a felesége mondott meséket s a férj ezeket is lefordította. Megfigyelhettük, hogy a testtartás és a mozgás mennyivel más volt ekkor, mint a délelőtti éneklés alatt. Nem feküdtek, a férfi állt. A kezük beszéd közben állandón idegesen matatott, ami a kezük ügyébe került megfogták, forgatták, arrébb tették. A nő a testét fogdosta, a mellbimbóját csavargatta, s el kellett viselniök a hallgatóság közbeszólását.

Carmen énekeinek a felvétele tehát ilyen körülmények között esett meg, de a hozzájuk kapcsolódó eseményeknek még nem volt vége. Joaquin vagy másfél hónappal később újból hallotta a felesége énekeit, amikor egy este beállított hozzánk Ayacuchoban. Ismét „járkált” a városban, de nem volt jó hangulatban. A felesége elhagyta, s őt kereste. Még nem tudtam, hogy miért jár a városban, amikor feltettem a felvételeket. Megkérdeztem, érdeklí-e, mire azt mondta, természetesen igen. Azzal a céllal tettem fel a hangszalagot, hogy megtudok valamit magukról a dalokról. Ez akkor nem sikerült, de a hallgatásnak később lett hatása.

Hogy milyen is lehetett valójában az énekek hatása Joaquinra akkor, azt részben legalább is megsejtettem, amikor fél hónappal később sor került a dalok lefordítására. Az ének csupa sirám. Egy asszony panasza a házassága miatt, amelybe a szülei engedélye nélkül ment bele. Hogy idegen azon a helyen, ahová férjhez ment, nem kap segítséget, a rokonok magukra hagyják, egy pohár innivalót nem adnak neki, meg akarják mérgezni, ráfogják, hogy jaguárt eszik, ő pedig csak járkál egyedül. A spanyol fordítás mutatja, hogyan ismétlődnek ezek a gondolatok végtelen hosszan, s a panasz áradatát csak a kényszerű megszakítások állították meg. Akkori tolmácsunk Jesus Caballero ekkor elmondta, hogy Carmen kétszer hagyta el Joaquin, először az előző évben, majd az éneklés után egy hónappal. Ilyenkorelment „járkálni” a folyók mentén, fel a hegyekbe, s az egyik telepen azt is rebesgették, hogy egy piaroa férfihoz ment át.

Beszélt Jesus arról is, hogy Carmen anyja és az egyik sógornője voltak azok, akik Joaquin családjára panaszkodtak, hogy nem segítenek a fiatalasszonynak. Joaquin tembladori felháborodását azzal magyarázta, hogy a megelőző napon Carmen nem hagyta a férjét mesélni, s ezért ő sem kapott engedélyt az éneklésre. „Tehát engedély nélküli felvétel” – mondta nevetve, engedékenyen.⁵

Joaquinban az események néhány hónappal ezután csapódtak le teljesen, amikor mi már messze bent a hegyekben dolgoztunk. Ekkor újabb tolmácsmunkán volt Carmen szülei közelében, s útközben betért hozzánk a caño Pauji (vadpulyka) nevű helyre. Itt mondta el a maga változatát arról, hogy hogyan s miért ment el a felesége. Eszerint az asszony nemcsak a férjét nem szerette, nem dolgozott rendesen, hanem csecsemő leányát megölte, s titokban eltemette egy ismeretlen helyre (lásd melléklet).

Ami mármost ezekből az eseményekből a piaroa hagyományra nézve a néprajz szempontjából leszűrhető, az a következő: Carmen nem új panaszdalat mondott el, hanem ahogyan ezt idősebb asszonyoktól megtudtam, hagyományos piaroa éneket sztereotip szövegekkel. Ezt mutatja az is, hogy van az ő szövegében néhány motívum, amely nem vonatkozhat rá. Ilyen

⁵ Jelenlegi ismereteink szerint a piaroa férfiak rossz néven vették, ha az asszonyok engedély nélkül, idegeneknek énekeltek. Nem tudunk róla, hogy ennek a megszegése szankciót vont-e maga után. Egy asszonyról, aki „idegeneknek énekel” nagyon rossz véleményvel voltak megítélve azonos volt a prostituáltéval. Tolmácsunk elnéző mosolya részben abból adódott, hogy az engedély nélküli felvételt mi csináltuk, akkori munkaadói, részben abból, hogy az éneklés valójában *nem volt tilos*. Legalább is a mi korunkban nem. Továbbá tudni kell, hogy a piaroák mindig jó kereskedők voltak, kellően rugalmasak. Tembladornál például nem csak a rituális tárgyakat adták el nekünk, hanem az elkészítési eljárás titkát és a szertartás lefelmészésének engedélyét is. Carmen éneklése sokkal csekélyebb áthágása volt a törzsi szokásoknak.

például a jaguárevés, mert ezen a vidéken már régen nincsenek jaguárok. Azután az éneklő több gyermeke – Carmennek csak egy volt. Ilyen a panaszkodó felnőtt, s a „jarkálásra kényszerített” gyermeke, mert Carmennek csak csecsemője volt. Az éneket Carmen az anyjától tanulta, de hasonlóan tudta Jesus anyja is, aki nem énekelt, de meghallgatta Carmen dalát. Carmen nemcsak a maga panaszát mondta, hanem a piaroa asszonyokét is. Ismerve másodrendű helyzetüket egy férfi uralta társadalomban, a teméntelen munkát, amit a termeléstől kezdve a családfenntartásig végezniök kell, de főként a kizártságukat a kultúra szellemi területeiről – természetes, hogy ilyen panaszdalok létrejöttek.⁶

Ismerve továbbá a szájhagyomány természetét feltételezhető, hogy Carmen a hagyományt a maga esetére alkalmazta. Carmen énekei egyszerre tekinthetők panaszos lírának és elsőszemélyes epikának.⁷

Mindez az első és a második énekre vonatkozik. A panaszokat követő harmadikról alig tudok valamit. A tartalma eléggé nehezen vehető ki a fordításból. Sem a fordításban, sem Jesus Caballero tartalmi kivonatában nem követhetők jól a szereplő személyek és események. Némileg tréfás meséről van szó, amelyben a szereplők állattá változnak, s amelyben bizonyos személyek ölni, míg mások megöletni kívánnak. Ahogyan a panaszének – az események miatt –, úgy ez a tanulmány is befejezetlen, de egyelőre nincsen lehetőségem további ismeretek szerzésére.

Budapest, 1975.

⁶ A piaroa indiánokról, további irodalommal, lásd Boglár Lajos 1978. *Wahari, az őserdei kultúra*. Gondolat, Budapest.

⁷ Vö. Halmos István 2003. *Temetés Inaktelkén*. ZTD, 497–511. és Halmos István 2004. *Egy inaktelki sírtó tulajdonságai*. In: Vargyas Gábor (szerk.): *Az idő rostjában I. Tanulmányok Vargyas Lajos 90. születésnapjára*. L'Harmattan, Budapest.

Melléklet

Részlet Carmen énekéből

Carmen énekének közlöm az első 16 sorát.

1 160 152 quei soy yo

2 152 152 152 soy yo - dice también

3 138 128 160 160 soy yo que alguna - dice - familia - dice ella

4 120 112 132 quei: alguno nó hay ningún familia mío - dice - otro sitio

5 160 paseándolo yo ninguno familia que sea - dice - paseándolo yo ninguno veo familia - dice

6 ho - a - o - p e - y ho p e y 67: lo mismo: paseándolo

7 126 khé - ni - a - me - e (i) l'jónu f'j

8 138 120 138 llorándolo yo - dice - ninguno yo ver que...soy yo, paseándolo ningún un parte lo que sea sitio, un pueblo. Paseándolo yo, ninguno veo familia, llorándolo yo, paseándolo - dice ella

9 152 lo mismo: llorándolo

10 160 quei: soy yo que hago así

11 138 138 138 ninguno familia lo veo

12 152 160 132 que: algunD sitio ninguno familia lo veo

13 160 paseándolo en ése sitio

14 138 176 138 /sa/soy paseándolo ningún parte que sea familia, llorándolo, me quedo yo - dice ella

15 160 184 15-16: llorándolo yo, quedo llorándolo, yo digo así - dice ella, quei: yo soy...yo soy paseadora - quei: ven ningún pueblo, ningún familia, llorándolo quedo yo - dice ella - digo yo - dice

16 160 p - a - u - s - e - em t - y - y p - a - u - s - e - em t - y - y

A kottához négy fajta szöveg társul. A kottasor alatt, a nemzetközi átírás szabványában az áll, amit én a lejegyzéskor hallani véltem, s ami így az énekelt szöveg lenne. Mellette vékony

betűkkel, ugyancsak a szabvány szerint, ahogyan a tolmácsunk a piaró szöveget a maga nyelvén a köznyelven értelmezte. (The Principles of the International Phonetic Association. Paris, 1949/1970). A jobboldali oszlopba Jesus Caballero spanyol nyelvű értelmezését gépeltem. Lejjebb közlöm az első 16 spanyol sor magyar párhuzamát. A négy szöveg négy munkafázisban készült: Jesus meghallgatott egy énekelt sort, és elmondta a köznyelvi piaró változatot, s így mentiünk végig az összes dallamsoron. Utána előről kezdtük a meghallgatást, és ismét soronként a spanyol értelmezést mondta. A szöveg áttétele az énekelt piaró szövegből a spanyol nyelvűbe úgyiszlóván megoldhatatlan feladat, mert a dallamsor és a szöveg mondattani szerkezete egyáltalában nem esik egybe. A magyar fordítás is mutatja, hogy hogyan megy vissza Jesus néha két három sorral, hogy összefoglalja a szöveget. Néhány helyen zárójelben én is tettem megjegyzést.

A magyar szöveg, ahogyan Jesus soronként értelmezte:

Tehát – „(én) vagyok”/„(én)vagyok” – mondja újra-/„(én) vagyok és nincsen családom” – mondja (a nő)/tehát – „egyáltalán semmilyen családom nincsen” – mondja – „más hely(-re)/vándorolva (mert) nincsen családom aki figyelmeztet” – mondja – „vándorolva soha nem látok családot” – mondja –/„ugyanaz „csingerálva”/– „sírdogálok” – mondja – „senki sincs aki... vándorló vagyok én, nincsen egy rész, ami lenne egy hely, egy telep, vándorló én, soha nem látok családot, sírdogálok, vándorolok” – mondja(a nő) –/tehát – „én vagyok, aki így csinálja (él)?”/„nem látok egy családot sem”/tehát – „semmilyen helyen nincsen családom, akit láthatnék”/„vándorolom ezeket a helyeket”/„sétáló vagyok, és nincsen hely, ahol családot látnék, sírdogálok, nem nyugszom meg” – mondja (a nő) –/„sírok, állandóan sírok, és így beszélek” – mondja(a nő) – „tehát – nem látok egy helyet, semmiféle családot, állandóan csak sírok” – mondja (a nő) – „mondom” – mondja./

Joaquin elbeszélése

Primero: Salimos, salimos pasear para alá (p'allá), por fuera, por... Entonces ella se „piscureó” de Paria a Coromoto anoche, se „piscureó” y se vino hasta Coromoto a la casa, a pié, que ella estaba bravo conmigo, ella estuvo sin comer dos, tres días. Entoces yo le dije... ¿porque tu no comes? Entonces me dijo, que ella me dijo que, yo no volviera con ella, entonces ella se „calento”.

No estuvo en la casa cuando volvi por segunda vez. Entonces le dije, que fue eso, entonces dijo que fue eso que tanto que yo... lo he dicho.

Ella me dijo que yo había regañado, era... entonces ella misma se ponía que sea bravar, ni comía, no hacia caso; entonces ella le ha ahogado a su hija. Ella se ahogó a su hija. Ella se ahogó a su hija porque ella dice que ella tenía una hijita mía que yo era un, no se, un hombre bravo, entonces ella no quería estar con él, conmigo, entonces la niña se la ahogo para que yo no volviera con ella. Entonces ella dijo que la niña se murió con... gripa.

Embustera ella porque ella misma le ahogó. Entonces ella quería tomar „barnaco”, murieron mientras que yo no estaba con ella. Estuve por allá por fuera trabajando con cartógrafos. Cartografía. Entonces cuando llegué allá, me contaron que la hija mía, que había muerto, entonces eso era que lo ahogó ella misma. Porque ella estaba mintiendo (en) la engañaba, porque ella creyera que se murió.

Először is: Indulunk, indulunk járkalni elfelé, el-kifelé el... Nohát, ő(nő) aztán elrohant Pariatól a Coromotohoz éjszaka, megjött Coromotohoz gyalog, merthogy velem komisz volt, 2-3 napig nem evett. Nohát, mondtam neki: Miért nem eszel? Erre azt mondta(nő), hát azt mondta nekem, hogy nem törődöm vele, hát „dühbe gurult”.

Már másodszor is nem volt otthon amikor hazamentem. Akkor mondtam neki, hogy volt ez, nohát mondtam, hogy én nagyon... ezt mondtam.

Mondta(nő) nekem, hogy én megszidtam, volt... akkor hát ő maga elhatározta, hogy ő majd megmutatja, nem eszik, nem lesz velem házas és akkor megölte volt a leányát. Vízbe ölte a lányát. Megölte a lányát, mert azt mondta, hogy neki az én lányom volt, hogy én voltam, nem tudom, durva ember, tehát ő nem kíván vele(férfi) lenni, velem, úgyhát a leánykát megölte, azért hogy ne menjek vissza hozzá, Akkor hát azt mondta hogy a leány meghalt... influenzában.

Hazug nőszemély, mert maga ölte meg. Aztán „barnaco”-t akart enni, meghaltak miközben nem voltam otthon. Én el voltam arra fel dolgozni a kartográfusokkal. Kartográfia. Tehát amikor oda érkeztem elmondták, hogy a lányom aki meghalt, tehát ő volt(eso férfi) aki azt(semleges) maga(nő) megölte. Mert ő(nő) kitervelte a megtévesztést, mert eljátszotta („beadta”), hogy meghalt.

Entonces mi madre, mi mamá, me contó, me contó cuando, cuando yo me fui a... me dió, la hija tuya se la ahogó a ella misma, para decirte que ella se murió (murió) ti hija, entonces ella se fué a enterrar ella sola, y lo fué a enterrar.

Alla se vino, estuvo en la casa de tu hijó, ella se lo recogió todos sus vestidos. Entonces mi mamá le dice que, ¿porque tos eso así? Entonces ella no contestó, volvió a estar... ahí. Se quedo cuando llegé de allá, le pregunté ¿adonde está ella? Me dijeron que ella estaba donde su hermana, era embustera, ella también, para que yo creyera. Entonces, le dije si ella no quiere estar conmigo, podría decir, podría decir que supe que ella mató a su hija. Que ella estaba brava desde el tiempo que estaba brava, entonces le pregunté ¿como se murió la hijita? Le dije, no ella se murió así bien, porque se la que no pudo respirar se le, se mamó... y no pudo respirarse bien. Entonces se murió.

Mi mama le preguntó ¿como se murió esa niñita? Ella dió, ella se murió de vana con fiebre. Mi mama estaba preguntando como dos veces, entonces, ella no contestaba a ella, estaba brava con ella también. Entonces, dijeron que esperaron mi. Entonces, esperaron, me preguntó ¿como tu supiste, como se me murió la hijita tuya? Me dió que no sé. Después cuando ella se fui esta vez, ahora, después que se fue para Cuao, esta vez me dijeron, no la hija se le ahogó a ella misma, dijeron, no lo que...

Segundo: Yo fui por Cuao con la gente da Malariología con los directé alá, estuvimos dos noches, dormimos, entonces alla me perseguía, ella vino atrás de mí, yo le dije no venga conmigo porque yo no soy el que viene a buscar la mujer.

Ella me dice que yo estoy robando una mujer. Yo dije: Tuvimos una noche, caño, por ahí con (que por los caminos(?)). La pregunté, ahí se lo pregunté ¿ella había dejado su marido antes, también por (ahora)? ¿por mí?, ¿por si misma ella?

Le pregunté ¿como tu los dejas te al marido? Que tu tuviste, que tu estuvo antes cont(s)igo. Ella me dió, no, a ello dejó porque mi mamá no quería a él. Le dije, el mismo contesté: Si ella no quiere a mi que va a hacer.

Tu volverás donde tu mamá, le dice, no, yo no me vuelvo con ella, que mi mamá es brava, que yo no quiero estar con ella - dió.

Yo le dije, entonces, vamos donde mi mamá porque tu tienes que hablar con... Yo tengo que decirle a mi mamá porque me vino una muchacha, porque me siguió. Si mi mamá lo preguntó ¿como tu viniste? Tu mamá te mandó, tu tío te mandó, tu hermano te le mandó - decía. Ella dió que no, que ella se vino por su cuenta, entonces, le dije yo: Si es por su cuenta, por donde tu ibas a estar, cuando si no (fuera = hubiera) venido.

Azután a mamám, az én anyukám elmesélte nekem amikor el voltam afelé... mondta: A lányodat ömaga ölte meg, miközben neked azt mondta, hogy meghalt. Ömaga temette el őt(nő) és így el lett temetve.

Odajött, ott volt a fiad házában, oda zárta mind a ruhádat. Tehát a mamám megkérdezte őt: Miért csinálod ezt? Nohát, ő(nő) nem válaszolt visszajött, hogy legyen... itt. Várok amíg visszajött onnan, megkérdezem: Honnan van(nő)? (hol volt) Azt mondta nekem, hogy ott volt, ahol a nővére, Hazudott, ő(nő) szintén, hogy én meg elhiggyem. Nohát, mondtam neki, ha nem akar velem lenni, próbálja elmondani, próbálja elmondani, hogy tudta, hogy ölte meg a lányát. Hogy durva volt attól kezdve, hogy dühös volt, nohát megkérdeztem: Hogyan ölte meg a lánykát? Mondtam neki, nem szépen halt meg, mert nem tudott lélegzeni, szopni... és nem tudott jól lélegzeni. Úgyhogy meghalt.

A mamám kérdezte tőle: Hogyan halt meg a leánya? Azt mondta lázas betegségben halt meg. Úgyhogy a mamám másodszor is kérdezte, nohát nem válaszolt, vele is durva volt.

Nohát az mondták, hogy megvárnak engem. Nohát megvártak, megkérdeztem: Te hogyan tudtad, hogyan halt meg a lányocskád? Mondta nekem, hogy nem tudja. Azután, amikor elment ez alkalommal, most, miután elment a Cuao-ra, ekkor mondta nekem, nem ölte meg a lányt, ömaga, azt mondta, hogy nem...

Másodszor: A Cuao-hoz mentem, a malariológia embereit vezettem arrafele, két éjszakát voltunk ott, aludtunk, ő meg követett oda, odafel jött hozzám, mondtam neki ne jöjjön velem, mert én nem vagyok, aki asszony után jár.

Azt mondja nekem, hogy asszonyt megyek rabolni. Mondtam neki: Egy éjszakánk volt a pataknál, akivel úton (voltunk?). Kérdezte(nő), ott megkérdezte: Ő(nő) is elhagyta mostanra a férjét? Értem? Ömaga?

Kérdeztem őt: Hogyan hagyta el a férjedet? Hogy volt, hogy azelőtt vele voltál? Azt mondta(nő): Nem, azért hagyott el, mert a mamám nem akarta őt. Mondtam neki, ugyanazt válaszolta: Ő nem akar hozzám (jönni), hogy menjen és dolgozzon.

Visszamegy ahol a mamád van, mondja neki(?), nem, nem megyek vissza hozzá. Mert az én anyám durva, hogy én nem akarok vele lenni - mondta.

Mondtam neki, tehát, menjünk ahol az én anyám van, mert neked beszélned kell vele... Meg kell mondanom a mamámnak, mert jött hozzám egy leány, mert követett engem. Így aztán a mamám megkérdezte: Hogyan jöttél? A mamád küldött, a nagybácsid küldött, a testvéred küldött - mondta. Azt mondta(nő), hogy nem, a saját számlájára jött, nohát mondtam neki(férfi), ha ez a saját akaratodból van, ahonnan eljöttél, hogy itt legyél amikor is nem voltál eljövendő(?).

Si tu venías conmigo, le dijé, yo... yo quiero estar contigo, para siempre, yo le dijé: Yo creo que tu no vas a estar conmigo siempre, porque... tu era una mujer...

Me contaron que antes era, que tu, pasado era, que tu estuviste con el Sr... Que estuviste, que eslewas con el antes. Entonces, por ahí, estaba un hombre que (yo) él no le gusta, que yo esté con ella, con esa mujer que se...

Entonces, a él no le gusta, pero él tiene dos mujeres, pero él no quiere que yo esté con ella. Pero él dice que ella ser floja, que no trabaja, en cambio ella no trabajadora tampoco, ella no trabaja, ella quiere estar en la casa sola sin hacer nada, pero come y duerme, pero ella quiere que yo vaya a trabajar. Yo solo pague gana para ella también. Si no está bien, esta mal.

Entonces le dijé, que mi mamá le dijó, tu tienes que trabajar como trabaja el mismo. Ella dijó: No! Yo no trabajo sino que tiene que trabajar el mismo, que gane para mí, le dijó. Entonces mi mamá estaba enferma. Mi mamá le mandaba a buscar todo el día, que saliera para afuera a trabajar pa' comer. Ella no quería trabajar se... e llorar, tanto floja que tiene ella.

Ha te velem jöttél volna, mondtam neki, én... én veled akarok lenni mindig, azt mondtam neki: Azt hiszem te nem azért jöttél, hogy velem légy mindig, mert... te az asszonya voltál...

Azt válaszolta, hogy azelőtt volt, amikor te, régen, amikor te... úrral voltál. Amikor voltál, amikor lennél vele azelőtt. Nohát, ott volt egy férfi akit (én), aki neki nem tetszett, hogy én vele(nő) voltam, ezzel a nővel, aki...

Nohát, nem szeretete őt(férfi) de neki két felesége volt, de nem akarta, hogy én legyen vele(nő). De ő(férfi) azt mondja, hogy ő(nő) lusta, hogy nem dolgozik, ellenben ő(nő) egyáltalában nem dolgoz, nem dolgozik, a házban szeret egyedül lenni anélkül, hogy valamit csinálna, hanem eszik és alszik, de azt akarja, hogy én menjek dolgozni. Egyedül én tegyek a kedvére. Ha nincsen jól, akkor az rossz. Nohát, mondtam neki, hogy a mamám megmondta neked, hogy dolgoznod kell, ahogyan ő maga(férfi) dolgozik. Ő(nő) azt mondta: Nem! Nem dolgozom, mert neki magának kell dolgoznia, hogy eltartsa engem, mondta neki. Nohát, a mamám megbetegedett. A mamám minden nap üzent nekik, hogy menjen el és dolgozzon, hogy legyen mit enni. Ő(nő) nem akarta dolgozni hanem... siránkozott, nagyon lusta volt, mert olyan volt.

Úton a látóhatár felé

Szemünk a távolba mereng. Magasban állunk. A nap szinte kénytelenül szórja ránk sugarait, vakít a messzeség. Mégis, Ő mintha látná, igen, látja. Én csak nézelődöm. A pirosló muskátlik fölött enyhén remegő keze messze előre mutat. Látok ott temérdek háztetőt egymásba kapaszkodva, utakat, magas betonházakat, még messzebb zöld fákat. De mintha Ő nem ezt látná.

Szeme összeszűkül, homlokára mély barázdát von a gondolat. Ő látja, érzi, átéli azt a valamit – és e pillanatban mintha csak a teste lenne itt, s Ő már képzeletben maga mögött hagyja a hús-vér emberek világát. Felülemelkedik a világon, de sosem az embereken. Olyan érzés ez, mint amikor élete történeteit meséli. Mindegy, hogy a piaroákról, a világ múzeumainak gyűjteményeiről vagy Eizenstein „Páncélosának” lépcső-jelenetéről beszél, olyan, mintha onnan, közülük szólna. És az, hogy magával együtt repít oda, vagy őket hozza ide, szinte teljesen mindegy, hisz észrevétlen könnyedséggel teszi átélhetővé mindazt, amit Ő látott. Mert az a fontos, hogy mindenki láthassa.

Felém fordul:

– Nézze, ott a tizemeletesek mögött, a domb előtt, látja azt a területet? Ott van a tenger! Látja? – szeme ragyogva nézi a vizet.

– Látom – szememben visszarágyog a milliónyi vízcsepp.

– Hallja a hullámokat? – fülében a tenger morajlása.

– Hallom – fülemben visszamorajlik a tenger.

– Ez Barcelona! Remek a kilátás! – nevet önfeledten. Rálátunk innen a tengerre! – mondja ezt olyan életteli tekintettel, mintha az egész világra rálátna most, amely tele van vágyakkal, apró csodákkal, és nincs az a lehetetlen, ami megállítaná, hogy azonnal át ne repüljön az óceán felett, hogy Marcossal, az indián baráttal találkozhasson. Nincsenek lehetetlen távolságok. Felfoghatatlan távolságok vannak.

A virágos terasz mediterrán hangulatában beszélgetünk. Van úgy, hogy alig halljuk egymást, alattunk nagy zajjal robognak el a motorcsónakok. Egyszer az egyik irányba, másszor a másikba. Tíz percenként, mint ahogy az 53-as buszok kapaszkodnak fel a hegyre a Sasadi úton. Mintha. De mi Barcelonában.

2004 nyarán.

Egy autentikus út a Szent Hegyre

Boglár Lajos betegségének elhatalmasodása, majd bekövetkezett halála okán fogtam tollat, hogy gondolataimat az antropológiáról, az Ő személye és munkássága előtti tisztelgésem jeléül papírra vessem.

Az elmékedés azt feltételezi, hogy ismerjük gondolkodásunk tárgyát. Sol Tax azt mondja, „az antropológia az, amit az antropológusok csinálnak”. Nem sokan lennének elégedettek ezzel a definícióval, hiszen ezt bármely szakterület művelői elmondhatnák a sajátjukról. Az antropológiát az „ember tudományával” azonosítani pedig eléggé nagyképű lenne. Különböző régi és új tudományágak, amelyek szintén az emberi jelenségnek, keze alkotásainak, az emberek közötti viszonyoknak szentelik kutakodásaikat, vitathatnák el a jogot arra, hogy őket nevezzék az „ember tudományának”. Arturo Warman azt mondja, hogy antropológia sok minden lehet, következésképpen a definíciók és vélekedések is számosak. Nos, konkrétan mivel is foglalkoznak az antropológusok?

Mi, antropológusok más szakmák művelőinél gyakrabban szembesülünk komoly előítéletekkel és téves elképzelésekkel tudományos tevékenységünket illetően. Ezek nem csupán vulgáris elképzelésekből táplálkoznak, hanem az antropológia gyakorta akadémiai körökben is csontokkal, régiségekkel, piramisokkal és vademberekkel kapcsolatos szabad asszociációkat ébreszt.

Igazából egyesek úgy vélik, hogy az antropológiai tanulmányok tárgyai azok a társadalmak, amelyeket először „vad”, majd „primitív”, később „archaikus” vagy „tradicionális” jelzővel illették. Miközben a szociológia tanulmányozza a flaszter- és fridzsidertársadalmat, ez a meghatározás nem sokat segít, hiszen a megismerés anyaga egy és ugyanaz, pusztán a vonatkozási keret változik, amelyet a társadalmak fejlődésének adott foka határoz meg. Honnan származik ez az elképzelés?

A XIX. század közepe táján Európa az átalakulás kellős közepén volt. Úgy hitte, a nemzeti akaratban felfedezte a történetiség új értelmét. A gyarmatokon eltörölték a rabszolgaságot. Néprajzi társaságok alakultak Párizsban és Londonban. Megkezdődött Afrika belsejének felosztása. Expedíciók indultak útnak Afrikát feltárni a tudomány, a „civilizáció”, a nemzetközi (európai) kereskedelem és természetesen az ipar számára. A felfedező a „civilizáció” képviselőinek tekintették magukat.

Az antropológia, mint akadémiai tudomány születése a viktoriánus korszakra esik, amikor az európai imperializmus fénykorát élte. A „viktoriánus szellem” a centrum birodalmi világlátásának megnyilvánulása. Berque mondja, hogy akkoriban a tudományos kíváncsiság számára „a vallás babonává alakul, a jog szokássá, a művészet pedig folklórrá”. Az utolsó „ismeretlen földeket”, „meghódítandó földeknek” tekintették. Számos gazdagság várt kiaknázásra, használatra és értékesülésre. Ennyiben az ott lakók az emberrel foglalkozó tudományok tárgyai, akiket tanulmányozni és osztályozni kell mielőtt civilizálják őket. Ma az antropológia központja az Amerikai Egyesült Államokban van.

Az antropológiai hagyomány a fehér ember afrikai terjeszkedésének „tudományos” segédleteként született. Információkkal szolgált más kultúrákról, kielégítőbbé, kevésbé konfliktusossá és jövedelmezőbbé téve az alávetés viszonyait. Felfogása, közelítése és céljai ennyiben a nyugati kultúrkörben gyökereznek. Mindez persze nem azt jelenti, hogy az antropológia egyedüli teendője az imperializmus mechanikus szolgálata, hanem azt, hogy az antropológus

tevékenysége annak a szolgálatnak a keretei között mozog, amihez csatlakozhat, vagy ami ellen harcolhat.

Az első antropológiai tanulmányok tárgya a bennszülöttek „tudományos gyarmatosítását” megelőző létezési viszonyainak leírása volt, még mielőtt azokat szétrombolták volna, vagy inkább a gyarmatosítás kialakította létezési viszonyoknak a leírása volt, tanulmányozva ezen keresztül a „társadalmi változást” és az „akkulturációt”. Ezidőtájt a történeti, a mitológiai, a szociológiai és a sajátosan antropológiai elemzések nem sokban különböztek egymástól. Csak az első, terepen végzett kutatások tették az antropológiát autonóm tudományos gyakorlattá.

Az antropológia tehát a XIX. században kialakult akadémiai tudomány, amely ezoterikus szókészletével vívott ki magának bizonyos elismertséget. Ezen túl, az emberi jelenség felfogásának módja is. Elsődleges fogalmai a rendszerezés, az objektív megismerés és a kultúra. Ezek a fogalmak korlátozott jelentéstartalommal bírnak, az úgynevezett nyugati kultúra hozta őket létre, és e civilizáció expanzionista jellegéből származtatott szükségleteknek alávetettek. Gerard Leclercq mondja, hogy csak a XX. század végén kezd a kolonializmus úgy tűnni az antropológusok számára, mint aminek köze van az ő tudományukhoz. Jelzi, hogy az antropológia kolonialista vonása csak a harmadik világ dekolonizációjával tűnt elő.

Egyesek azon a véleményen vannak, hogy az antropológusok a társadalmi valóságot tanulmányozzák. Azt mondják, a társadalmi valóság annyira egyedi, dinamikus, változatos és telített a bonyolult felfogható elemek végtelen sokaságával, hogy nem lehet általános törvényeket alkotni a társadalmi jelenségek fejlődésének magyarázatára. Ha a társadalomtudományok nem lennének képesek általános törvényeket alkotni, nem bírnák a tudomány rangját. Eli de Gortari szerint a tudomány az univerzum objektív és racionális magyarázatát keresi, és az emberi társadalom ennek az univerzumnak egy szegmense.

Gazdag és összetett jellege ellenére, egyes kutatók ragaszkodnak ahhoz, hogy az antropológia vizsgálatának tárgya a kultúra. A kultúra fogalmának számtalan meghatározása van. Egyesek nagyon leszűkítők, míg mások túlságosan is tágak. Ezen kívül a jelenségek nagy változatosságát fogja át, olyan területeket, amelyek más társadalomtudományok vizsgálatának is tárgyai. A kulturális és társadalmi faktorok között kölcsönös függőség létezik, ahogyan a különféle társadalomtudományok közötti határok is elmosódnak, noha közülük egyesek őriznek bizonyos autonómiát.

Palerm arra a következtetésre jut, hogy az „antropológia a kultúra fejlődésének tanulmányozása”. De melyek az úgynevezett kultúra alapvető vonásai? Az antropológusok vizsgálódásaik tárgyának meghatározásakor különböznek a kultúra fogalmának kiterjesztését és elméleti orientációjukat illetően. Gordon Childe mondja, hogy „a kultúra azonos a társadalmi örökséggel”, és azon dolgok összességéből áll, amelyeket az emberek a társadalom tagjaiként hoztak létre, azaz egy nem biológiai úton átadott örökség. Leslie White jelzi, hogy „a kultúra: szuprabiológiai vagy extraszomatikus tevékenységek egy fajtája által létrehozott”. Kluckhohn kultúra alatt „a környezetnek az ember alkotta részét” érti.

Tylor, akit az evolucionizmus képviselőjeként tarthatunk számon, a XIX. századi társadalomtudományban elsőként fogalmazta meg a modern definíciókhoz közelítően a kultúra fogalmának meghatározását. A történelem és a kultúra evolúciója érdekelt, mert meg akarta érteni azt a folyamatot, amely megváltoztatja a kultúrákat, és lehetővé teszi a jelen megismerését. Jelzi, hogy „a kultúra vagy civilizáció, a legszélesebb néprajzi értelemben egy olyan komplexitást határoz meg, amely egyszerre foglalja magába a tudományokat, a hiedelmeket, a művészeteket, a morált, a törvényeket, a szokásokat, valamint egyéb beidegződéseket és elsajátított képességeket, amelyeket az ember a társadalom tagjaként elsajátít”. Ez a meghatározás túlbecsüli az alany szerepét, és a kultúra egy kissé anyagi felfogásán alapul. A készségek és szokások csaknem mindig jeleznek egy technológiai megkülönböztetést, amelyet Tylor ki akart emelni az ember és alkotásai megkülönböztetésére az állatoktól és azok műveitől. Az evolucionista ellenes antropológusok kritizálták Tylort összehasonlító módszertana miatt, amely a kultúrák múltbeli állapotára azok jelen viszonyaiból kiindulva következtetett vissza, és

bizonyos aktuális jelenségeket a múlt továbbéléseként magyarázott. A kulturális változásokról szóló elméletét szintén számos kritika érte.

Goodenough ama dolgokként határozza meg a kultúrát, amelyeket „ismernünk” vagy „hinnünk” szükséges ahhoz, hogy olyan módon működjünk, amely a társadalom iskolázott köréhez tartozók számára elfogadható. Ezért tanulmányozza a kultúra, a nyelvhasználat és a társadalom kapcsolatait az etnológia fényében.

Morgan kapcsolatba igyekezett hozni a technológiát, a rokonsági rendszereket, a rokonsági viszonyok terminológiáját, a házassági formákat és a politikai szerveződést annak érdekében, hogy az így előálló összetettséget totalitásként tanulmányozhassa. A XX. század során különféle antropológusok ezt a mindent átfogó kultúra-definíciót szűkítették.

Boas az antropológiai vizsgálódás elsődleges tárgyaként az egyének mentális állapotait tünteti fel. Nem tagadva a társadalom történeti elemzésének szükségességét, azt állítja, hogy a történelem nem alkalmas annak magyarázatára, hogy az egyén milyen módon létezik egy intézménynek alávetetten. Úgy definiálja a kultúrát, mint „egy közösség társadalmi szokásainak összes megnyilvánulását, az egyén viszonyait annak a csoportnak a szokásai által meghatározottan, amelyben él, és az emberi tevékenység termékeit, ahogyan azok, az említett szokások által meghatározottként tekinthetők”. Boasnak a történelmet, a társadalmi törvényeket, a vizsgálódás módszerét és területét illető álláspontja épp ellentétbe volt Morganénak vagy Tylorénak, akiknek az érdeklődése az evolúció mint folyamat, valamint az egyetemes törvények és az univerzális normák felé fordult. Talán mert Morgan munkásságát Marx és Engels is elfogadta és később a szovjet társadalomtudomány is részévé tette, a kultúra fogalma ezzel ellentétben fejlődött az Amerikai Egyesült Államokban, és Morgan helyett Boas volt az, akire erősebb a kulturális antropológia megalapítójaként tekintettek.

Boas tanítványai megkülönböztették az említett normák természetének működését. Innen ered a kulturális antropológia két iskolája, közülük az egyik a kultúrával és a személyiséggel, míg a másik a kulturális rendszerek formális elemzésével foglalkozott. Ruth Benedict modelljei elsősorban a pszichikai állapotokkal foglalkoznak. Benedict közelítése legnagyobbbról nem vesz tudomást a történelemtől, és Boas álláspontját követi a kultúra összetettsége és a társadalmi törvények vonatkozásában. Kroeber képviseli a másik iskolát. Számára a kultúra „a motorikus reakciók nagyobb része, a szokások, a technikák, ideák, valamint tanult és átadott értékek, illetve az általuk kiprovokált viselkedés. A kultúra az ember speciális és kizárólagos terméke, az a minőség, ami megkülönbözteti őt a kozmoszban. A kultúra egyszerre az ember, mint társadalmi lény által létrehozott dolgok totalitása, és egy óriási erő, amely minden emberi lényre hatást gyakorol társadalmi és egyéni értelemben is”.

Marx *A Tőke* című munkájában mondja: „egy pók olyan műveleteket valósít meg, amelyek hasonlatosak a takácséhoz, míg egy méh kasépitő ügyessége sok építész megsejtenit. De ami megkülönbözteti a legrosszabb építész a legügyesebb méhtől az az, hogy az építész képzeletében már az előtt felépíti a művét, mint hogy azt a valóságban létrehozná”. Kroeber és Kluckhohn nem állnak távol ettől a nézőponttól, amikor azt mondják, hogy a kultúra egy absztrakció és egy nem valós viselkedés. Marx a struktúrát az építés elméjébe helyezi, míg Kroeber a szuperorganikus szférájában leli meg, ahonnan az behatol a különféle egyének elméjébe. Talán az elvonatkoztatás e formájának homályossága teszi Kroebert a kritika által annyira sebezhetővé.

Margaret Mead szerint „az emberi kultúrák az egyének közötti, az egyénen belüli, illetve az egyének és a nem emberi környezet közötti kommunikáció történetileg mintázott rendszereiként foghatók fel”. Definíciója arra a pillanatra datálódik, amikor az antropológia elkezdte az egyént társadalmi beágyazottságában szemlélni, mint olyat, aki meghatározott társadalmi textúrához tartozik, és az egyének közötti kommunikáció jelenségeire is elkezdett rávilágítani.

Radcliffe-Brown munkáiban kiemelten tanulmányozta a társadalmi szerkezetet és a társadalmi viszonyokat, és az antropológiai tudományok vizsgálatának tárgyaivá tette ezeket a kategóriákat. Ez eltüntetni látszik a határokat a szociológia és az antropológia között. Ebben leli

magyarázatát, hogy Evans-Pritchard az antropológiát a „primitív csoportok szociológiájaként” fogja fel.

Különféle antropológusok ragaszkodnak a kultúra és a társadalom közötti különbség jelzéséhez. Azt mondják, a társadalmak folyamatosan létező emberi csoportosulások, amelyeknek életmódja meghatározott, és ez az életmód a kultúrában fejeződik ki, amely nem más, mint azoknak az intézményeknek az együttese, amelyeknek köszönhetően az emberi lények együtt élnek. Az emberi lényeknek ezek a csoportosulásai nem elvont entitások vagy üres keretek, amelyekben az emberek és kultúráik elhelyezkednek. A társadalmak az ember művei, és ennyiben kulturális alkotások. Amikor azt mondjuk, hogy vannak társadalmi tényezők, amelyek beleavatkoznak az emberi élet jelenségeibe, azoknak az elemeknek az intervencióját jelezzük, amelyek az embercsoportokból és az általuk létrehozott intézményekből erednek. Steward ezzel kapcsolatban arról ír, hogy „a kultúra nem létezik társadalom nélkül, és a társadalomnak nincsenek olyan normái vagy funkciói, amelyek ne a kultúra által lennének meghatározottak. Kultúra és társadalom egymástól különböző, de egymást kiegészítő fogalmak”.

Az antropológiát a kultúra tudományaként is meg lehet jelölni, hiszen azt tanulmányozza, kutatva a kultúrák sokrétegeúségét és jellemzőiket; vizsgálja a kultúra időbeni és térbeni változásait; ez az a tudomány, amely azért hasonlít össze kultúrákat, hogy megtudja, mi a kultúra.

Kultúra lenne általában az embereknek, mint társadalmi entitásoknak bármely alkotása. A kultúra olyan meghatározott folyamatokból kiindulva születik és fejlődik, amelyek formát adnak a társadalomnak; strukturált totalitás, rendszert alkot. Olyan intézmények formálják, mint a vallás, a rokoni viszonyok, a technológia és a művészet. Folyamatos átalakulásban és változásban van. Átadható és tanulható. Az adott társadalmi kontextus adaptációjának eszköze, és kifejeződései megkönnyítik, vagy megnehezítik az emberi készségek haladó gyakorlását.

Miért van kultúra? Marx szerint a kulcs az anyagi javak termelése, amely a gazdasági infrastruktúra kialakításával meghatározza a társadalmi és kulturális fejlődést. Engels kifejti, hogy „a termelés, és vele a termékcseré alkotják minden társadalmi rend alapját”. Marx sohasem állította, hogy a gazdaság mindent mechanikusan determinálna. A modern kapitalizmus vagy Haiti gazdaságának elemzése elégtelen Picasso egy művének, vagy a woodoo megszállottjai szerepének magyarázatához. De megerősíthető, hogy a kortárs művészet történetileg felel meg egy olyan társadalomnak, amelyben a kapitalizmus termelési viszonyai uralkodnak, és egy meghatározott ideologikus-vallási fogalom fejeződik ki egy sor woodoo-kultuszban.

A gazdasági alapon emelkedő felépítmény az, ahol a politikai, jogi, filozófiai, vallási és egyéb kultuszintézmények találhatók, mindannyian a gazdasági szükségletek alapján befolyásolva egymást. Noha ezek az intézmények a gazdasági alaphoz kötöttek, viszonylagos autonómiával bírnak, és a globális kultúra rendszerének alrendszeriként, e szerkezet elemeiként jelennek meg. Ennek megfelelően a mágia és a vallás ideológiai alrendszerek, amelyek sajátos szerepet játszanak a különféle társadalmakban, belső fejlődéstörvényekkel bírnak, és valamilyen módon tükrözik azoknak a társadalomnak a fejlődését, amelyben megmutatkoznak.

A kultúra tanulmányozásának megkönnyítésére az antropológia kereste legkisebb egységet, és ezt a kulturális jegyekben lelte meg. Az egymással kapcsolatban álló kulturális vonások összessége adja a kulturális összetettséget. Sok kutató kereste a különféle kulturális vonások diffúzióját annak érdekében, hogy bizonyos területek történetét rekonstruálja, hipotetikus kulturális kapcsolatokat alkotva újra más, hasonló területeken jelen lévő kulturális komplexitásokat véve alapul. Clark Wissler és Alfred Kroeber ebben a felfogásban vázolta a kulturális térség fogalmát, amely egy sor kulturális komplexitással jellemzett földrajzi régiót takar. Minden ember által alkotott dolgot kulturális vonásként tekintettek, az egyszerű szerszámtól a bonyolult ezoterikus rítusrendszerekig. E vonások formális aspektusa túlzott jelentőségre tett szert. Franz Boas jelezte munkáiban, hogy egy kulturális vonást, vagy komplexitást saját kontextusában szükséges magyarázni.

Singer megjegyezte, hogy léteznek hasonlóságok a kulturális minta elméletei között, egyfelől amint azok az Amerikai Egyesült Államokban fejlődtek, és másfelől a strukturális integráció felfogásában Nagy-Britanniában, de ennek ellenére a kultúra fogalmáról a brit antropológus-társadalom általában nem vett tudomást. A lengyel emigráns Bronisław Malinowski volt ama kevés antropológusok egyike Nagy-Britanniában, aki megkísérelte megalkotni a kultúra módszertani definícióját, és saját elméletet javasolt. Az elsők között definiálta az antropológia új feltételeit kortárs értelemben. Követőjeként számos kutató tette magáévá a távol, elszakítottan, a „vadak” között hosszan elidőzve végzett munka módszerét. Noha legfontosabb terepmunkáját Új-Guineában és Északnyugat-Melanéziában végezte, rövidebb időszakokat töltött egyes ausztrál törzsekkel, az arizonai hopikkal, a kelet-afrikai bembákkal és chaggákkal, valamint a mexikói zapotékokkal is.

A viktoriánusok számára az antropológia a korábbi társadalmi formák tanulmányozását jelentette azon a módon, ahogyan azok a modern világba integrálódtak. Malinowski számára „az antropológia a távoli népek különös szokásai és hiedelmei iránti, valójában a tudományost megelőző érdeklődésként kezdődik, és ebben az értelemben oly vén, mint a történelem atyja”. Úgy tekinti, hogy a korábbi antropológia „amennyiben az a kizsákmányoló és a kormány teoretikusa együttműködésének gyümölcse, úgy inadekvát és nem autentikus”. Meggyőződése, hogy a társadalom megértése érdekében az antropológus „szükséges, hogy elmenjen vidékre, lássa a bennszülötteket földjeiken, a tengerparton, az őserdőben dolgozni; együtt kell hajóznia velük távoli homokpadok és különös törzsek felé; meg kell figyelnie őket halászat, vadászat közben és akkor, amikor ceremóniális tengeri expedíciók vesznek részt. Az információnak a maga teljességében, a bennszülöttek életének a kutató általi megfigyelésén keresztül kell érkeznie, nem pedig megbízhatatlan informátorokkal folytatott beszélgetések során csepegtetve.” Az antropológiai terepmunka a szabad levegőn, szemben a szövebeszédekből kiragadott adatok összeférelésével, nehéz feladat, de igen nagy jelentőségű.

Malinowski számára – Marx és Émile Durkheim által befolyásoltan – a fontos az volt, hogy egy kulturális intézmény pontos feladatot valósítson meg egy adott kultúrán belül. Malinowski szerint a kultúra az emberi szükségletekből születik, és azokat kielégüléshez juttatja. Vannak szükségletek és ezekre vannak kulturális válaszok. Vannak „elsődleges” szükségletek, mint a táplálkozás, vagy a szaporodás, vannak „származtatott” szükségletek, mint a nyelv, és vannak „integratív” szükségletek, amelyek képesek egy sor érzést generálni, melyeket egy specifikus kulturális aspektus válaszol meg. Malinowski számára minden intézmény és minden kulturális aspektus teljesíti a kulturális totalitás egy feladatát, ezért nem beszélhet „túlélő” kulturális mozzanatokról.

A szükségleteknek, mint a kultúra generálóinak Malinowski által alkotott elméletét különféle kutatói körök kifogásolták, elsősorban a leegyszerűsítés és a biológiai determinizmus vádjával illették. A legszigorúbb kritikát Lévi-Strausstól kapta. Tulio Altan számára a kulturális karakter helyzetét leíró legadekvátabb séma a problémamegoldás, és nem a szükséglet-válasz. Radcliffe-Brown számára egy meghatározott társadalmi intézmény úgy teljesíti feladatát, hogy hozzájárul annak a totalitásnak a működéséhez, amelynek része.

Mauss a jelenségek között állandó kapcsolatot látott, amelyben megtalálható a magyarázat, míg Malinowski, létjogosultságukat keresve pusztán felteszi a kérdést: mire szolgálnak? Lévi-Strauss szerint abszurd azt mondani, hogy egy társadalomban minden működik. A globális rendszerek a természetben vagy a társadalomban a folyamatos változás és átalakulás állapotában vannak. Valóban vannak intézmények, vélekedések és szokások, amelyek a társadalmon belül funkcióval bírnak, de a társadalmi-kulturális rendszerek átalakulása és annak dinamikája teszi, hogy egy adott pillanatban még volt létjogosultságuk, de egy másikban már diszfunkcionálissá válhatnak. A funkcionalisták elismerik a társadalmi és kulturális változásokat, de csak adott társadalmon belüliként, miközben magát a társadalmat nem fogják fel változóként.

A kulturális intézményeket Lévi-Strauss szerint különféle típusú rendszerek szövedéke alkotja; a rokonsági rendszer egy parancsolási mód, amelynek útján az egyénnel bizonyos szabályokat betartatnak, a társadalmi szervezet az egyének és csoportok irányításának másik

módja, míg a társadalmi rétegződés vagy a politika ezek újabb típusai. Ezek a rendszerek úgy helyezkedhetnek el, hogy mutatják a közöttük lévő kapcsolatokat és interakciókat szinkronikus és diakronikus szinteken.

A strukturalista megközelítés az eseményeken keresztül igyekszik megtalálni a „szerkezeteket”. A társadalmi szervezetet úgy fogják fel, mint kombinálódó rendszerek csoportjait, amelyekben az integrált végpontok korrelációi fontosabbak az alkotóelemek saját jellemzőinél. Jelzi a lehetőségét, hogy korrelációt találhatunk a társadalmi lét különféle rendjei között, és azt állítja, hogy „ugyanúgy, mint a fonémák, a rokoni viszonyok jelentős nélküli elemek, és mint a fonémák, akkor kapnak jelentéstartalmat, ha egy rendszerbe integráltak. A rokoni viszonyok az emberi elmének a szándékolatlan szintjén létrejövő konstrukciói. Noha a valóság másféle rendjéhez tartoznak, a rokoni viszonyok a jelenségeknek ugyanazt a típusát képviselik, mint a nyelvi jelenségek”.

A kultúra elsajátításának folyamata szükséges, ez a társadalmi örökség alapja. Herskovits a kulturális normák és minták elsajátításának és belsővé tételének folyamatát endokulturációnak hívja. Ez a folyamat az emberi lényeknek a kultúrájukhoz történő kondicionálása, modellálása és adaptációja. Egy merev kultúra, amely kevésbé gazdag technikákban, modellekben és követhető mintákban, megnehezíti az alkotói kifejezést, amely sokkal könnyebb egy olyan társadalomban, amelyben a fenti tényezők repertoárja gazdag.

Lévi-Strauss szerint „az antropológus feladata felfedni a korrelációkat különféle típusú vallások és társadalmi szerveződések között... a mítoszok területe, a rítusok és a vallás a legígéretesebb területeknek tűnnek a társadalmi szerkezet vizsgálatában”.

Lucy Mairrel egyetértve, az antropológusokat nem csak azoknak a „dolgoznak a kutatása érdekében, amit az emberek nap mint nap csinálnak, hanem e mindennapi viselkedés mögött az a mód, ahogyan ezek az emberek meg vannak szervezve, a társadalomalkotó forma, és nem pusztán az emberi lények együttese, akik véletlenül a világnak ugyanazon a helyén találhatók”.

Az antropológia az emberről szóló tudományok közül az utolsó volt, ezért asszimilálta azt, amit egyesek már annak előtte elvetettek, és befogadta azt, amit mások megőriztek. Az antropológia a biológiai megközelítést ugyanúgy magába integrálta, mint a társadalmi. Olyan diszciplínák és segédtudományaik kétes egysége, mint az etnohistória, a néprajz, az etnológia, a nyelvészet, a fizikai antropológia, a régészet, a kulturális és szociálintropológia. Ezek a diszciplínák olyan más tudományok területei felé közelítenek, mint a pszichológia, a történelem, a szociológia és az anatómia. Malinowski szerint a kultúra azon tudományos vizsgálati terület, amely az antropológia összes ága számára igazán közös terepet kínál. Az antropológia művelése során számos különféle nemzeti iskola jött létre, amelyek közül kiemelkedik a brit, az észak-amerikai, a francia, melyeknek több mint száz éves gyakorlati tapasztalata jelentős érdeklődésre számot tartó tény- és elméleti anyagot halmozott fel.

A brit gyakorlat megkülönbözteti a szociálintropológiát az etnológiától. Ez utóbbi elsősorban az írásos hagyományt nélkülöző népek múltbeli történetével foglalkozik, és ennyiben intim viszonyban van a régészettel. A néprajz a közvetlen vizsgálat és megfigyelés folyamatában gyűjt adatokat, a hangsúlyt pedig inkább a tanulmányozott társadalom leírására helyezi, és nem az általános elméleti problémákra.

Néhány brit és sok észak-amerikai antropológus kulturális antropológusként azonosítja magát, és ők azt állítják, hogy érdeklődésük elsősorban a kultúrára irányul. Ezek a tudósok, akik szociálintropológusoknak nevezték magukat, a társadalom kutatóinak, Tylor és Boas vonalát követik, Durkheim és Radcliffe-Brown szellemi leszármazottjai. Az antropológia két definíciója, egyfelől mint a kultúrával foglalkozó, másfelől a társadalmat (vagy a társadalmi szerkezetet) vizsgáló tudomány, Radcliffe-Brown szerint elvezet „a vizsgálódás kétféle típusához, amelyek között aligha lehetséges egyetértésre jutni a problémafelvetést illetően”.

Lucy Mair szerint, amikor a brit antropológusok kinyilvánítják, hogy „jobban érdeklik őket a társadalmi tények, mint a kulturálisak, ezzel azt akarják mondani, hogy a társadalomban élő emberek interakciója érdekli őket, és nem az egyének személyes jellegzetességei, noha ezek a kultúra termékeiként gondolhatók el”. Hozzáteszi, hogy egyes társadalmak túl terjedelmesek

és összetettek ahhoz, hogy egyetlen személy teljes totalitásukban tanulmányozhatná őket, és az antropológusok e társadalmakat részleteikben már feldolgozták (falvak, gyárak, börtönök, szakszervezetek, politikai pártok, elmeegógyintézetek), és tanulmányozták a nagyvárosok lakóinak családi és rokoni viszonyait. Jelzi, hogy az ilyen típusú munkák végzése hozzájárul „a specifikusan antropológiai közelítéshez, ugyanakkor egyre nehezebb megmondani ennek mibenlétét”.

Radcliff-Brown úgy tartja, hogy az antropológusok kutatási területe lehet „bármiféle megfelelő nagyságú hely”, és így kiválasztva „társadalmát”, az antropológus munkája a társadalom szerkezetének tanulmányozásában áll. Lucy Mair leszögezte, hogy a struktúra fogalmával benyomulva a közgazdaságtan, vagy a politikai tudományok területére, az antropológia hozzájárul a „társadalmi mátrix” elemzéséhez, bebizonyítva például „egyfelől a gazdasági és politikai, másfelől ama viszonyok közötti kapcsolatok létezését, amelyek a rokonságtól vagy a rituális kötelezettségektől függnek”.

A struktúra napjainkban a szociálintropológiai munkák jelentős részének egyik központi fogalma. Ez társadalomban, és nem kultúrában való gondolkodás, amely azt a részek szervezett rendszereként tekinti, és az antropológus feladatául szabja e rend azonosítását.

A társadalmi szerkezet tanulmányozására Linton két fogalmat vezetett be: a státust (társadalmi helyzet) és a szerepet. A státus „egy személy viszonylagos helyzetét jelenti azokhoz az emberekhez képest, akikhez társadalmi viszonyok fűzik”. A státus valaki mással való kapcsolatot feltételez, és ennyiben egy személy számos státussal rendelkezik. Minden státusnak saját szerepe van. A szerepek alatt „szervezeti kötelezettségeket, utasítást, szófogadást, védelmet, együttműködést, valamint a megfelelő esetekben ajándékok vagy fizetség átadását” értjük. Pontosan úgy, ahogyan a színházban: jól vagy rosszul is játszhatjuk a szerepünket. Amikor az embereknek új elképzelésük van a szerepjátékról, akkor történnek a *társadalmi változások*. Az adott szerepet definiáló szabályokat nevezzük *szerepelvárásnak*. A *társadalmi ellenőrzés* alatt az irányított társadalmi nyomásgyakorlásnak azt a teljes spektrumát értjük, amely eléri, hogy az emberek ezeknek az elvárásoknak megfelelően játsszák szerepüket.

Néhány országban az antropológia működési területét leszűkítette a távoli elődök és tárgyi emlékeik kutatására, az úgynevezett primitív kultúrák és népek tanulmányozására. Ez az antropológus egyik fontos feladata, és eszköz arra, hogy a jelent, a múltból napjainkig vezető evolutív (kulturális, társadalmi és biológiai) folyamatok útján jobban megértsük. Más országokban ezen kívül foglalkoznak a társadalom aktuális problémáival is, és úgy tartják, hogy a velünk élő „primitív” népek intézményei magukon viselik abba a mostani világba való integrálódásuk jegyeit, amelyben meghatározott szerepet játszanak.

Némely antropológus együtt él ezekkel az egyesek által manapság „egyszerű technológiájú”, mások által „személyi viszonyon alapuló társadalmak” megjelöléssel illetett népekkel. A sajátjukéhoz képest nagyon különböző népek életmódjának okos és szisztematikus regisztrálásán keresztül töreksenek hozzájárulni az Ember Tudományához. Olyan kérdéseket vetnek fel, mint a társadalmi intézmények összekapcsoltsága és dinamikája, a szimbólumok természeténél, a nyelvhasználat, a rítusok, a vallás, a szexus, a társadalmi és kulturális változások folyamatainak forrásai, a társadalom és a kultúra bizonyos területeinek ökológiai alapjai. Sokan terepmunkákkal nyerik el első akadémiai állásukat, míg mások a világ egy, maximum két népcsoportja életmódjának tanulmányozása és dokumentálása útján nyernek szakértői elismertséget.

A terepmunka az antropológia egyik megkülönböztető vonása. Ez feltételezi a tanulmányozott személyekkel való együttélést, tevékenységeik, beszélgetéseik közvetlen megfigyelését, interjúk készítését és a megfigyelések szüntelen regisztrálását az írásos, a hang és fényképfelvételek segítségével történő dokumentálás legszélesebb eszközzelrendszerét használva. Paul Sullivan jegyzi meg, hogy az antropológus tevékenysége különbözik „a kémkedéstől, a piackutatástól, a termékpromóciótól, a csempészettől, a kalandkereséstől, a turizmustól és a rekreációtól, az arany, olaj és rabszolgák utáni kutakodástól, repülőtéri kifutópályának, katonai támaszpontnak vagy éppen szállodának alkalmas területek kiszimatolásától, az üldözőktől

való meneküléstől, a veszekedéstől, párt- vagy vallási hívők toborzásától, a társadalmi szolgálattól, a provokációtól, a felforgatástól, a hódítástól vagy attól a gyakorlati ténykedéstől, amelynek célja személyes előnyök vagy közösségi javak megszerzése”.

A második világháború előtt a kutatások célpontjai éppen kihalt vagy kihalófélben lévő nyelvek és kultúrák voltak, bennszülöttek, akiket vezetni kellett, elnyomott vagy jó útra térített lázadók, esetleg más fehér emberek által még nem járt földek vagy feltárt erőforrások birtokosai. A második világháború után a nemzeti felszabadító háborúk és a modern társadalmi forradalmak leszűkítették a glóbusz nagy területeinek elérhetőségét, de új kategóriákat emeltek be az antropológia vizsgálati köreibbe, olyanokat, mint az agrárproletárok, a városi szegények, a bányászok, a munkások, etnikai kisebbségek és a nők.

Manapság egyes antropológusok kormánysszervek és lázadásokat kezelő adminisztrációk számára ajánlják szolgálataikat és ismereteiket. Mások agrár- és közösségfejlesztési programokban dolgoznak, a közegészségügyben vagy az oktatásban. Általában az antropológiai gyakorlat már nem olyan érdektelen és távolságtartó korunk társadalmi, gazdasági és politikai harcaitól. A terepmunka igényli a vizsgálat tárgyával való viszony kialakítását, hiszen hozzájárulásuk szükséges ahhoz, hogy velük élhessünk, kérdezhessük őket különös és intim dolgokról, és együttműködésük az adatgyűjtés feltétele is.

Nagyon sokszor pusztán az antropológiai gyakorlat eszközeivel is (résztevő megfigyelés, kapcsolatépítés, nyelvi vagy kulturális kompetencia kialakítása) kétértelmű helyzeteket, viszonyokat és érzéseket idézünk elő ott, ahol a tudományos munkát végezzük. Az általunk vizsgálandó emberek közötti berendezkedésünkön rá kell vennünk őket arra, hogy segítsenek nekünk. Étkezünk, játszunk, ünnepelünk és imádkozunk velük. Igyekszünk hasznosak lenni, segíteni a betegekben, eltemetni halottaikat, elvinni őket járműveinkben, részt venni a termelő munkában, megfogalmazni leveleiket, kérvényeiket. Miközben ők együttműködésükkel, tréfáikkal és kritikájukkal a mi felfogásunkat térítik el a tudományos céltól.

A tudományos távolságtartástól a kialakuló elkötelezettség felé való ellépés a terepmunkában, humanitárius jelleget ad az antropológus tevékenységének. Ez a humanitárius jelleg az egyik olyan vonás, amely végigvonul Boglár Lajos tudományos életművén. A *Spanyolok az Ufvlágban* című kiállításon 1987-ben volt szerencsém megismerni őt, majd 1993-ban találkozunk újra, amikor órákat kezdtem adni az Eötvös Loránd Tudományegyetemen.

Attól kezdve értettem meg, mi az, ami nyugtalanítja, és mi az, ami érdekli őt a tudományos kutatással kapcsolatosan. Elhivatott tanárként emlékezem rá, aki teljesen átadta magát tanítványainak, ugyanakkor foglalkozott a vele dolgozók szerteágazó tudományos érdeklődésének ösztönzésével, és mindenkor kész volt segíteni a kezdő kutatók szárnypróbálgatásait.

Egyetemi órái és előadásai mindig barátságosak és szellemesek voltak. Az általa tudottakról beszélt, pózok és sémák nélkül. Minthogy nem minden hallgatója mehetett terepmunkára Brazíliába, ő hozott egy bennszülöttet a tanítványainak. Ez is a tisztelgés egy formája volt, amellyel a mester annak az indián közösségnek adózott, amelyen keresztül az antropológia világát ismertethette meg másokkal. Átható tekintete és megfontolt, lágyhangú beszéde őrizték az antropológusi tudásnak azt a kincsestárát, amelyet az Amazonas őserdejében, hosszú vándorlásai alatt gyűjtött össze. Elmélyült az indián kozmovízió rejtélyes hálóiában, és munkáin keresztül láttat velünk valamit ezeknek az ősi civilizációknak a rejtett nagyságából.

Élete egy sor olyan körülménnyel telített, amelyek addig vezérelték és terelték az antropológia felé, amíg e területen kiemelkedő szintűt alkotott. Élete azt tanúsítja, hogy elkötelezett volt a kutatás iránt, köszönhetően elsősorban saját áldozatvállalásának és a külső támogató segítségnek. Még érett tudósként is élt benne a nyugtalan kutatói szellem, naprakészen tudta, mit írnak a legújabb antropológiai munkák. Noha a bennszülött kultúrák iránti érdeklődése töretlen volt, mégis úgy döntött, hogy lezárja a körükben végzett tudományos tevékenységét, és új területen folytatja kutatásait. Azok között a magyarok között, akik Brazíliában élnek, és akik elődei „a múlt században, vándoroltak ki Magyarországról, a leszármazottak pedig most – megismerve a magyar népi táncokat, kóstolgatva a magyar konyha ízeit – keresik, kutatják magyar identitásukat”. Ő is az identitását kereste? Szíve Brazíliában, feje Magyarországon?

Töretlen érdeklődéssel fordult a fiatal antropológusok képzése felé. Néhány úttörő kollegával az oldalán megalapította az ELTE sajátos szakmai arculatú Kulturális Antropológia Szakcsoportját. Élete és munkássága az antropológia alapvonásait adta meg Magyarországon. Kikristályosodott ez az erőfeszítés? Az antropológia tanszék egy meghatározott tudományos közösség bizonyos történeti és társadalmi kontextusban létrehozott alkotása. Benne különféle törekvésekkel és érdekekkel. Ez természetes, hiszen a tudományos gondolkodás fejlődése szükségszerűen ideák és hitek konfliktusain keresztül zajlik. Bár kezdetben az egzotikum volt a tanszéki kutatások központi eleme, Boglár professzor minden, a társadalom kulturális, gazdasági, valamint politikai jellemzőinek és tendenciáinak vizsgálatára törekvő új témát támogatott.

Tudományos munkája része Magyarország társadalmi-politikai átalakulási folyamatának. Elkötelezett volt a tudomány iránt, olyan új ismeretekkel gazdagította azt, amelyeket közvetlenül a társadalmi valóságból merített. Elkötelezettje volt saját elemzéseinek, következtetéseit tudományos következtetésséggel és világosan fogalmazta meg, semmiféle aktuális vagy történelmi helyzettől sem hagyta magát korrumpálni, munkáiban olyan alapvetéseket és elemeket fogalmazott meg, amelyek útmutatókként foghatók fel az élet mai feltételeinek átalakításához.

Mi kutatók, meg tudjuk mondani, mi az antropológia, és mi nem az. Boglár Lajos csinálta az antropológiát! Mindez csak egy újabb ok egy antropológus csodálatára, aki összhangban állt a neki szabott idővel, és megalkotta helyét az antropológia tudományában.

Intuitív antropológia 2.

Csak annak az embernek a létét érthetjük meg igazán, akit szeretünk. . .

Tisztán szeretni annyit jelent, mint elfogadni és szeretni a távolságot, mely a szeretett lénytől elválaszt.

Weil, Simone: Kegyelem és nehézkedés 1994:119

A Boglár Lajos 70. születésnapjára összeállított tanulmánykötetbe irtam öt évvel ezelőtt *Intuitív antropológia* című tanulmányomat (Papp 1999:251–262). Ebben a módszertani írásba illesztettem mindazt, amit a tanár úrtól mint kulturális antropológus hallgató tanultam addigi terepmunkáim tapasztalatainak fényében. Azóta sok minden történt velem és az antropológia szakkal is. Boglár tanár úr, miután diplomáztam, „becmelt” az oktatásba, így terepmunka-tapasztalataimat mint kollégájával oszthattam meg, és ugyanakkor diákjaim több évfolyamát kísértem végig kutatásaik nehézségein. Jelen írás ezért egyszerre köszönhető a tanár úr és diákjaim segítő partnerségének, s munkáim velük való átbeszélésének.

Nézeteim az „intuitív antropológiáról” lényegében azóta sem változtak, igaz több kritika érte megközelitésem „túlzott szubjektivitását”, „tudománytalanságát”, nemegyszer haragos kommentárokkal kísérve: „Rendes tanulmányokat, kutatásokat kéne csinálni, nem intuitív antropológiát!” – hangzott el egy akadémiai műhelyvitán, de sok hasonló kritikát is idézhetnék. Az elmúlt évek során bennem is többször újrafogalmazódtak a korábban leírtak, de valahogy a végén terepmunkáimat megélve mindig visszajutottam megközelitésem szubjektív igazságához. Nem gondolom (és korábban sem gondoltam), hogy az általam leírtak lennének az egyedül célravezető módszertani megoldások egy kultúra megismeréséhez. Amennyiben azonban elfogadjuk, hogy egy kulturális antropológiai kutatás az adott kutató, a befogadó közösség és annak aktuális jelene, szociokulturális kontextusa találkozásainak közös „terméke”, úgy elfogadhatjuk, továbbgondolhatjuk minden egyes antropológus módszertani meglátásait is. A kulturális antropológiai megismerésnek megismerése sem választható el a kutató személyiségétől, kutatási módszereitől, és attól a terepmunkától, amit végez (Csáky 1994:218; Geertz 1994:172).

Mindenesetre az *Intuitív antropológia* tananyagga vált szakunk módszertani óráin és minden következtetlensége, „élményközelisége” (Geertz 1994:201–202) ellenére, vagy éppen ennek köszönhetően több diákunk segítségére szolgált azáltal, hogy ezzel a szöveggel is (kritikusan és saját tapasztalataik tükrében) kommunikáltak, kialakítva ezzel saját kutatott közösségükre „szabott” antropológiai módszereiket.

Boglár tanár úr tanulmányomat a következőképp értékelte: „Olyanoknak adom oda az írást, akik hasonló cipőben járnak, mint te. Azt mondom nekik, ez a fiú önmagát keresi, és arról ír, hogy hol találja meg, aztán amikor úgy tűnik, megtalálta, tovább megy. Akiben látom ezt a hozzáállást, mely a terepmunkának életbevágó jelentőséget tulajdonít, annak mutatom meg ezt az írást”.

Valóban terepmunkáim és írásaim azért nem lesznek „elég” objektívek, mert valahogy mindig beszűrődik munkámba az „egzisztenciális mozzanat”, aminek megfelelően részévé válok közösségeimnek, és közösségeim is részévé válnak életemnek, személyiségemnek. Az intuitív felismerések, megérzések a lehető legteljesebb közlésre elérésére érzett késztetések, tehát – úgy látszik – személyiségemből fakadnak, ezért a továbbiakban leírtak is ennek

megfelelően olvasandók. Ráadásul éppen ez a hozzáállásom ingatott meg megközelítési béklyóim, „intuitív antropológiám” magamra vonatkoztatott mindenhatóságában, miután – tanulmányom megírása után közvetlenül – lehetőségem nyílt hosszabb terepmunkát végezni Jeruzsálem ortodox zsidó társadalmában.

Intuitív antropológia?

„Jó emberekkel vagyok körülvéve, rendese a rabbik, akikkel nap mint nap találkozom, és a többiek is, akikhez még elmegyek interjúzni, beszélgetni, de folyamatosan leszólják azokat a könyveket, amiket magammal hoztam, a gondolataimat, amit a zsidóságról gondolok és megosztok velük, amiket eddig relevánsnak gondoltam. Jó, jó, hogy antropológus vagy, mondják, hagynak is fényképezni, interjúzni, kérdezni, de aztán megjegyzik, nem ez a fontos, hanem hogy tartsd a szombatot, egyél kósert, gondolkozz úgy, ahogy mi. Szóval nem akadályoznak, de nem fogadnak el úgy, ahogy vagyok, én viszont az ő nézeteiket nem tudom maximálisan elfogadni: miért ne olvashatnék azt, amit akarok, és gyűjthetnék rá szombaton, amikor elsősorban antropológus vagyok, és nem ortodox zsidó. Ha kiakadok, elmosolyodnak, és azt mondják, de »potenciálisan« én is ortodox zsidó vagyok, és ebben ők szívesen segítenek is... Nesze neked intuitív antropológia.”

A fenti sorok jeruzsálemi tereplaplómból valók, amelyeket – mivel éjszakánként nem tudtam aludni – hajnalban vetettem papírra, így eléggé őszintére sikerültek, hiszen akkor már nem volt erőm okoskodni. Valóban úgy éreztem, „törésvonal” keletkezett addigi antropológiai „kiáltványom” eszméi és aktuális tapasztalataim között. Pedig volt időm felkészülni a jeruzsálemi útra. Ekkor már több éve kutattam a Bethlen téri zsidó közösségben, ahol ekkor már előjáró is voltam, egyszóval a közösség teljes jogú tagjává avanzsálódtam. Emellett elkezdtem a Rabbiképzőben tanulni, valamint a budapesti Kazinczy utcai ortodox zsinagógába is szinte napi rendszerességgel jártam Tórát és Talmudot tanulmányozni. A Kazinczy utcában egy fiatalember tanított fiatal magyar zsidó férfiakat halachára, a rituális zsidó érték- és normarendszer ismeretére.

Az említett fiatalember magyarországi zsidóként nőtt föl Budapesten, majd idős kamaszkorában alijázott (Izraelbe költözött), és ortodox zsidóként élt. Tagja lett egy szervezetnek, amelynek célja magyar zsidó fiataloknak a törái életútra tanítása, nevelése. Ő mint Budapesten felnevelkedett ember, eljött Budapestre tanítónak, és hamar meg is találta a hangot azokkal a fiatal zsidó emberekkel, akik minden délután felkeresték óráit a Kazinczy utcában. Tanításainak környezete, az órákat megszakító közösségi imák, a közösség tagjainak invitálása szombatra egyre jobban elmélyítették a hozzá járó fiatal emberek tudását az ortodox zsidó kultúráról. Ezt erősítették a nemegyszer több napra idelátogató izraeli rabbik is, akik szintén a fent említett szervezethez tartoztak.

Ebbe a csoportba jártam, így ezáltal megismerkedtem az izraeli rabbikkal én is. Az egyik rabbinak végül elmondtam, Izraelbe szeretnék menni kulturális antropológiai terepmunkát végezni, és ezzel együtt még többet megtanulni a judaizmusról. Ekkor derült ki számomra, hogy szervezetük segítségével lehetőség nyílik minden évben több zsidó fiatal fogadására Jeruzsálemben, ahol egy felsőfokú ortodox talmudiskolában lehet tanulni, sőt most külön magyar zsidó oktatási csoportot szerveznek, amelynek magja éppen az a kör, ahol én minden nap tanulok a Kazinczy utcában.

A rabbi látva előre sejtett ujjongásomat, kérésemet megelőzve bólintott, és azt mondta, mehetek én is, még akkor is, ha antropológusként kell elviselniük. Meglepődtem „felvilágosultságán” (utólag is mosolygok antirelativista előfeltevéseimen), hiszen tudta, mit csinál egy antropológus, és el is fogadta azt természetesen azzal a feltétellel, ha mindvégig tagja maradok a tanulósopornak is.

Mondanom sem kell, még jobban belevetettem magam a hazai zsidó világba, reggeltől estig tanultam, imádkoztam, gyakorolva a héber nyelvet, magamba szíva, átélve a lefordíthatatlan „jiddiskajtot”, a „zsidó életérzés” esszenciáját.

S amikor eljött a várva várt nap, és elhelyezkedtem ötödmagammal szállásunkon a jeruzsálemi ortodox zsidó városnegyedben, több mint egy hétig vártam hiába a kulturális sokkra, amiről számos módszertani kézikönyv és élménybeszámoló ír. Annak ellenére, hogy más országban találtam magam, úgy éreztem, ugyanabban a környezetben vagyok, mint Budapesten, ráadásul sokkal szabadabb lehetek, hiszen itt mindenki zsidó, és ráadásul még az idő is gyönyörű.

Egy hét után azonban a nyugalom kezdett lassan véget érni, mert rájöttem, nagy különbség, hogy itt nem mehetek este haza, ha már „túl sok” volt az ortodox zsidó kultúrából, nem „pihenhetem ki” azt a „tömény” információ- és élményáradatot, ami itt zúdul rám. Ráadásul egy idő után mintegy elvárásként éltem meg, hogy a kapott kutatási lehetőség fejében én is haladjak a halachikus személyiségfejlődés útján. Utólag belátom, hogy igazságtalan voltam, hiszen valóban szabadon végezhettem kutatásaimat, mindenki készséges volt, és segített nekem, s én ennek ellenére sem voltam képes örömet szerezni befogadóimnak. Ennek oka talán az a furcsa helyzet volt, hogy míg kérdéseimet türelemmel megválaszolták, értelmezési lehetőségeimet tagították, azokat más utakra terelték beszélgetéseink közben, azaz: bár elfogadták antropológusi oppozícióm, de ezzel párhuzamosan, alapjaiban kérdőjelezték meg, kritizálták mindazokat a dolgokat, amelyek alapvető fontosságúak voltak számomra. Többször sajnálatukat fejezték ki, hogy Magyarországon lakom, hogy Gershom Scholem, Martin Buber és Dosztojevszkij írásai a kedvenceim, hogy az Újszövetséget is olvasom, vagy hogy úgy vélem, nincsenek „civilizációs különbségek” a kultúrák között, holott nekem ezek olyan életbevágóan fontos értékek voltak, amelyeket azért osztottam meg velük, mert ők is megosztották velem sajátjukat. Ráébredtem, minden kedvességük ellenére, először vagyok igazán „távol” a saját kultúrámtól. Ezért is éreztem úgy: „intuitív antropológiámnak” befellegzett. Ami pedig ennél is rosszabb volt – hiszen gondoltam, hogy egy „módszertan”, így a sajátom sem lehet rögzített és végérvényes aranyigazság –, attól féltem, elszakad a „fonál”, és a kulturális relativista szemléletmódom is tovaszáll. Márpedig, ha ez megtörténik, olyan kudarcot vallok, hogy a tanszék közelébe sem merek ezután menni.

Ekkor beszéltem Boglár tanár úrral telefonon... Azt mondta, vagy jöjjen haza azonnal, vagy bírom ki, de akkor ne keseregjek, hanem legyek értelmes, és tapasztaljak. Ha semmit sem írok az egészről, akkor is megéri. Többet nem kellett beszélnünk.

Naplómat így írtam tovább, és megpróbáltam később is ehhez tartani magam:

„Mit kezdjek azzal, ha úgy érzem, hogy a »terepem« előitéletes, etnocentrikus, vagyis inkább, ha nem egyezik meg az értékrendszeremmel? Tudok-e »belülről megérteni«, azonosulni a kultúrával, az »intuitív antropológia« általam kidolgozott megközelítése és módszere szerint?! Bele tudok-e helyezkedni, vagy legalább »zárójelbe tenni« (Geertz 1994:187) a magam világát? Hiszen itt van velem az én személyes igazságom, amely ugyanúgy nyitott az ortodoxia teljes igazsága, mint a kereszténység és egyéb szellemi-vallási lehetőségek felé. Miközben úgy érzem, ez a nyitottság erősödött föl bennem, az antropológus identitásom mélyült el, de akkor viszont éppen ez ütközik magával a »terepen« tapasztaltakkal? Ahogy most látom, belül kell lennem, de kívül is állnom, és úgy vizsgálni az ő evidenciáikat, mint minden más kultúráét, de mégsem »elhinni«, hogy igazuk van. Intuitív antropológiám most a következő: módszertanunkat az állandó terepmunka írja, még ha előzetesen ki is alakítottunk önmagunk számára megdönthetetlennek vélt saját antropológiákat. Eszerint magunkat is »intuitívan« kell éreznünk, és aztán rugalmasan, de tudatosan a kutatott közösséghez igazítanunk úgy, hogy teljesen ne azonosuljunk velük. Hogy ezt felfoghattam, megérezhettem, átélhettem, köszönettel tartozom az ittenieknek.

Úgy kell tehát elemeznem igazságaikat, mint amelyek számukra igazak, mítoszaikat (mint hogy például Jeruzsálem a teremtés és a világ középpontja, és ezért a Szentélyből kijövő fény világította meg az egész világot) mint mítoszokat kell elemezni, amelyek *nekik* jelentik a totális igazságot. Ha pedig ez a hozzáállás a vizsgált közösség nemtetszését, elutasítását váltja ki, akkor ezeket az értékrend-különbségeket és ezek okait, jelentséit is meg kell vizsgálnom, értelmezően fel kell tárnom. Úgy érzem, ez az antropológus feladata, és nem a teljes elfogadás

vagy éppen a teljes elutasítás. Az antropológus »több világ gyermeke« (Prónai 1995:39), ezt eddig is tudtam, de már értem is. Maradok és végigcsinálom.”

Innentől kezdve „tudatos empátiával” igyekeztem szemlélni a körülöttem lévő világot az „antropológus-nyitott identitás” felvállalásával. Kutatásomat mégis az előbb illusztrált élmény determinálta, hiszen (bár kezdetben nem tudatosan) figyelmem az imént idézett értékkülönbségekre terelődött, amely a velem együtt élő magyar zsidó fiatalokból álló csoport, az izraeli ortodox zsidó normarendszer, és az azt képviselő, velük intenzív kapcsolatban álló személyek között mélyült el egyre jobban. Minden héten átbeszéltem velük az elmúlt napok eseményeit.

Kiültünk egy fa alá egy kertben, és az enyhülő, szellős időben egyenként elmesélték változó érzéseiket, meglátásaikat izraeli tartózkodásukról. Gyakran kérdezték, eltelt-e már a hét, mert már nagyon szeretnék elmesélni mondandójukat. Ilyenkor leültünk, és ismét elbeszélgettünk. Nemsokára „terápiának”, „kezelésnek” nevezték el ezeket az alkalmakat.

Kiderült, bár azért jöttek Jeruzsálembe, hogy az általuk „igazi”, „hiteles”, „autentikus” zsidóságnak értékelt halachikus-ortodox judaizmust éljék meg, és így vagy itt maradjanak Izraelben ortodox zsidóként élve, vagy hazamenve ezt az értékrendet adják tovább más magyarországi fiataloknak, ám a mind gyakoribb értékkülönbségekből fakadó viták, félreértések saját, hozott magyar zsidó identitásukat értékelik föl számukra. Ennek megfelelően a korábban általuk „gettó zsidónak” minősített kisebbségi magyar zsidó értékrend, amelyben a Magyarországhoz kapcsolódó kötődések, műveltségi háttér, anyanyelv és a rituális-emocionális átélések halachikus normarendszer fölé helyezése (Papp 2001) ötvöződnek, ugyanúgy „hitelessé” és „autentikussá” vált szemükben, mint korábban az ortodox zsidó értékrendszer. Egy kivétel volt csak a csoportban, ő azonban más vallásból „tért be” a zsidóságra, nem a magyar zsidó kultúrában szocializálódott, mint társai, s idővel a csoport periferiájára is szorult e folyamat során. Nem úgy, mint én, hiszen beszélgetőtársaim is az enyémhez hasonló konfliktusokkal és dilemmákkal terhelt úton jutottak el ehhez a felismeréshez, közös interjúink során talajt is adva egymás alá. Így végül újra az intuitív átélés és azonosulás élménye lett az alapja kutatásaimnak, még ha ezt én is később vettem észre.

Azért sem tudtam tehát azonosulni az ortodox zsidó értékrenddel, mert közben egy másik közösséggel azonosultam. Ez vezetett el azonban ahhoz a felismeréshez, hogy itt két kultúra találkozását figyelhetem meg és értelmezhetem. Azzal a közösséggel azonosultam tehát, amelynek kultúráját már évek óta kutattam Budapesten. Amelynek közegében készültem izraeli terepmunkámra is, és amellyel való azonosulásom tulajdonképpen előző „intuitív antropológiám” megírását is „kikényszerítette” belőlem. Jeruzsálemi dilemmáim oka tehát részben „antropológus identitásom”, de legalább ekkora részben „magyar zsidó” identitásom volt, kiegészülve önismeretemmel. Nem csoda, hogy terepmunkámról csak sokkal később, három év után írtam meg egy esettanulmányt (Papp 2004), amely az előbb vázolt értékkülönbségek és ezzel együtt a zsidó kultúra sokszínűségének – immár nyugodt, „objektív” és szelíd rácsodálkozó – felismeréséből áll.

Boglár tanár úrnak lett igaza, olyan tapasztalattal lettem gazdagabb, ami azóta is elkísér, hiszen már nyugodtan várom a dilemmák érkezését terepmunkáim során, amelyek később más kultúrák felé vonzották érdeklődésemet. Izrael előtt ugyanis nem gondoltam volna, hogy a zsidóság után más kultúra is érdekelhet, de ottani tapasztalataim utat engedtek „antropológusi énem” további kibontakozásának, más érdeklődési területek felé fordulásának, elsősorban a kereszténység és a kárpát-medencei magyar és velük együtt élő népek felé, amelyek aztán szintén meghatározó részévé váltak személyiségemnek.

A befogadás két oldala

Az előbbi hosszabb „élménybeszámoló” során kiderülhetett, *Intuitív antropológia* című írásomat olyan „kiáltványnak” értékelhetjük, amely összegezte kutatásaim tereptapasztalatait, és determinálta későbbi dilemmáimat is terepmunkáim során. Visszatérve Izraelből, még két

évet kutattam a magyarországi zsidó kultúrát, majd elkezdtem máig tartó kutatásaimat a Vajdaságban, ahol a magyarság és a szerbség interetnikus kapcsolatait próbálom meg értelmezni elsősorban vallás és etnicitás, tradíció és nemzettudat összefüggéssztereitjeinek kutatásával. Ezidáig több közösségben kutattam Bácskában és Szerémségben főként magyarok között, de megpróbálva figyelni a velük együtt élő szerb közösségek kulturális jelentéstartalmaira is. Idén nyáron egy szerb többségű faluba készülök, ahol főként a pravoszláv vallási jelenségeket fogom kutatni, így olyan tapasztalatok előtt állok, amelyek vélhetőleg egy újabb *Intuitív antropológia* című írásban fognak összegződni.

Jelenleg úgy érzem, a hátam mögött álló kutatások, amelyeket Izraelben, majd újra itthon, végül a Vajdaságban végeztem, olyan tapasztalatokat mélyítettek el bennem, amelyek mindenfajta módszertani dogmát árnyalnak, még a saját magam által előírtakat is. Ennek fényében „intuitív antropológiámat” olyan irányelvnek tekintem, amelynek minden eleme bővíthet és zárójelbe is kerülhet a terepmunkák során. Minden „módszertan” csupán pillanatfelvétel arról az állapotról, amelyet az antropológus éppen átél abban a folyamatban, amit aktuális tapasztalatai és az éppen kutatott kultúra megértésének fokozatai rajzolnak körül.

Az előző fejezethez kapcsolódva rájöttem, hogy a magyar zsidó kultúra sztereotípiái, előítéletei sokkal közelebb állnak hozzám, mint az ortodox zsidó kultúra előítéletei. Rádöbbsentem, hogy az antropológus az előítéletek olyan sajátos módozatát is magában hordozza, amely abból fakad, hogy osztozik a neki szimpatikus közösségek világnézetével.

Vajdaságban is hasonló problémákkal szembesültem, hiszen feleségem és családja is vajdasági, így ott szerzett barátaim mellett családom, gyermekeim, s az én sorsom is függ azoktól a viszonyrendszerektől, amelyek életüket alakítják. Az őket ért sérelmek az én sérelmeim is, ugyanúgy az ő vonzódásuk az én átélte vonzódásom is. Egyszóval én is előítéletes vagyok. Amit ebben a helyzetben mint antropológus tehetek, hogy megpróbálom intuícioimat is relativizálni, kilépni abból a szubjektív kontextusból, amelyet egyébként megélek a terepmunka során. Ez főként rituselemzésekkor, interjúzás közben és a naplóírás alatt tűnik sikeresnek. Az első két esetben megpróbálom objektívizálni, kívülről látni és elemezni a felmerülő kérdésköröket, naplóírás közben azonban mindent őszintén leírok, s később szelektálom a publikálható eleményeket, hasonlóan az interjúrészletekhez. Ezért sem „teljes” egyik kutatásom sem, hiszen mindegyik terepemen voltak, vannak olyan narratívák és személyes vélemények, amelyek publikálása nagyon izgalmas lenne, és segítene az adott kultúra mélyebb megismerésében, de „kényes” voltak miatt a kutatott közösség ellen is fordíthatnák.

Van úgy azonban, hogy már nekem is, a bent lévőknek is „sok” a kutatott közösségben megfogalmazott előítéletek egy-egy megnyilvánulása, ilyenkor nagyon nehéz nem vitába szállni velük, s ezt általában nem is sikerül megállni, hiszen „befogadott” vagyok, lehet saját véleményem. Ez nem mindig szűl sikert, beleszölok az adott kultúrába, mégis úgy érzem, haszna volt furcsa és paradox alkalmazott antropológiámnak.

Végül is nem sztereotípiákat kell szeretni, hanem őket, és ha megértjük őket, előítéleteik felé is előítéletek nélkül fordulhatunk; másrészt, ha feltárjuk előítéleteiket, úgy ők is elgondolkodhatnak ezeken, esetleg újrafogalmazva is őket.

Ilyen vagy olyan intenzitással, de minden antropológus tartozni fog kutatott közösségéhez, részese lesz a kutatott kultúrának, és ez a kölcsönös viszonyrendszer az ő személyiségébe is beépül.

Az antropológus befogadásának tehát két oldala van, nem csupán a közösség fogadja őt be, hanem ő maga is befogadja kutatott közösségét (vö. Zempléni 2004:90). Ezek egymást erősítő kölcsönös folyamatok által mélyülnek el. Számomra a befogadás első igazi pillanata és legkiemelkedőbb varázsa, amelynek újra és újra való átélése után vágyakozom (talán ezért is megyek négy-öt évenként más terepre), amikor először talállok haza egyedül a terepen, legyen az Jeruzsálem vagy egy kétutcás szerémségi kis falu. Ekkor érzem először azt, hogy önállóan tekintenek, magamra hagynak befogadóim, és így átélhetem az új otthonra találás felemelő érzését.

Hogy engem mikor fogadnak be egy közösségben, azt legtöbbször akkor élem át, ha rajtam kívül más „idegenek” is részt vesznek egy-egy találkozás alkalmában, illetve olyan apró jelekből, gesztusokból, amelyek kétszeres örömmel bírnak számomra, hiszen egyrészt szeretetüket jelzik, másrészt azt is mutatják, hogy apró rezdüléseik értőjévé váltam magam is.

Nehéz szavakba önteni, mennyire jól esett számomra az, amikor a Bethlen téri zsinagóga rabbija egy „magas rangú küldöttségnek” úgy mutatott be mint „zsinagógánk oszlopos tagját”, amikor először beszámolt a „minjenbe”, a tíz zsidó férfi közösségébe, amely lehetővé teszi megtartani a legfontosabb imák elmondásának és a Tóra olvasásának kötelezettségeit. Hasonlóan, amikor nemrég a Vajdaságból, Zentáról Budapesten vett át díjat egyik beszélgetőtársam, és amikor meglátott, így fogadott örömmel: „de jó, hogy eljött valaki *ittthonról* is”. Ugyanígy éreztem befogadottságomat Dobradóban, ahol két éve kutatunk feleségemmel, Hajnal Virággal, amikor megérkezve a falu által szervezett, a környező „szórványközösségeket” felvonultató ünnepségre, kutatott közösségünk *nem* mutatott be minket a színpadon, ahogyan azt a többi „távolról” jövő idegennel tette (ezáltal emelve a rendezvényt tartó falu presztízsét). Az ünnepség alatt sem kellett reprezentálnom, ehelyett barátom, Putica hívott magával, hogy segítsék megegetni a jószágait, és tegyük tiszteletünket édesapjánál, hiszen – ahogy fogalmazott – „te is a Virággal ide tartozol, rokony vagy, végre hazajöttél, nem csak tenni a szépet, mint a többi, nem is engedlek közéjük”.

Lehet, hogy ez furcsa, de nekem ilyenkor könny szökik a szemembe, és újra átélem „antropológus létem” értelmét, a befogadottság ontológiai realitását. Hiszen befogadásaink és befogadottságaink példaként, esélyként szolgálnak társadalmainkban a szolidaritás lehetőségére, az egymás felé kilépő szeretet gyakorlására. Ezért elengedhetetlen ismeretelméleti szempontból is a befogadás jelentéseinek feltárása az antropológiai kutatások során.

A befogadás érzékeny folyamat. Jobb, ha türelemmel kívárujuk ezeket a jelzéseket (nekem általánosan egy év intenzív jelenlét kellett mindehhez) úgy, hogy már a megismerkedés elején őszintén elmondjuk, mit, miért csinálunk a közösségben.

Emlékszem, nekem is kellemetlen volt, amikor először beléptem hajnali hét órakor a Bethlen téri zsinagógába, ahol a felém forduló idősebb zsidó férfiak feltett imaszíjakkal, imaköpenyükbé burkolva bizalmatlanul néztek rám, és megkérdezték, miért jöttem ide. Azonban, amikor félszegen elmeséltem látogatásaim célját, fény gyulladt szemükben, és biztatóan mosolyogva mondták: „Ahá, akkor ez meg is éri neked üzletileg is, ugye?”, és néhány hónap múlva az áldott emlékü hitközségi elnökkel, Sterk Tibor bácsival együtt diszitettük fel újévre a zsinagógát és a szukkoti sátrat. Zentán, Bácsfeketehegyen, Tornyoson ugyanígy félszegen mutatkoztam be, először mint magyarországi látogató, aki ki tudja, mi okból, de érdeklődik az itteni élet iránt. Mint magyarországi „kivülálló” éppen távolságainkat áthidalni próbáló magatartással ébresztettem bizalmat bennük, és a tornyosi katolikus pap még meg is áldotta törekvéseimet, mert „valakinek végre odaátrol is eszébe jutottunk”.

Az előbb említett barátommal, Puticával való első találkozásom is sokatmondó élmény lett számomra. Ismét csak kívülről, idegenként vetődünk el Virággal Dobradóba. S míg Virágot rögtön „elvittek” az asszonyok, én egyedül maradtam egy nálam tíz évvel idősebb férfival, akiről csak azt tudtam, hogy horvát, de felesége révén szállásadónk családjába tartozik. Neki is elmondtam, mivel foglalkozom, mire elvezetett a falu központi terére, a bolt elé, ahol leültetett maga mellé, és megkínált cigarettával, majd körbemutatva mesélt a falu életéről. Miután elszívtuk a cigarettát, visszakínáltam az enyémből. S ezzel öntudatlanul új alapokra helyeztem kapcsolatunkat, innentől fogva kívülről jövő presztízsem távolságából közelebb kerültem hozzá és a közösséghez. Újra, immár bizalmasabban megkérdezte, mit is akarunk itt csinálni, majd ettől kezdve minden arra járót (a földeskről egymás után érkeztek oda a gazdálkodók) megállított, és bemutatott nekem. Végül az egyik bemutatott férfiről kiderült, hogy őt is Pappnak hívják, mint engem, ráadásul Papp Józsefnek, mint nagybátyámat és nagyapám testvérét. Meg is állapítottuk, hogy „rokonok” vagyunk, és ekkor kiderült, Putica édesanyja az említett Papp Józsi bácsinak húga... így hát Puticának is rokona lettem. Úgy gondoltam, ez meg is áll a viccelődés szintjén, de néhány hónappal később egyik néprajzos

ismerősöm Dobradóba tévedt, ahol Putica behívta magához, és megkérdezte, ismer-e engem a néprajzos kolléga. Első megdöbbenését csak fokozta, hogy miután Putica részletesen leírta neki mivel foglalkozom, kulturális antropológus vagyok Pesten, kifejtette, hogy rokona vagyok, és üzeni, vár már haza. Idővel rájöttünk, hogy Virággal mindketten *ténylegesen* rokonok vagyunk, hiszen a falu három nagycsaládja közül az egyik Hajnal, a másik pedig Papp, s ezek a családok több, mint száz éve a történelmi Magyarország területéről költöztek ide, ráadásul nem is úgy viselkedünk, mint az idegenek, náluk alszunk, köztük élünk, így „minden oldalról” megalapozottá vált befogadásunk. Puticával rokonságunkat tovább erősíti, hogy mindketten a Hajnalok nagycsaládjába tartozunk Papp létünkre feleségünk révén, hiszen Putica is kívülről a Pappok nagycsaládján belül, apai horvát oldala okán (egyetlen horvátként költözött be a faluba). S mivel anyai ágon nem kötődött a Pappokhoz, ráadásul apja „idegen”, felesége által a másik erős nagycsalád, a Hajnalok védelme, befogadása alá került, akárcsak én. Én ugyanis csupán mint kísérő és segítő mentem feleségemmel Dobradóba (ez a legjobb pozíció, amire antropológus vágyhat), és mivel ő Hajnal, s én nem akartam külön utakra tévedni, bár a Pappokkal is jóban vagyok, egyfajta kapocsként köztük és a Hajnalok között, a Hajnal-család „szíppantott magába”, amelyben leginkább Puticával vagyok a legközelebbi státusban és viszonyban.

Nem csoda, hogy rólam először ő mondta ki, hogy rokona vagyok a „Hajnalok” közül. És mivel láthattuk, azt is pontosan leírta, mit csinálók, miért vagyok „mellesleg” ott.

Nagyon kedves emlékeket őrzök Zentáról és Bácsfeketehegyről is, ahol mindig így fogadnak, „de jó, hogy *huzajöttél*”, s ahol bármikor foghatom magam, és elindulhatok barátaimhoz „dolgozni”. Sőt az elmúlt egy évben már engem hívnak interjúzni, ha valamit múltkor elfelejtettek a felmerült kérdéskör kapcsán.

Idővel tehát a közösségek tagjává váltam, aki „mellesleg antropológus”, de *igazából* rokon, barát, jó ismerős. Mint említettem, ez kétirányú folyamat, ami Izraelben nem ment, az máshol sikerült, s ide találkozásaink kölcsönös nyitottsága vezetett el. A nyitottsághoz való eljutáshoz pedig elengedhetetlennek tűnik az őszinteség, antropológusi pozíciónk feltárása, és a türelmes várakozás, míg befogadottá válhatunk. S ráadásként, mint a fenti példák mutatják, a közösségről még sok minden feltárul a befogadás mozzanatain keresztül is. A terepmunka során átélt szubjektív élmények együtt haladnak a megismerés izgalmaival segítve, támogatva, „életben tartva” azokat. Így válnak a közösséggel átélt, közössé váló élmények saját élménnyé, és így lesz a kutatott kultúra saját életünk részévé. Interpretációink e kettős élményvilágból táplálkoznak és tesznek felelőssé azért, hogy minél többet tudjuk feltárni, bemutatni, „megéreztetni” közösségeink életéből.

Az intuíció ezen a folyamaton belül természetesen válik megismerésünk részévé, hiszen *benne* élünk vizsgált kultúránk rezdüléseiben. A kultúra társadalom-lélektani funkciója, egyfajta harmónia megteremtése, biztosítása, fenntartása: a kultúrán keresztül találhatjuk meg a választ életünk értelmére vonatkozó kérdéseinkre (Boglár–Papp 2005:11).

Az antropológus célja, hogy helyet találjon magának ebben a világban, hogy részese lehessen annak a harmóniának, világnézeti, antropológiai, kognitív kontextusnak, amely kutatott mikrotársadalmát körülveszi. Ezért sem mindegy, hogyan lépünk bele egy kultúra világába, s milyen kommunikációt valószínűleg, hozunk létre ott, ahol a valóság legfinomabb rezdüléseit is meg kívánjuk hallani.

Cödöke és usksr, avagy kommunikáció a terepmunka során

Zsidó tárgyú kutatásaim alkalmával találkoztam a közösségi szolidaritás egyik legfontosabb aspektusával, a magyar zsidó kiejtésben „cödökónak” vagy „cödökénak” nevezett jelenséggel, amelyet én az egyik legismertebb ismeretterjesztő – és kutatott közösségem tagjai által is „életstratégiai kézikönyvként” használt – könyv alapján „jótékonyágnak” fordítottam le (vö. Donin 1998:48–65).

Felmerülő kérdéseimet is e „zsidó jótékonyág” problematikáját keresve tettem föl beszélgetőtársaimnak. Kutatott közösségeim tagjai csakúgy, mint más budapesti zsidó megkérdezteim *mindegyike* – hol kedvesen, hol kikérve magának – kijavított, hiszen mint mondták, a jótékonyág és a cödokó összekeverése éppen a „lényeket” homályosítja el: a jótékonyágba beleérezhető az adó „felsőbbrendűsége” és az adományozott „kiszolgáltatottsága”, holott a cödokó olyan rituális parancs, amely egyaránt kizárja ezt a megosztottságot, olyan szívből jövő kötelezettség, amely a zsidóság egységét erősíti meg, s így mind adni, mind kapni „természetes” feladása. (Ennek törái alapjaihoz lásd 3Móz 25,27; 5Móz 15,10; 5Móz 15,7.)

Izgalmas volt, hogyan reagál közösségem ilyen „kinti”, „nem értő” kérdésekre, mégis idővel már én is csupán a „cödokóra” tettem fel kérdéseimet, mert úgy éreztem, megrendülhet bennem bizalmuk, amit eddig megszereztem, hiszen terepmunkám eddigi velejárója volt, hogy én is értem a belső jelentéseket, és járatos vagyok a kultúra evidenciarendszerében. Emellett magam sem vagyok híve a „kísérletezgetéseknek” a terepmunka során, ezért fontosabb számomra a bizalom megélése, mint különböző, tudatosan kiváltott reakciók és hatások elemzése. Az általam végzett kutatások során ezért olyan kontextus megteremtésére és fenntartására törekedtem, ahol a belső-rejtett jelentések értően kommunikálódnak köztem és közösségem tagjai között. Meg kellett tehát tanulnom a „magyar zsidó nyelvet”, amelyben egyszerre keveredik a héber askenáz és (napjainkban egyre inkább teret kapva) szefárd kiejtése, jiddis szavak, kifejezések és egy sajátos magyar rétegnyelv elemei, amelyek általában az előbb említett héber és jiddis szavak és kifejezések tükörfordításai, illetve olyan magyar szavak, amelyeket a zsidó élet mozzanatainak megnevezésére adaptált a magyar zsidó tradíció. Ilyenek többek között a zsinagóga „templomként” való megnevezése, a szombat, az ünnepek, a böjtök „ki-” és „bejövetele”, Isten „Örökkévalóként”, „Jóteremtőként” való megnevezése, vagy a „Bibshow”, „Sanyec” (a samesz és a Sanyi keverése) vicces jelentései. Ha valaki nem ismeri, és nem használja – az „odaaló” nyelvi-kulturális kontextusnak megfelelően – ezeket a kifejezéseket, vagy mást használ helyettük, kívülállóságáról tanúskodik. Már csak azért is, mert minden zsinagógában, zsidó közösségben másképp variálódik ez a nyelvi repertoár. Nem úgy kell elképzelni e nyelvi tudások megszerzését, hogy az ember elővesz egy szótárt és bemagolja a lehetségesen előforduló szavakat. Ehelyett ismét türelmesen, a kultúra életében, kommunikációs kontextusában való lehető legaktívabb részvétellel tanuljuk meg közösségünk nyelvhasználatát is.

A rituális zsinagógai nyelv a héber, ezért kézenfekvőnek tűnik, hogy először ennek alapos ismerete jelentheti a befogadás nyelvi aspektusainak elsődleges szintjét. Bevallom, bár az imákat folyékonyan tudom olvasni és recitálni, a megfelelő áldásokat is el tudom mondani, mégsem tettem szert olyan szintű nyelvtudásra, hogy mondjuk a Tóra szövegét hiba nélkül tudnám olvasni és megérteni. Kezdetben féltem is ezektől a hiányosságoktól, később azonban kiderült, sokan a közösségben is hasonlóképpen vannak ezzel, s mikor látták, hogy „egy szinten” vagyunk, nyíltan feltárták előttem sajátos viszonyrendszerüket a héber nyelvhez és – ezen keresztül – a tradicionális zsidó kultúrához. Ilyen beszélgetéseim kapcsán kezdett felderengeni előttem a jelenkori magyar zsidó kultúra egyik legfontosabb jellemzője, a „jiddiskájt”, a „zsidó élményvilág” megélésének prioritása a halachikus normarendszer és a rituális tudás fölött (Papp 2000, 2001).

Mivel tehát nem tudtam jobban náluk – ahogy egyikük fogalmazott – „magyar zsidóul”, őszintén, presztízvesztés nélkül osztották meg velem világuk egyéb aspektusait, „tanítva” engem, és nem „vizsgára ítéelve” általam.

Néhány évvel később Dobradóban hasonló tapasztalatot élhettem át. Tavaly nyáron, mivel Virág szeptemberre várta kisfiunkat, egyedül mentem terepmunkára. Dobradósi kutatásaink mellett egyéb szerémségi településekre is el kellett jutnom, ahová viszont Bajec, a Hajnalok nagycsaládjának vezetője kísért el. Rumában a katolikus templomhoz kapcsolódó művelődési intézmény épületében járva egyszer csak egy gyermekek által festett képre lettem figyelmes, amelynek közepére ez a szó volt nagy piros betűkkel odafestve: „usksr”. Rámutatva a szóra, megkérdeztem Bajectől, hogy lehet azt a szót egyáltalán kiejteni, majd kísérletet tettem rá

mégis, amelynek eredménye Bajec és rumai beszélgetőtársaink hangos kacagása és könnyesre nevetett szemük több percig tartó törölgetése lett. Ahogy hazaértünk Dobradóba, Bajec azonnal elmesélte a többieknek esetünket, és ott tartózkodásom végéig több százszor kellett kimondanom, hogy „usksr”, aminek sikere sohasem maradt el. Egy év telt el azóta, de ha telefonon beszélgetünk, most is megkérnek rá: „mondd ki, mondd azt a szót”, és bár már a sok gyakorlástól talán helyesebben is ki tudnám ejteni, mégis a megszokott helytelenséggel mondom ki, s jólesően nyugtázom, hogy sikerült újra jó kedvvel megajándékoznom dobradósi rokonságomat. Tudatlanságom öntudatlanul olyan gátat oldott fel bennük irányomban, amelyre csak később ébredtem rá, újragondolva esetemet az „usksr”-szel.

Az „usksr” jelentése szerbül hüsvét, és azért nehéz egy magamfajta magyarországinak kiejteni, mert a szerb nyelvben az „r” betű bizonyos esetekben magánhangzóként viselkedik. Bajec és a dobradósiak kiválóan értik ezt, hiszen éppen a negyvenéves Bajec volt az utolsó évfolyam, amelyik még legalább egy évig magyar tannyelvű általános iskolába járhatott. Nyelvhasználatuk azóta saját megfogalmazásaik szerint „kevert” lett, amelynek eredménye, hogy „jobban föltaláljuk mi magunkat a szerbek között, mint amikor magyarok között vagyunk”. Feleségem erről írta szakdolgozatát és több tanulmányát (Hajnal 2003, 2004; Hajnal-Papp 2004:124–162), így ebbe nem kívánnék belekontárkodni. Ami a fenti eset szempontjából fontos, Bajec és a dobradósiak kisebbséggel vegyes stresszel élik meg a legtöbb találkozást – szavaikat idézve – a „tisztá magyarokkal”.

Ebbe a bonyolult és érzékeny viszonyrendszerbe csöppentem én be „pesti tanárként” – ahogy ők identifikáltak engem. Virág, vajdasági lévén, hamar megtanulta a dobradósiak „kevert” nyelvét, én azonban – ahogy fogalmaztak – „olyan úriasan” beszéltem, amelyből „sokszor nem lehet kivenni, mit is beszél”. Ráadásul „tanár” is voltam, amelynek presztízset a korábban a faluban élő Mókus tanító tekintélyéből is megörökölttem, megspékelve az „északi”, „tisztá magyarból” való származásommal. S ezen az sem segített, hogy Virág és „Pappságom” lévén befogadtak a Hajnal-klánba. Kedvesek voltak, és szerettek, de a partneri viszony, a bizalmasság még váratott magára.

Az utolsó gátak az „usksr”-szel szakadtak föl, hiszen kiderült, hogy én is járatlan vagyok egy olyan „szellemi” tartományban, amelyben ők viszont otthon vannak, sőt ők sokkal jobban tudnak magyarul, mint én szerbül.

Tudatlanságom így tett alkalmassá arra, hogy státusaink kiegyenlítődjenek kommunikációink során. Ezután felajánlották, hogy tanuljunk egymástól, ők tölem magyarul, én tőlük szerbül, még tankönyveket is cseréltünk, és nagy nevetéssel tarkított nyelvleckéket is vettünk egymástól. Azóta egyre jobban megy a szerb, és bár nem velük tanulom igazán, mégis minden egyes „előrelépésemet” személyes sikerként könyvelik el, ahogy arra is szígyenkezés nélkül kért fel engem Bajec, hogy a falunapra írjam le köszöntő beszédét.

Nyelvi alkalmatlanságommal párhuzamosan a dobradósi nemi szerepekhez és a „férfiasághoz” kapcsolódó tudatlanságom és alkalmatlanságom is kiderült közben. Történt egy este, mikor – mint ahogy mindig – a lányok, nők és a fiúk, férfiak vacsora után külön beszélgettek, Putica, Bajec és fiaik kihívtak az udvarra. A gyerekek valahonnan a széna alól előhúztak egy puskát, kezembe adták, rámutattak egy közeli fán gubbasztó galambra, és felszólítottak, löjem le. „Madárna nem lövöldözök” – válaszoltam. – „Éz nem madár, hanem galamb” – válaszolták. – „Akkor sem”. Csalódottan látva, hogy tényleg nem vagyok képes lelőni a galambot, átvették a puskát, elsütötték, a galamb hangtalanul lezuhant a fáról, felvették, majd lehajtott fejjel csalódottan odébb somfordáltak. Putica, aki mindezt végignézte, a következőképp próbált kisegíteni: „Gyere, legalább ezt a malacot vágd akkor le!”, és ölébe vett egy malacot meg egy kést. Ijedten utasítottam el a kérést újra és újra, mire Putica elvágta a malac torkát, majd bement, és elmesélte az esetet. Azóta is nevetnek rajtam emiatt is, és én felvállalva alkalmatlanságaimat, velük nevetek. Valamit azért megpróbáltam tenni férfiúi presztízsem visszaszerzésére, és focizni hívtam őket. A foci fontos szereppel bír a lokális értékrendben. A település „fénykorában”, amíg a zadruga, a szövetség Dobradó határához közel üzemelt, viszonylagos jólétet teremtve az itt élők számára, ami által azokban az években – ahogy

fogalmaztak – „nagy élet” volt, és ehhez hozzátartoztak a helyi focisták sikerei és a rendszeres falubeli derbi is. Mivel elég jól focizom, sikerült nekem is kiegyenlítenem férfiúi presztízsem értékelését. Arra, hogy milyen további belső jelentései vannak az elmondottaknak, ismét közvetve sikerült rájönnöm.

Azt hallottam ugyanis, hogy egy „külső” embernek szerb nyelvtudásomat dicsérik, más-kor egyik barátom, az egyébként közeli Maradékon akkor éppen etnográfiai kutatást végző és egyszer Dobradóba látogató Bali János, beszélgetni kezdett rólam a dobradóiakkal, és mikor viccesen kritikus megjegyzést tett foci tudásomra, bezárult előtte a közösség. Ezutáni látogatásunkkor mindennek elmondták Jancsít: hogy „vigyázzak vele”, „csak teszi, hogy a barátod”, hozzátéve, „ne félj, megvédünk, nem is tudott mit szólni”.

Tehát míg a közösségen belül neveltség tárgya lehetek, hiszen olyanná váltam, mint ők, egyensúlyba kerültek státusaink, addig kifelé mindenkitől védve vannak „pozitív tulajdonságaim”. Sőt még inkább védik és felértékelik ezeket a külső világok felé, ahogy azt nyelvtudásommal tették, miközben tisztában vannak hiányosságaimmal, amelyeket maguk között mulatságosnak is tartanak.

A Dobradóról elmondottak azt is megmutatják, vannak olyan közösségek, ahol a férfi és női kutató jelenléte egyaránt javasolt. Ennek előnyei és hátrányai megint csak abból a találkozásból fakadnak, ami az antropológus(ok) személyisége és a befogadók között történik meg, adott kontextusok keretében. Mi Virággal az élet egyéb területein is ketten vagyunk egy ember (vö. 1Móz 2,24), így megpróbáljuk kiegészíteni egymást, és kicserélni tapasztalatainkat a „nők” és a „férfiak” időnként, helyzetenként elkülönülő világairól (lásd erről részletesebben Hajnal 2004b).

Az sem mindegy azonban, hogy mit és hogyan kommunikálunk magunkról kutatott közösségeink felé. Nem véletlen, hogy Bácskában külön kutatunk feleségemmel. A szerén-ségi Dobradóba bár másként, de mindketten „kívülről”, az „északi”, „magyar” világokból érkezünk (Hajnal 2004a). Bácskában azonban Virág teljesen „otthoni terepen” kutat, Zentán és Bácsfeketehegyen élnek rokonai, ott nőtt föl, születése óta „öslakosnak” számít ezekben a közösségekben. Én viszont, bár mára én is befogadott, „itthoni” lettem, és Virág révén a rokonságba is beletartozom, mégis eredeti pozíciómát magammal hozott „magyarországisá-gom” rajzolta körül. S én ezt nem is akarom letagadni. Ezzel felvállaltam a kettős, érzékeny viszony következményét, amelyet vajdasági magyarok tartanak fenn a magyarországiakkal szemben. Ennek lényege az egyetemes magyarsághoz és így az „anyaországához” való kötődés meghatározó identitástartalma, a „délvidéki” nemzetrészhöz való kötődés meghatározó volta, és az ezen belül való „jó balkáni”, „déli”, „vajdasági”, „igazi magyar” regionális identitás, amely a vajdasági magyarok különbözőségét fogalmazza meg a szerb többség mellett, a ma-gyarországi magyarok irányában is. E viszony történelmi és aktuálpolitikai konfliktusokkal, a mellőzöttség érzésével és a mögöttük álló negatív tapasztalatokkal terhelt (lásd erről részletesen Hajnal–Papp 2004:240–283).

Ebben a helyzetben fontos, hogy a kutató tisztában legyen „hozott” pozícióival és a kommu-nikációk során képes legyen elérni, hogy elhiggyék neki: őt *valóban* érdeklik a kutatott közösség mindennapos élethelyzetei és problémái. Nekem is újra és újra meg kellett teremtenem ezt a bizalmat, el kellett mondanom, és be kellett bizonyítanom, hogy én *olyan* magyarországi vagyok, aki pontosan a más-milyen magyarországiakat szeretné felvilágosítani életükről.

Amíg ez nem vált evidenssé közöttünk, addig azokról az udvariasságból elhallgatott negatív tapasztalatokról és értékelésekből sem tudtam meg semmit, amelyek a „magyaror-szágiak” irányában fogalmazódtak meg körükben. Nem véletlen hát, hogy idővel éppen a magyar nemzettudatot és a helyi identitások viszonyrendszerét kezdtem el kutatni ezekben a közösségekben, ahogyan az sem, hogy miután Zentán és Bácsfeketehegyen befogadott lettem, más bácskai közösségekben sokszor nem is mondom meg, kinek a rokonságába tartozom, s hogyan kötődöm Bácskához, mert pozícióm alapotívuma egy új környezetben mindig is „magyarországiságom” lesz, s ha erről nem tennék említést, olcsón nyert bizalom lehetne csupán osztályrészem. Mindig újra és újra meg kell szereznem hát e bizalmat azért is, hogy

mélyebbre lássak, magamon keresztül is a délvidékiek és a magyarországiak viszonyának jelentéstartalmaiba. Mint láttuk, ez már megint más „alapállás”, mint a „cödokó” esetében, ezért ismét elgondolkodhatunk azon, hogy eltérő kontextusok, pozíciók eltérő módszertani stratégiákat, helyzeteket teremtenek.

Magyarországiságom nyílt felvállalása mára odáig vezetett, hogy telefonon hívják megszokott zentai és bácsfeketehegyi tartózkodási helyünket megkérdezve, mikor jövök már, mert a múltkori interjúból, beszélgetésből kifejejtettek valamit. Egyik fő beszélgetőtársam úgy magyarázta mindezt feleségemnek, aki egy alkalommal otthon várt a gyerekekkel, miközben én egy egész napon át interjút készítettem említett beszélgetőtársammal: „Olyan jó, hogy végre van kinek elmondanom ezeket a dolgokat, ezek már évtizedek óta itt vannak a fejemben, de az ittenieknek nem mondhatom el, azoknak ez nem újság, a magyarországiakat meg eddig soha nem is érdekelte.”

Boglár tanár úr úgy mesélte, akkor tudta, hogy igazán befogadták, és hogy ennek megfelelően már elfogadható, „valóságghű” kutatást csinál, ha eljutottak beszélgetőtársaival arra a pontra, hogy ő csak bekapcsolja a diktafont, és partnere elkezd mesélni. Zentán és Bácsfeketehegyen mára én is eljutottam idáig, hiszen legtöbbször beszélgetőtársaim akarnak tanítani vagy „őszintén elmesélni” valamit, s én ilyenkor bekapcsolom a diktafont, és az általuk kínált pohár felé nyúlva hallgatom őket. Ehhez hasonló élményeim csupán Bethlen téri kutatásaimhoz fűződnek. Mindkét közösségben körülbelül négy év intenzív jelenlét, együttélés után alakult ki ez a viszony.

Amikor belépünk abba a kommunikációs közegbe, ahol terepmunkánk zajlik, elkerülhetetlenül találkozunk azokkal a társadalmi és politikai kontextusokra adott válaszokkal is, amelyeket közösségünk fogalmaz meg történeti-szociológiai pozíciói alapján. A Kárpát-medencei és ezen belül a magyarországi „makrotörténetekre” adott reakciók egész tárházával, az elmúlt évtizedek diktatúráinak, kommunista-atheista rendszerének és ideológiájának negatív megítélésével találkoztam mind Bethlen téri, mind vajdasági kutatásaim során. Mégsem lehet ezeket a hasonlónak tűnő jelenségeket ugyanúgy elemezni. Egy példa: az egyik Bethlen téri hajnali ima után az előimádkozó bácsi leül egy székre, és halkán dúdolni kezdi az Internacionálét. S ez senkinek nem tűnik föl, senkit sem zavar, míg a Vajdaságban egy magyar közösségben ez megrökönyödést váltana ki, s hacsak nem viccből dúdolgat valaki, könnyen a közösség periferiáján találhatja magát egy ilyen esemény miatt.

A Bethlen tériek többségében a „baloldaliság” olyan pozitív értékekkel bír, mint a „nemzeti” elkötelezettség délvidéki közösségem tagjaiban. A „makrotörténelmi” hátterek ismeretében ez nem is meglepő, azonban mindezek interpretálására nagyon oda kell figyelni a tanulmányok megírásai során.

A magyarországi és Kárpát-medencei politikai-társadalmi rendszerváltások sajátos állapotában és a különböző gyűlöletek és bizalmatlanságok által átszőtt kommunikációs közegben (Boglár 1993:99–107) sokszor az antropológus értelmezései is félreérthetővé válnak. Magam is voltam már „csetnik”, „cionista”, „nacionalista”, mikor a szerb, a zsidó vagy a határon túli magyar belső kategóriákat mutattam be írásaimban vagy előadásaim során. A kulturális relativizmus és az „intuitív antropológia” felvállalásával ez is érthető, és éppen azért töreksem újra és újra értelmezni a makrojelenségekre, közös kérdésekre, aktuális (akár politikai) konfliktusainkra vonatkozó közösségi válaszokat, hogy mindezeket komplexebben, az átélt valóságokkal és e valóságokat megélt emberekkel együtt gondoljuk és beszéljük át.

Ehhez – a későbbi félreértések vállalásával együtt – olyan részletes és alapos interpretációt kell megvalósítanunk, amely világosan és megértően tárja föl közösségeink világnézetét. Mindez a terepmunkához kapcsolódó kommunikáció másik oldalához, a kutatásainkat „befogadó” közeggel való viszonyulásaink tartományához tartozik.

Kutatásaink „autentikussága” és viszonya az „általános igazságokhoz”

A megértés és értelmezés alapvető momentum a kulturális relativizmus alkalmazása, azaz – az empátia és az intuíciónak révén – a tapasztalat és értelmezni kívánt jelenségek és az ezeket magyarázó, értékelő narratívák *racionálisaként* való elfogadása. Ezzel a kognitív alapállással párhuzamosan kell megteremtünk az etnográfiai részletességgel végzett terepmunkában a legteljesebb, holisztikus képet a kutatott közösség világáról és annak az általuk megélt és ránk bízott sajátosságairól.

Kutatásaim fókuszában a vallási jelenségek álltak mindig, egyrészt személyes motivációból, másrészt (s ezen csupán később gondolkoztam el), mert a vallás kutatásával a megérténi kívánt kultúra teljes-holisztikus rendszere tárulhat fel számunkra, hiszen a vallási jelentések a társadalmi, gazdasági, politikai összetevők mellett egy kultúra kognitív, ideológiai és ontológiai dimenzióiba is bepillantást engedhetnek (vö. Geertz 1994:63–104). A kutatott közösség tagjainak szempontjából nézve ugyanezt: az identitás teljes-átfogó spektrumát képes megközelíteni, értelmezni a vallási jelentéseket, hiszen az utóbbiak a rejtett-személyes identitáselemekről a szociológiai tartalmakon át, az ontológiai „bizonyosságérzet” kérdéseiig vezethetnek el minket (vö. Csepeli 2001:31, 517).

Nem gondolom, hogy a kultúra és identitás holisztikus „áttekintéséhez” az egyetlen út a vallás kutatása lenne, de azt igen, hogy számos összefüggést nem ismertem volna fel terepmunkáim során (nem egyszer még magukat „nem vallásosnak”, „vallástalannak” vagy „ateistának” valló beszélgetőtársaim esetében sem), ha nem vagyok tisztában a vallási jelentéstartalmakkal. Másrészt, mint látni fogjuk – ha később más irányokat is vett a kutatásom – a vallási jelenségek „hasznos” kiindulópontnak bizonyultak.

Az előző fejezetekben kifejtett és „megvédett” szubjektivitásra és élő „mikrovalóságokra” vonatkozó nézeteim fenntartása mellett, illetve azzal együtt a lehető legrészletesebb, holisztikusságra törekvő kutatási gyakorlatot próbáltam megvalósítani. Így a vallási intézmények és az azokhoz kötődő emberek, kapcsolódó kulturális gyakorlatok, szakrális-teológiai-vallásetnográfiai ismeretanyag összegyűjtése mellett a közösség lehető legteljesebb társadalmi-kulturális életének megismerésére törekedtem.

Izraeli terepmunkáim során ez nem jelentett különösebb nehézséget, hiszen a vallási-rituális kontextus mint meghatározó kulturális integráló erő adott volt, s miként említettem, visszatérő interjúimmal és csoportommal együtt átélve, életük minden rezdülését, momentumát nyomon kísérhettem, ahogy a velük kapcsolatban álló személyek (tanítók, rabbik, korábban és időközben érkező magyarországi fiatalok, rokonok, ismerősök stb.) mindegyikével is többször beszélhettem, interjúkat készíthettem.

Bethlen téri kutatásaim is hasonló eredménnyel jártak, hiszen a zsinagógába rendszeresen járó „belső kör” tagjait, mint ritusközösséget kutattam (Papp 2000; vö. Rékai 1997). Itt nehézséget csupán az jelentett, hogy mivel a közösség élete a zsinagógára és a rituális zsidó élet intézményeire koncentrálódik, hogyan nyerek befogadást privát, bizalmas otthoni terekbe. Idővel ez is sikerült, és nagyon érdekes tanulsággal járt, hiszen tanúja lehettem, hogyan válnak az otthonok is a nyilvános rituális tér reprezentatív részévé, illetve melyek azok a terek, amelyek kiesnek ebből a rituális mezőből, és ezáltal a tradicionális rabbinikus normarendszernek megfelelő viselkedésszabályok, kötelezettségek alól is (lásd részletesen erről Papp 2002).

Dobradóban a holisztikus rálátással szintén nem volt sok gond, lévén száz főnél kevesebb lélekszámú faluról van szó, amelynek két nagycsaládjához is kapcsolódtunk, így szinte el is várta a falu összes tagja, hogy megismerkedjünk velük. A vallási élet kutatása azonban számomra először zsákutcának tűnt, hiszen az idősebb asszonyok szűkebb körén kívül a falu közösségének nem jelentett hangsúlyos értéket a valláshoz tartozás. Megemlítették, hogy katolikusok, de hozzá is tették, mivel a liturgia nyelve horvát, az ünnepeket és az istentiszteleteket az idősebb asszonyok „tartják helyettünk is”, számukra a vallási jelentések nem meghatározóak. Idővel a szociálintropológiai összetevőket kutatva viszont kiderült, hogy a nagycsaládok közötti konfliktusokat és a családokon belüli problémák megoldásait átszövik

olyan mágikus elemek, amelyeket mindenki valóságként kezel. Erről azonban nem írhatunk, mert ezzel rontást hoznánk közösségünk tagjaira.

Más a helyzet bácskai kutatásaimmal, hiszen itt mindegyik esetben több ezres lélekszámú településeken kutatok. Csatlakozva Geertz-höz, úgy gondolom, ez sem „tragédia”, hiszen az antropológusok „nem falvakat (törzseket, városokat, szomszédságokat) kutatnak, hanem falvakban kutatnak” (Geertz 1994:189), mégis hosszú ott-tartózkodásom alatt ma is arra törekszem, hogy kutatott kérdésköreim mögé „megfelelő” reprezentatív hátteret állítsak föl.

Ezért a mindennapos életben való aktív részvétel mellett minden meghatározó rítuson próbálok részt venni, s a tapasztalatokat átbeszélni a résztvevőkkel és a részt nem vevőkkel egyaránt. Interjúimat, beszélgetéseimet minden korosztályból, társadalmi rétegből, különböző státuszokkal rendelkezőkből, magyarokból, szerbekből és cigányokból származókkal egyaránt megpróbálom körüljárni. Az elmúlt öt év alatt ezért több láda telt meg itthon kazettákkal, fényképekkel, írott forrásokkal, jegyzetekkel. Természetesen soha nem fogom mindezeket feldolgozni, de minden egyes esettanulmányomhoz szükségem lehet dokumentációimra, amelyek begyűjtésével is olyan tudásra tehettem szert, ami által otthonosan tudok mozogni kutatott közösségeim életében.

Eredményeimet is megpróbálom objektívizálni úgy, hogy tanulmányaimat megjelenésük előtt „fő adatközlőimmal” lektoráltatom, akikkel napi kapcsolatban vagyok, és rendszeresen átbeszélem velük a tapasztalataimat már a terepmunka során is. Ez is alapja lehet annak, hogy többen türelmetlenül kérnek interjúkészítésre, valamint hogy több tanulmányomban olvashatók olyan interjúrészletek, amelyekben írás alatt álló, vagy már megjelent tanulmányaimhoz fűznek kommentárt beszélgetőtársaim.

Munkáim „objektivitásának”, „átfogó jellegének” sarokköveit ismét a „szubjektív mozzanatokban”, a kutatott közösség valóságán belül találhatjuk meg. Felmerülhet a kérdés, mitől lehet egy antropológiai kutatás „autentikus”, miért „jó” az egy társadalomnak, ha megtűri ezeket a terepmunkásokat? A kérdésekre megfogalmazható válaszlehetőségeket a továbbiakban keressük együtt a világhírű tudós, Lévi-Strauss segítségével, hiszen a tőle származó gondolatok (Lévi-Strauss 2001/I:270–285) egy „autentikus”, objektív-elemző teoretikus megfigyeléseit közvetítik felénk: „Lévi-Strauss az etnográfiai, etnológiai és antropológiai diszciplínák viszonyrendszerét azok módszertani összefüggésében szemléli.” Eszerint az etnográfiát a kutatás első, a megfigyelés és leírás fázisának nevezi, amely magában foglalja a terepmunkát, mint a sajátos kulturális jelenségek értelmezésére vonatkozó módszerek és technikák együtteseit. Az etnográfiai kutatás így egy „kellően behatárolt csoportra vonatkozik”, amelyben „a szerző személyes tapasztalatai során tett megfigyeléseinek legnagyobb részét” gyűjti egybe.

Az etnológia ehhez képest az „első lépés” a szintézis felé. Az etnológia úgy tesz lépéseket a „szintézis” irányában, hogy felhasználja az etnográfiai megfigyelés eredményeit, „folytatását képezve” azoknak. Az említett „szintézis” három lehetséges iránya a földrajzi („szomszédos csoportokra vonatkozó ismeretek ötvözése”), a történeti („ha egy vagy több népesség múltját akarjuk rekonstruálni”) és a szisztematikus („ha egy adott típusú technikát, szokást vagy intézményt próbálunk elkülöníteni, hogy annak szenteljünk megkülönböztetett figyelmet”) megközelítés és elemzés.

E „szintézisek” mindegyikének velejárója és kritériuma a terepmunkára épülő kutatási eredményekkel együtt az az értelmezési mód, miszerint a „társadalmi élet valamennyi – gazdasági, technikai, jogi, esztétikai, vallási – aspektusa jelentéssel bíró rendszert alkot, s ezek egyikét sem lehet megérteni anélkül, hogy a többi közé ne helyeznénk”.

És ezzel már Lévi-Strauss szerint el is érkeztünk az *antropológiai fázis* tartományába. A szociális és kulturális antropológiai „fázis” ugyanis az etnográfiai és etnológiai következtetések fent idézett holisztikus ötvözetét jelentik. Ennek fényében a tekintélyes kutató megállapítja, hogy az „antropológia az ember globális megismerését célozza”, és ezáltal ő (is) olyan „konklúziókra akar jutni, amelyek minden emberi társadalomra érvényesek a modern nagyvárosoktól a legkisebb melanéziai törzsig”.

Az antropológia ebben a törekvésben fedezi föl azokat az „autentikussági szinteket”, amelyekről csupán ő tud releváns értelmezésekkel szolgálni: „... az antropológia egyre inkább érdeklődve a modern társadalmak iránt, autentikussági szinteket ismer föl és különít el ezekben. Az etnológus számára az teszi lehetővé, hogy ismerős terepeken mozogjon, amikor egy-egy falut, vállalatot egy nagyvárosi »szomszédságot« (mint az angolszászok mondják: neighbourhood) vizsgál, hogy ezekben mindenki mindenkit ismer vagy majdnem”. Az „autentikusság szintje” ebből következően „teljes társadalmakat... vagy pedig olyan társadalmi tevékenységmódokat” jelöl, „amelyeket minden esetben sajátos pszichológiai mélység jellemez, s ahol az interperszonális kapcsolatok és a társadalmi viszonyok rendszere egyetlen egészbé illeszkedik”.

Mindebből az antropológiai megismerés „autentikussága” is kiviláglik, hiszen „e megkülönböztető jegyekből azonnal adódik egy következmény: a társadalmi élet ilyen formáit soha nem lehet csupán kívülről megismerni. Ahhoz, hogy megértsük őket, arra van szükség, hogy a kutatónak sikerüljön a maga számára létrehozni a rájuk jellemző szintézist, vagyis hogy ne érje be elméleti elemzéssel, hanem illessze egységbe őket, mégpedig személyes tapasztalat, saját élménye formájában” (Lévi-Strauss 2001/I:270–285).

Az antropológus tehát így járul hozzá világunk és önmagunk „globális megértéséhez”. Boglár tanár úr terepmunkái során látta mindezt: „Külföldi kollégák vetették föl a kérdést, ha ennyi időt szánok egy törzsi »szerelemre«, lehetséges-e az intenzív szubjektivitás mellett bármiféle általánosítás? Eljuthatunk-e egyetemes érvényű értékekhez összehasonlítás nélkül? A válaszem igen egyszerű: minél nagyobb tereptapasztalattal rendelkezünk, annál nagyobb a valószínűsége, hogy meglássuk/megtaláljuk az egyes mögött az általánost, hiszen éppen a több tapasztalat birtokában vagyunk képesek kiemelni a különöst, a sajátost, a lényegét hordozót a jelenségek láncolatából.” (Boglár 2004a:1)

A kulturális antropológia „autentikussága” tehát éppen „partikularitásában” rejlik, hiszen a lokális kultúrák hús-vér valóságaiba enged bepillantást, megadva számunkra a lehetőséget, hogy ne mások világairól, hanem ezeknek a világoknak megélőivel együtt gondolkozzunk el róluk (vö. Geertz 1994:170–200).

Úgy vélem azonban, mindezekkel együtt a leírtak nyomán olyan kézzelfogható tudásanyaggal szolgálhatunk komparativista elemzések, „szintézisek” számára is, amelyek által tagabb történeti-társadalmi összefüggésekre is rávilágíthatunk. A „partikuláris” valóságok feltárására történelmi, társadalmi, etnikai törésvonalakkal és kibeszéltetlen traumákkal terhelt régióknak is elengedhetetlen szüksége van.

Kutatásaim a következőképpen járulhatnak hozzá ezeknek a „mély” valóságtartalmaknak felismeréséhez és tagabb kontextusban való továbbgondolásához.

Régióink életét számos kultúra keresztútjának metszéspontja határozta meg és alakította. A kultúrák sokszínűsége, a „multikulturális” együttélés velejárója a vallások és felekezetek elválaszthatatlan összekapcsolódása a saját közösségekhez való tartozással. A „saját vallások” egyaránt meghatározzák az etnikus kultúrákhoz való kötődés elmélyítését, a „megmaradás” szakrális megerősítésével egyetemben, kialakítva az egymás vallásáról és kultúrájáról szerzett ismeretek széles tárházát, s így a kulturális szimbiózis és tolerancia gyakorlása során) a békés egymás mellett élés lehetőségeit is. A különбőzőség elfogadása, az interetnikus kapcsolatok kovácsa az újra és újra felgerjesztett történelmi-politikai konfliktusok tragikus fellebbanásai ellenére is tovább élt az évszázadok során. A Kárpát-medence történelme folyamatosan a nagyhatalmi törekvések keresztútjében állt, mindez az itt élő népek és vallások életében együtt járt a túlélési stratégiák és a megmaradás törekvéseinek mitikus-szakrális megerősítéseivel, a gondviselés „etnicizálódásával” is. Az együttélés, a mindennapok szimbiózisa azonban emellett lehetővé tette, hogy ezen etnikus-szakrális és mitikus identitások egyszerre egyetemes jelentőségűek is legyenek, megfelelve a mögöttük álló egyetemes vallási tartalmaknak. Mint az előbbieken említettem, mindez azonban az egymástól való távolság kifejeződését is elmélyítette. E „távolságokat” tudták kihasználni az aktuális politikai, diplomáciai érdekek is. Régióink vallási életének jellemzőit meghatározzák közös közelmúltunk ateista-kommunista

diktatúráinak törekvései is, amelyek az etnikus kultúrák és tradíciók, nemzeti identitások leépítésével összefüggésben a vallási értékrendszert is intenzíven támadták (vö. Milosevits 1998:415). Kutatott jelenségekörömet azonban ugyanígy meghatározzák a politikai-társadalmi rendszerváltások, államforma-változások eseményei is, amelyek az utóbbi évtizedek konfliktusai, háborúi, valamint az etnikus-nemzeti törésvonalak konkretizálódásai mellett a tradicionális és vallási revival jelenségek intenzívebbé válását is magukkal hozták. Mindezt figyelembe véve, az együttélések új kontextusai, új kihívásai és lehetőségei mára ismét adottak lehetnek számunkra. Ehhez szükségünk van azonban arra, hogy felismerjük, megismerjük egymás valóságait. Egy más vallási rendszereinek s ezek jelentéstartalmainak megismerése mindennapjaink kultúrájában ismét közelebb hozhat bennünket önmagunk, egymás és a gondviselés megértéséhez.

Kutatásaimat ezért egy hosszabb kutatási terv megvalósult részleteinek tekintem. Célom ugyanis egyrészt vallás és élő kultúra összefüggésrendszereinek feltárása a Kárpát-medencében, másrészt – ezzel összefüggésben – a magyarságkutatás perspektíváinak lehetséges kiterjesztése, az általam is alkalmazott intenzív empirikus kutatómódszertan ercdményeinek bemutatásával. Esettanulmányaim mikroközösségeit értelmezve megpróbálok rámutatni a magyar kultúra és identitás interetnikus és vallási dimenzióira, valamint az adott etno- és szociokulturális kontextusokból fakadó „magyarságok” különböző és sokszínű olvasataira. Vallás- és magyarságkutatás keresztmetszetében állnak így kutatásaim, s ezáltal – reményeim szerint – összevethetők is lehetnek. Ezen összehasonlítások azonban a továbbgondolható hasonlóságok mellett a különbözőség felismeréséhez és (ennek vonzataként) megértéséhez is vezethetnek.

Kutatásaim így a hazai néprajz két hagyományos érdeklődési körének ötvözésére tett kísérletnek is tekinthetők, mint lépések a különböző hazai kultúrák, illetve a Kárpát-medencében élő magyar közösségek megismerésének elmélyítése felé (Kósa 1989:235).

Utóbbi esetben a délvidéki magyarság kultúráján keresztül próbálok meg követni e megismerési „nyomvonalat”. Ehhez kapcsolódnak a vajdasági magyarsággal együttélő pravoszláv-szerb társadalomra vonatkozó kutatásaim is, hiszen a többségi kultúra ismerete nélkül az interetnikus kapcsolatok meghatározó jelentéstartalmait sem érthetnénk meg a vajdasági magyar kisebbségi kultúra életében. A zsidósággal kapcsolatos kutatásaim pedig egy olyan világba vezethetik be az olvasót, amelynek mélyebb megismerése által egyaránt feltárulhatnak számunkra e kultúra komplex és elválaszthatatlan összefüggésrendszerei az egyetemes judaizmus, valamint a magyar kultúra és identitás jelentésvilágaival.

Esettanulmányaim során, kutatómódszertanomat tekintve is igyekeztem ötvözni az etnográfiai, vallásantropológiai megközelítést a kulturális antropológia látásmódjával. Az általam megfigyelt jelenségek értelmezési lehetőségeit ezért elsősorban a jelenre, az élő kultúra aspektusaira alkalmaztam, nem hagyva azonban figyelmen kívül a történeti, néprajzi, szociológiai, vallástudományi, teológiai aspektusokat sem, hiszen mindezek nélkül a jelenben feltárható jelenségek sem lehetnének megérthetők és értelmezhetők.

Mint említettem, kutatásaim fókuszában a vallási jelentéstartalmak szociálintropológiai aspektusai állnak. Kutatott közösségeim olyan etnikus kulturális közösségek, amelyek életében meghatározó jelentőséggel bírnak a vallási jelentéstartalmak. „Saját” vallás és kultúra az adott közösségek életében egyaránt alapja az etnikus-közösségi identifikációknak, a rituális és mindennapi kulturális gyakorlatnak. Mindez természetesen a kultúrák többségéről is elmondható, azonban – ahogy egyik jeles vallási jelenségekkel foglalkozó etnográfusunk írja – „messze vagyunk még attól, hogy a vallásnak az etnikai kisebbségek életében való jelentőségéről akárcsak vázlatos képünk legyen. A néprajztudomány a maga módszereivel számtalan lehetőséget kínál ezeknek a kérdéseknek a megválaszolására. Ahhoz azonban, hogy éljünk ezekkel a lehetőségekkel, további alapos kutatásokra van még szükség.” (Bartha 1991:49)

Az utóbbi idézetben említett törekvésekhez kívánnak hozzájárulni esettanulmányaim és értelmezéseim is, hogy mindezek által tagítható legyen vallás és etnikus tartalmak összefonó-

dásairól való ismereteink perspektívája, és a néprajzi-antropológiai megközelítés segítségével feltárható legyen az egyedi valóságtartalmak részletes ismeretanyaga.

Vallási jelenségek kutatásával a vizsgált kultúrák teljes rendszeréről is elmélyült ismereteket szerezhetünk, éppen ezért a szakralitás problémavilágát is a kultúra holisztikus értelmezésének függvényében elemezhetjük:

„A vallás önmagában is fontos tényezőként szerepel mind az egyén, mind a csoport azonosságtudatában. A vallást a nemzetiségi identitás összefüggésében is első helyen kell említenünk. A vallásos hagyományok a nemzetiségi lét megőrzésének alappillérei. A szakrális élet ritmusában a nemzetiségi identitás periodikusan megújul és megerősödik. Ezt fokozza és elmélyíti, ha a hagyomány ápolása anyanyelven történik. A vallással összefüggő hagyománykörben találjuk meg azokat a legfontosabb elemeket, amelyek a népi, nemzeti és nemzetiségi identitást az etnikummal kapcsolatban leginkább meghatározzák. Mindezek vizsgálata szerteágazó feladatot jelent” (Ujváry 1991:16).

Az így feltárható jelentésvilágok ezért önmagukban is több éves kutatómunkát, résztvevő megfigyelést és háttérkutatásokat igényelnek: „Valójában mindig külön-külön kell megvizsgálni az egyes etnikumokat, nemzetiségi csoportokat vagy olykor a legkisebb közösségeket, a családokat. Más problémák vetődnek fel az anyaországhoz tartozó néprajzi csoportokkal és ismét más problémák az idegen államban nemzetiségként élő csoportokkal kapcsolatban” (Ujváry 1991:15).

Ujváry tanár úr ugyanitt – többek között a határon túli magyarok mellett – a zsidóság kultúráját is megemlíti, mint a fenti problémakör „kitágítását”, hiszen a magyar zsidóság olyan sajátos példája a kárpát-medencei kultúráknak, amelynek „nyelve az államalkotó nép nyelve, ez azonban a zsidók azonosságtudatában nem játszik szerepet... a nyelv eltűnésével is akár évszázadokon át – ezt mutatják a talán rejtélyesnek tűnő zsidó példák – eleven lehet az etnikai identitás” (Ujváry 1991:15).

Vallás, etnicitás, identitás „rejtélyesnek tűnő”, „szövevényes” problémaköreit az említetteknek megfelelően csupán részletesen, „belülről” megismerhető valóságtartalmak megértése mentén lehetünk képesek részletesen interpretálni. Ebben rejlik az etnográfia és a kulturális antropológia lehetősége és felelőssége világunk, régióink, kultúránk megértésének útjain.

A kulturális antropológiai megismerésből táplálkozó komparativista megközelítés sajátos példáját nyújtja számunkra Boglár Lajos *Mítosz és kultúra. Két eset* (Szimbiózis 1996) című akadémiai doktori értekezése. Boglár Lajoshoz hasonlóan (aki mítosz és kultúra összefüggéseit két dél-amerikai indián kultúra, a piaroa és a guarani közösségek életének tükrében elemzi) én is egy általánosabb valláshoz kapcsolódó problémakört (vallás és kisebbségi saját kultúra, tradíció, identitás összefüggésrendszerei) kutattam két különböző kulturális kontextusban, azonos (etnográfiai-kulturális antropológiai) módszerekkel és értelmezési gyakorlattal. Törekvéseimben megerősített, hogy az antropológus kutató célja az ismert szociálintropológus, Evans-Pritchard szerint is „felfedni egy társadalom struktúráis mintáit”, jelentésvilágait, kulturális rendszereit (1997:569–574). Míután egy meghatározott társadalomban e résztvevő megfigyelésen, mikroantropológiai kutatáson alapuló „feltárás” megtörtént, s a kutató rendszerezte, értelmezte az empirikus módszerekkel végbevitt gyűjtési eredményeit, összehasonlíthatja vagy összehasonlításra ösztönözhet másokat azok összevetésére. Ezáltal létrejöhet a fentebb említett „hozzájárulás” a kultúrák komparativista megértéséhez is. Mindez a kutatót is közelebb viszi a kutatott jelenségek körében való mélyrehatóbb elmélyülés lehetőségéhez: „Minden újabb társadalom tanulmányozása növeli az alapvető társadalmi struktúrák köréről szerzett ismereteit, s jobb esélyt kínál számára, hogy [...] meghatározza azok lényegi jegyeit és variációik okait” (Evans-Pritchard 1997:569).

Esettanulmányaim elemzései kapcsán így tovább bővíthetjük vallás, kisebbség, saját kultúra, tradíció és identitás Kárpát-medencei jelentéstartalmairól, társadalmi struktúráiról szerzett ismereteink tárházát. Ebben az értelemben kutatásaink célját – megfigyeltetve Evans-Pritchard megfigyelésének – az „általános vizsgálatának” is jelölhetném. Ezen „általános kérdéseket”

ostromló törekvéseim azonban csupán Franz Boas máig releváns alapvetéseit követve valósulhatnak meg, miszerint az etnográfia-antropológia elsődleges feladata az egyes kultúrák és közösségek tanulmányozása, az „általánosító” összehasonlítások kizárólag ezután, a már értelmezően feldolgozott kutatások után és azok alapján következhetnek (Boas 1997:135–146).

Magát a kutatott (és később esetleg összehasonlított) jelentésrendszert tehát „egy adott társadalomban tanulmányozzuk. Ha többet akarunk tudni ezekről a társadalmi jelenségekről, megvizsgálhatjuk azt egy második, majd egy harmadik társadalomban és így tovább. Minden egyes vizsgálat révén – ahogy tudásunk növekedik és új problémák merülnek fel – a kutatás egyre mélyebbre hatol, és megismerteti velünk az általunk tanulmányozott dolog lényegi jellemzőit, ily módon az egyedi vizsgálatok új jelentést és perspektívát kapnak...” (Evans-Pritchard 1997:572).

Az így végzett kutatások „új jelentést és perspektívát” adhatnak tehát a korábbi és/vagy más tudományos módszerekkel feltárt eredményeknek is. „Ez mindig meg fog történni, ha eleget tettünk egy szükséges feltételnek. ..., ha mindegyik vizsgálat következtetéseit világosan megfogalmazzuk oly módon, hogy azok nemcsak a korábbi kutatásokból fakadó következtetéseket ellenőrzik, hanem új hipotézisekre is vezetnek, amelyek a terepmunka során megvizsgálandó problémákra bonthatók le.” (Evans-Pritchard 1997:572–573)

E reflexív és kreatív hozzáállás a korábbi kutatási eredményekhez, illetve a kultúrák folyamatosan változó realitásához, nem teszi lehetővé az antropológus számára, hogy természettudományos, „változókra visszavezethető” törvényszerűségeket vagy rendszereket megállapításához jusson el. Ehelyett, alkalmazkodva kutatásának „tárgyához”, összehasonlítható eredményeit leginkább továbbgondolható, új kutatásokat és perspektívákat serkentő munkának szánja. Ez nem jelenti azonban azt, hogy ezáltal ne jutnánk „tovább” egy adott „általános” antropológiai kérdéskör megismerésében, hiszen a kulturális vagy szociálintropológiai „létálapotok” különböző kulturális kontextusokban feltárt jelentéstartalmainak értelmezése által az „általános” jellemzőket is képzeletgazdagabban, a maguk sokszínű valóságaikban, realitásaikban ismerhetjük és érthetjük meg (vö. Geertz 1994:217–239). Ezáltal „nemcsak az válik lehetővé, hogy realista módjára és konkrétan gondolkozzunk róluk, hanem – ami ennél fontosabb – az is, hogy kreatívan és képzeletgazdagon velük gondolkozzunk” (Geertz 1994:191).

Az elmondottak függvényében maga az „összehasonlítás” is további problémákat vethet fel, hiszen tulajdonképpen „hasonló” jelenségek párhuzamos bemutatása és saját kulturális kontextusaikon belül való értelmezése válóul meg esettanulmányainkban. Ezért ezek a kutatások elsősorban esettanulmányok sajátos füzerei, amelyek rámutatnak adott problémakörök kulturális hátterére, jellemzőire, megjelenési formáira, ugyanakkor (ezzel együtt) tartózkodni kívánnak bármilyen meghatározott elmélet befolyásától. Utóbbi törekvés nélkül ugyanis fennállna a veszély: egy adott elmélet, hipotézis „alárendeltjei” lesznek a feltárt egyedi példák, elveszítve azok kulturális és társadalmi kontextusaiból következő jelentéseit (vö. Turner 1997:699).

A komparatív összefüggések terepmunkáink során is elgondolkodtathatnak bennünket, azonban ezeket nem a kutató hipotéziseinek kell meghatározni, ezért engednünk kell, hogy kutatói közösségeink átfogalmazzák, más irányokba vessék kérdéseinket. Az így „felbukkanó”, összevethető jelenségek ezáltal válnak még érdekesebbé és relevánsabbá, mivel ezek a kultúra „spontán realitásából”, s nem a kutató elképzeléseiből fakadnak.

Kutatott közösségeim belső kategóriái alapján így lehetett számomra is összevethető kategorizációkat alkotni a kutatói vallási jelenségek mentén. Vallás és saját kultúra, tradíció, etnikai-nemzeti identitás összefonódásait, egymástól elválaszthatatlan kölcsönösségét, rituális tér és idő meghatározó jelentéstartalmait az adott etnikus vallási közösségek életében, valamint egység és különbözőség kisebbségi önmegfogalmazódásait, léthelyzeteit a vallás tükrében, külön-külön „tanultam meg” és rendszereztem terepmunkáim során. A fenti struktúrákat tehát nem én „erőltettem rá” kutatói közösségeimre, hanem ők világítottak rá a fenti kérdéskörök meghatározó voltára, s ezáltal fogant meg bennem egy esetleges összehasonlíthatóság lehetősége is, amelyet csupán tovább mélyített, hogy kutatói közösségeim egymáshoz hasonlóan az

ezredforduló változó kárpát-medencei világában élnek vallási-kisebbségi kultúraként. (Erről írt tanulmányomat lásd Papp 2003.)

Ennek megfelelően témaválasztásaim talán nem tűnnek önkényesnek (hiszen vallás és kultúra összefüggésrendszereit próbálják bemutatni azonos régióban, a magyarságkutatás keretein belül), szubjektívnek azonban igen. Témaválasztásaimat ugyanis a fenti érdeklődési keretek mentén közös cél motiválta: reményeim szerint egy zsidó és keresztény, magyarországi és határon túli témakört egyaránt magában foglaló, kutatási eredményeket és azok publikálását fontosnak minősítő törekvés lehetővé teszi, hogy ezáltal egymás mélyebb megértését és elfogadását is elősegíthessem.

A magyarországi zsidóság és határon túli magyarság egyébként is folyamatosan reflektált egymásra. Érzékletes példája mindennek a következő részlet:

„Mint magyar zsidó, vagy ha úgy tetszik, zsidó magyar író tapasztalat-megosztó szólásra készlet... [a státustörvény, mert]... számos rokon vonást érzékelek ugyanis az abban érintettek – különösen a szórványmagyarok, vegyesházasságban élők – és a magunkfajta, a kettős kötődés gondjával igencsak sokat küszködő emberek sorsa között” (Fekete 2002:60).

Mivel több évig párhuzamosan kutattam a budapesti magyar zsidó kultúra világában és a Délvidéken, újra és újra információval kellett ellátnom közösségeimet a „másik” kultúrájának aktuális helyzetéről. Ilyenkor reflektáltak is egymásra kutatott közösségeim. Zsidó beszélgetőtársaim elsősorban úgy értékelték a vajdasági magyarokat, mint akikkel hasonló „sorsközösségben” élnek, hiszen – egyik interjúalanyom szavaival – „ők is együtt élnek szlávok, magyarok, katolikusok, mint mi is a sok másfajta emberrel”. Egyik, a második világháború után a határon túlról Budapestre települt beszélgetőtársam is a multikulturális környezet pozitív hatásainak emlékével jellemzi a vajdasági magyarságot: „Együtt éltünk mind kisebbségben, magyarok, ortodox zsidók, meg neológok, szerbek, szlovákok. Ezért hasonlíthatunk is egymásra, tudjuk becsülni a másikat, meg sokat át is vettünk egymástól.”

Idős vajdasági beszélgetőtársaim is könnyes szemekkel emlékeznek meg a második világháború tragikus eseményeiről és a velük addig szimbiózisban élő zsidóság hiányáról. Az emlékek mellett hangsúlyozzák a zsidóság összetartozásának pozitív voltát, mint példát a kisebbségi magatartás követendő mintájára. A vajdasági magyar vallási vezetők kiemelik Jézus példáját, akinek személyében a saját zsidó kultúra és vallási tartalom a legtököletesebb összhangban állt egymással, szakrális legitimizációt nyújtva ezáltal az etnikus vallási világnézet és identitás felvállalására.

Emellett negatív értékelések is jellemzik az általam tapasztalt s „rajtam keresztül” zajló sajátos kommunikációt e két közösség között. Zsidó beszélgetőtársaim közül többen a „túlzott keresztény-nemzeti ideológia” részeként is jellemezték a „határon túliakat”. Vajdasági olvasatban szintén akkor válik negatívabbá a zsidóság értékelése, amikor saját regionális kultúrájukat különböztetik meg a magyar nemzeten belül, elsősorban a magyarországiak közösségétől. Ebben az esetben hangsúlyossá válhatnak néha a zsidósággal (is) együttélő magyarországiak (elsősorban budapestiek) „kevésbé magyar” jellemzői.

Mint látjuk, e minősítések nem közvetlen tapasztalatból vagy ismeretekből származnak, mindkét esetben az adott kulturális valóságok kulturális-kognitív sajátosságaiból adódnak. Céлом ezért e két kultúra felé is realizálni „kommunikációs szerepemet”, hogy az egymásról alkotott sztereotípiákat felválthassa az egymásról szerzett ismereteken nyugvó megértés békessége. Ezzel együtt a kárpát-medencei zsidó és keresztény példák bemutatásával a két vallás párbeszédének üdvös folyamataihoz is megpróbálok hozzájárulni (emellett „nyugati” és „keleti” kereszténységet, valamint „kisegyházakat”, illetve „neológ”, „státus quo” és ortodox zsidó irányzatokat is elemezve, az adott vallásokon belüli különbségeket egymás számára is megérthetőbbé próbálom tenni) azáltal, hogy esettanulmányaimban élő, „megjelenített” példákon keresztül próbálok bepillantást nyújtani e szakrális-etnikus világok belső (egymás által talán kevésbé látható) összetevőire.

Példáim, interjúrészeitem emellett önmagukban is számos kritikát fogalmazhatnak meg magyarországi közéletünk és közgondolkodásunk felé. Érzékenységünk és szolidaritásunk minimális meglétéről szól terepmunkáim számos meglátása és negatív tapasztalata.

Feltehetik tehát számunkra a kérdést e példák: Hogyan fogadjuk be önmagunkat, a velünk élőket, azaz – előbb idézett egyik beszélgetőtársam szavaival – „sorstestvéreinket”, határainkon „belül” és „kívül” egyaránt?

A kulturális relativizmus alkalmazásával – úgy vélem – sikerülhet az adott jelenségeket a maguk valóságában bemutatni, s ezáltal a saját kultúrák rejtettnek tűnő világait nyitottá is tenni mindazok számára, akik szívesen lesznek egymás vendégei világunkban.

Vallási közösségeket, jelentéstartalmakat kutatva talán még meghatározóbbá válnak a fent leírtak. Mindkét általam kutatott közösségben többször is körüljártuk prédikációk, tanítások, beszélgetések során a következő bibliai kérdést: „... avagy őrizője vagyok én testvéremnek?” (1Móz 4,9)

Az általam vizsgált közösségek közös bibliai-vallási alapja a válasz minderre. Hiszen a pozitív, igenlő válasz tartja össze őket, még ha néhány esetben pont e válasz felelőssége törésvonalakat is hoz létre közösségeikben. Emellett e kérdés és válasz rámutat az etnográfus-antropológus (előzőekben tárgyalt) felelősségére is, miszerint feladatunk „őrizni” testvéreinket, illetve megőrizni mindazt, amit, ahogyan és amiért őriznek, s amelynek értékeit ránk bízta, hogy azzal megfelelően sáfárkodjunk. Célom ezért a vallási értékrendszer alapvető fontosságát is hangsúlyozni és a szakrális tartalmak velünk, közösségeinkben élő valóságát bemutatni.

Az eddigiekből is kiderülhetett, mindkét kulturális környezethez, kutatott közösségeim mindegyikéhez egyaránt kötődöm, s ezen kötődés jelenti talán kutatásaim legszubjektívebb dimenzióját, amely ezáltal módszereimet és céljaimat is determinálja. Simone Weil írja: „Csak annak az embernek a létét érthetjük meg igazán, akit szeretünk. ... Tisztán szeretni annyit jelent, mint elfogadni és szeretni a távolságot, mely a szeretett lénytől elválaszt.” (Weil 1994:119)

Kutatott közösségeim tagjai felé irányuló szeretetem ezért határozza meg kutatásaim ismeretelméleti sajátosságait is.

Átgondolva az eddig elmondottakat, láthatjuk, a kulturális antropológiai megismerés és módszer nem „dogmatizálható”, még az egyes kutató személyes tapasztalatainak vonatkozásában sem. Ami mindannyiunkban közös, az az intenzív empirikus kutatásba és annak eredményeibe vetett bizalom. E bizalom személyes olvasatát próbáltuk meg összegezni feleségemmel 2004-ben megjelent vajdasági magyar kultúrákról szóló, a Vajdaságban megjelent könyvünk előszavában (Hajnal-Papp 2004:4–5), amelyet most felidézve talán közelebb hozhatom céljaink „intuitív” átérzését mindazok számára, akik figyelemmel kísérik vagy művelik a hazai antropológiát:

„A kulturális antropológiai kutatásoknak kettős dimenziója az »émikus« és az »étikus«, azaz a szubjektív-beleérző és az objektív-értelmező megközelítések együttese. Kötetünk írásai főként ezen utóbbi elemzési sajátosságok színeit mutatják, azonban mindegyik írás mögött hosszú hónapok, évek résztvevő megfigyelése áll. Ezekben az időkben (is) együtt éltünk, láttunk, éreztünk, gondolkodtunk mindazokkal, akikkel együtt, közösen születtek meg tanulmányaink. Családunk, barátaink, s ezáltal a mi sorsunk is ehhez a »szubjektív dimenzióhoz« vonz minket, így célunk sem lehet más e kötettel, mint a segítség, egymás és magunk mélyebb megértése, s az egymásról-magunkról való gondolkodás elősegítése, elengedhetetlen provokációja.

A következő írások elsősorban az ezredforduló délvidéki sorsának esztendőit ölelik föl: a háborús évek, a bombázások, majd a millennium talán derűre is okot adó linearitásában próbálják feltárni néhány bácskai közösség (elsősorban Zenta és Feketics) és élethelyzet valóságtartalmait. A kulturális antropológia módszertanát alkalmazva mindegyik esettanulmány az adott jelenben megfigyelhető jelenségeket kísérli meg értelmezni, azonban ezen értelmezések során a távolabbi múlt, a nagyszülők tradíciója, a titói államszocializmus és a közelmúlt dimenziói máig ható következményei, hatásai is feltáruznak. Így válik reményeink szerint világosabban érthetővé jelen és múlt perspektívája, s mindezzel együtt számos olyan kérdés

a jövő irányában, amelyek a bácskai és talán a teljes délvidéki magyarság számára megkerülhetetlenek. Hiszen az elmúlt évezred utolsó százada mind a mai napig legkülönfélébb, de mindannyiszor szinte követhetetlen gyorsaságú változásokat hozott e vidék és magyarsága életében, akár a demográfiai, a politikai, a gazdasági, a társadalmi, az etnikai vagy a kulturális folyamatokat vesszük figyelembe.

Mit hoz a jövő? Illyés Gyula így fogalmaz a *Puszták népe* című írásában egy hasonló kérdésre: »Dolgom nem a döntés, csupán a tájékoztatás«. A fenti gondolathoz tartva magunkat, célunk tanulmányainkkal olyan világok, jelenségek feltárása és értelmezése, amelyek segítségével a jövő kérdéseire adott válaszlehetőségek is megfogalmazhatók, megtalálhatók lehetnek. Az előbbieken említett változások világában Babits Mihályt idézve úgy látjuk: »Nem átváltozásra, magunkból való kikelésre van szükségünk. Inkább magunkhoz való visszatérésre. Magunkba szállásra«.

E »szükség« nem valósulhat meg anélkül, hogy magunk elé tükröket állítva elgondolkodhassunk valóságunkról, az életünket átszövő jelentésekről, hiszen az egymásról és önmagunkról való tudás alapja lehet a közös gondolkodáson túl a közös cselekvésnek is. Ehhez a törekvéshez kívánnak írásaink és kérdésfeltevéseink egyaránt hozzájárulni.

Boglár Lajos antropológiája, avagy tanítható-e az empátia?

Az eddig leírtak kapcsán felmerül a kérdés, hogyan lehet, illetve lehet-e egyáltalán tanulni a más kultúrák felé forduló empátiát, megtanítható-e valaki a kulturális antropológiai kutatások alapvető mozzanatára, a kölcsönös bizalom, elfogadás készségére? Létezik-e olyan módszertani »kulcs«, amely minden terepmunkán alkalmazható lenne?

»Az elméleti vitákról, ahogyan a terepmunka-módszertan kérdésében is, azt vallom – ahogyan több böcs is állítja –, az a kulcs, amely minden zárat felnyit, csak álkulcs lehet!« – hagyta ránk tanácsát (Boglár 2004a:3) az a Boglár tanár úr, aki tizenöt évfolyamunkat tanított terepmunkára. *Terepmunkára* tanított, készítetett és sarkallt, de nem »a« terepmunka módszertanára. Ennek eredményességét mi, tanítványai vagyunk hivatottak hitelessé tenni, kutatómunkáink, képviselt világnézetünk és a tőle tanultak továbbadása által.

Boglár tanár úrról nem tudok múlt időben beszélni. Tanszéki szobájában a fogason még ott lóg pulóvere, a falon képei láthatók, a szekrényekben sorakoznak könyvei, videokazettái és az üres borosüvegek, amelyeket estefelé a tanítás végeztével együtt bontottunk fel a következő napokat, heteket tervezgetve. Ötletei, szavai, szeretete és humora továbbra is körülleglik a folyókat, a termeket és tanítványai, kollégái szívét. Ami biztos, hogy az általa írt könyvek a *Trópusi indiánok között*, a *Wahari*, a *Pau Brasil* még sok-sok nemzedéknek hozza meg a kedvét a kulturális antropológia és a dél-amerikai indián kultúrák megismeréséhez csakúgy, mint az általa lektorált *Szomorú trópusok* Lévi-Strausstól, vagy az általa szerkesztett és előszóval ellátott *Népek, nyelvek, kultúrák* című Franz Boas-könyv. Kevesen tudják, de a dél-amerikai kultúra és világnézet megismeréséhez a felsoroltakon kívül Borges műveinek, valamint a *Popol Vuh*, a maja-kince indiánok szent könyvének (Kucka Péterrel közös) lefordításával is hozzájárult. Több tucat tudományos publikációjával, a *Vallás és antropológia* jegyzettel, *Mítosz és kultúra*, valamint *A kultúra arcai* című könyveivel a hazai és nemzetközi társadalomtudományi diskurzus és oktatás számára nyújtott elévülhetetlen segítséget. És még nem szóltam kiállításairól, az indián törzsi művészetet bemutató albumairól és filmjeiről.

A felsoroltakon kívül Boglár Lajos életműve és szívügye a budapesti kulturális antropológia szak hazánkban elsőként való megindítása és fenntartása volt. A ma már többek által »budapesti iskolaként« elnevezett szakon az általunk kutatni kívánt közösségek intenzív, közvetlen megismerésének kritériuma mellett az irántuk érzett felelősséget, szeretetből fakadó szolidaritást is megtanultuk. Boglár tanár úr átadta nekünk, hogy csak úgy érthetünk meg kultúrákat, közösségeket és magát az antropológia tudományát is, ha előítéleteinket félretéve élünk közöttük, s felhasználva a különböző antropológiai irányzatokból tanultakat (nem

késpénznek véve azokat, hanem velük kommunikálva) mindvégig az ő fogalmaikra, saját értelmezéseikre hagyatkozva mutatjuk be őket.

Nem kívánta, hogy minden hallgatója gyakorló kulturális antropológus legyen; arra törekedett, hogy a társadalom legkülönbözőbb területein elhelyezkedő diákjai is a kulturális relativizmus, a tapasztalatokból is táplálkozó empátia és szolidaritás világnézetével legyenek átitatva. Tanítványaiként, kollégáiként ezt a szellemiséget próbáljuk megőrizni, továbbadni, életben tartani. Ezért az alábbiakban a Boglár tanár úr által inspirált és vele együtt kidolgozott módszertani kurzustervet mutatom be, amely alapját képezheti, illetve kiegészítheti, továbbgondolásra serkentheti más kulturális antropológiai szakok, specializációk, műhelyek munkáját is.

A kulturális antropológia sajátos társadalomtudományi paradigmája magában foglalja a *kulturális relativizmus* szemléletmódját, a kutatott közösségek *holisztikus értelmezését* és a *résztevéő megfigyelés* alkalmazását. Ennek megfelelően az antropológusok az általuk kutatott közösségek mindennapjaiban való aktív, együttélő részvétellel próbálják feltárni a kulturális-társadalmi jelentéstartalmak valóságait. A kulturális antropológia elméleti irányzatai, munkái sem ismerhetők, érthetők meg ezért egyéni terepmunka-tapasztalatok nélkül, hiszen a meghatározó elméleti munkák is ilyen tapasztalatok mentén, azokból fakadóan, azokat továbbgondolva születtek meg, illetve kommunikálódtak később az azokat alkalmazó, szintén terepmunkát végző antropológusok által. A terepmunka-felkészítés egyik alapvető célja ezért a kommunikáció elsajátíttatása az elméleti irodalom révén és az önálló terepmunka során. Úgy véljük, hallgatóink csupán a kommunikáció során érthetik meg és alkalmazhatják a kulturális antropológia megközelítési módjait. Mindez a Boglár Lajos által kidolgozott és megvalósított kutatás-módszertani elveket és gyakorlatot követi. Boglár tanár úr így összegezte mindezt az egyik vele készített interjú során:

„Mi valóban nagy hangsúlyt helyezünk a terepmunkára, és azt szeretnénk, ha a diákjaink ezen a bázison építenék fel elméleti tudásukat. Azt azonban tudnunk kell, hogy ez a szakma nem jött volna létre, ha Malinowski, Boas, Mead és társaik nem a terepmunka nyomán találják ki az elméleteiket. Mint ahogy Clifford Geertz is elképzelhetetlen Marokkó és Bali nélkül. Ez ugyanígy áll az oktatásról. Ebben a szakmában a tanár elméleti előadása csak akkor lehet hiteles, ha terepmunkára támaszkodik. És a hallgató számára is csak akkor van jelentősége az elméletnek, ha azt át tudja tenni a gyakorlatba. Csak annak adunk diplomát, aki a minimális százharminc nap terepmunkát teljesíti. Természetesen kivétel ez alól az az eset, ha a hallgatót fizikai képességei korlátozzák ebben. Azok a diákok, akik terepmunkát végeztek, általában véve sokkal többet tudnak, mint a többiek.” (Csáky 1994:218)

Szakunk tanterve ezért a hallgatók terepmunkáira épül. Az előkészítő év során – az elméleti és az etnokulturális tanulmányok oktatásán kívül – a felvételre készülő hallgatóktól már egy önálló terepmunkán alapuló tanulmányt kérünk, amelyből kiderül, a hallgató mennyire volt képes elsajátítani a kulturális antropológia szemléletmódját, alapvető megközelítési és módszertani gyakorlatát. A felvett hallgatók az első év során egy hosszabb, mélyrehatóbb terepmunkát végeznek, amelyet a következőkben leírt struktúrára épülő, két féléves terepmunka-felkészítő szeminárium kísér. Az első év végén ezt az egy éves terepmunkán alapuló dolgozatot kell benyújtaniuk, majd megvédeniük az évet lezáró diákfórumon. Dolgozatukat a tanári kar oktatói bírálják és osztályozzák. Később a második szigorlatra, majd az államvizsgára is önálló és egyre részletesebb tanulmányt kell elkészíteniük, szintén egyéni terepmunkák alapján. Ebben a munkában a szigorlati és szakdolgozati szemináriumok, illetve a tutor-rendszerben működő személyes (tanegységként is felvehető) konzultációk segítik a hallgatót. Ezeket az órákat kíséri a minden félévben meghirdetett *Így kutatunk mi* elnevezésű szeminárium, amelyben tapasztalt kutatók osztják meg a diákokkal terepmunka-tapasztalataikat.

Az első év során tehát a folyamatos terepmunkára épülő követelményrendszernek alappilléreiit sajátítják el a hallgatók. Az első félév során ezért olyan megközelítési és módszertani tanulmányokat vitatunk meg, amelyek során átgondolhatóvá válnak a kulturális antropológia

sajátos megfigyelései a kultúrák és közösségek értelmezési lehetőségeiről és ezek interpretációjáról. Ezért az általánosabb metodológiai tanulmányok mellett konkrét esettanulmányokat is megvitatunk. Ehhez kapcsolódnak azok az órák, amelyeken recens, felsőbb éves diákok vagy tanárok által publikált tanulmányokat elemzünk az adott kutatók részvételével.

Emellett mindkét félévben végeztetünk olyan gyakorlatokat is a hallgatókkal, amelyek során egy-egy, a kutatások kapcsán felmerülő kulturális jelenséget elemzünk közösen (interjúkészítés, rítuselemzés, nyelvi interakciók elemzése stb.).

Az első félév követelményei az órák látogatásából, egy megadott tanulmány előadásából, minden közösen megvitatott tanulmányról rövid ismertető írásából, valamint a félév elején és az év végén leírt saját kutatásaikról szóló beszámolókból állnak. A megírt esszék lényege, hogy a hallgatók végig saját kutatásaik szűrőjén keresztül kommunikáljanak a megadott szakirodalommal. Gondolják végig, és írják le, hogy az adott tanulmány miben segít, hogyan adaptálható saját kutatásaikhoz, ha úgy alakul, akkor vitatkozva is ezekkel. A módszertani kurzus első félévének lényege tehát Boglár tanár úr szavaival, hogy képesek legyenek hallgatóink terepmunkáik során „csípőből tüzelni”. Az első szemeszter végén esszéik megvédésén kívül egy külön dolgozat keretében adnak számot arról, hogy hol tartanak azon az úton, melynek végállomása év végi szigorlati dolgozatuk megszületése.

A második félév során a Boglár tanár úr által megírt lépések nyomán kizárólag az év végi szigorlatra készülünk. Újraismételjük az addig tanultakat, kiegészítve, újragondolva azokat. A hallgatók számára így lehetőség nyílik esetleges kutatási hiányosságaik kijavítására és tanulmányuk kiegészítésére. Azért fontos ez az ismétlés, mert ez a fajta megközelítés és módszer gyökeresen más, mint amit diákjaink a középiskolából hoznak magukkal, szakunk teljes követelményrendszere azonban ennek elsajátítására épül. A második félév során tehát minden diák saját kutatási eredményeivel készül az órákra, amelyeken az adott témaköröket saját tapasztalataik segítségével járjuk körül. A hallgatók minden tárgyalási témakört saját tapasztalatokkal illusztrált esszé leadásával zárnak le.

A terepmunka lehetségesen felmerülő problémáinak az énikus jelentéstartalmaktól az etikai kérdésekig folyamatosan megvitatjuk. Az empátia ezzel együtt sem tanítható meg, mégis lehetőségnünk nyílik arra, hogy megérezzük és megérthessük, hogy a másik elfogadásához és értő értelmezéséhez az antropológus számára nem vezet más út.

A terepmunka-felkészítés Boglár tanár úr által javasolt tematikus felépítése:
(Boglár 2004b:18)

1. A terepmunka előkészítése

Kutatási téma (mit?) és hely (hol?) kijelölése/kiválasztása:

- szakmai előkészületek: szakirodalom és tanácsok alapján (levelezés, szakirodalom beszerzése, bibliográfiák, kópiák);
- a kutatás technikai előkészületei (búdzs: felszerelés, utazás); részletes kutatási terv kidolgozása (tények, hipotézisek).

2. A terepen

Terepszemle: a helyszín kiválasztása, kapcsolatok kialakítása:

- a telephely kiválasztása;
- az adatközlők kiválasztása;

Terepmunka-módszerek és technikák – résztvevő megfigyelés:

- a részvétel típusai;
- a etnográfiai tények megfigyelése, gyűjtése (napló, füzet, „fekete könyv”);
- a fókuszált megfigyelés;
- az etnográfiai adatok rögzítése;
- az adatok elemzése, leírása.

Az etnográfiai interjú:

- a) az általános interjú;
- b) a mélyinterjú;
- c) az életútinterjú.

3. A tudományos feldolgozás módszerei

Terepnapló, terepjegyzetek leírása:

- a) a dokumentumok osztályozása;
- b) a feldolgozás technikái (cédulák, vizuális anyagok, számítógép).

Az etnográfia megírása.

Összehasonlító vizsgálatok – elemzések.

Az eredmények ellenőrzése („feedback”).

4. Az antropológia megírása (esettanulmány, monográfia)

Mindezt a bibliográfia elkészítése zárja.

Felhasznált irodalom

- BARTHA ELEK 1991. A vallás és a nemzeti kisebbségek néprajzi kutatása. In: Eperjessy Ernő–Krupa András–Ujváry Zoltán (szerk.): *Nemzetiség-identitás. A IV. nemzetközi néprajzi nemzetiségkutató konferencia előadásai*. Békéscsaka–Debrecen: Ethnica, 47–50.
- BIBLIA 1994. Budapest: Magyar Bibliatársulat–Kálvin János Kiadó.
- BOAS, FRANZ 1997. Az összehasonlító módszer korlátai az antropológiában. In: Bohannon, Paul–Glazer, Mark (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem–McGraw–Hill, 135–146.
- BOGLÁR LAJOS 1993. Akcióantropológia, avagy hol húzódnak a tolerancia határai? In: Kunt Ernő–Szarvas Zsuzsa (szerk.): *A komplex kultúrákutatás dilemmái a mai Magyarországon: az antropológiai megközelítés esélyei*. Miskolc: Miskolci Egyetem, Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszék, 99–107.
- BOGLÁR LAJOS 1996. *Mitosz és kultúra*. Budapest: Szimbiózis.
- BOGLÁR LAJOS 2004a. Relatív viszonyaim (öninterjú). *Lettre* 2001 nyár. www.c3.hu/scripta/lettre/lettre45/boglar.htm. 1–3.
- BOGLÁR LAJOS 2004b. (szerk.) *Így kutatunk mi I.* Budapest: Szimbiózis.
- BOGLÁR LAJOS–PAPP RICHÁRD 2005. *A tükör két oldala. Bevezetés a kulturális antropológiába*. Budapest: Nyitott Könyvműhely.
- CSÁKY MARIANNE 1994. Interjú Boglár Lajossal. *BUKSZ*, 214–221.
- CSEPELI GYÖRGY 2001. *Szociálpszichológia*. Budapest: Osiris.
- DONIN, HAYIM HALEVY 1998. *Zsidónak lenni*. Budapest: Gondol.
- EVANS-PRITCHARD, EDWARD EVAN 1997. Szociálintropológia: múlt és jelen. In: Bohannon, Paul–Glazer, Mark (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem–McGraw–Hill, 555–575.
- FEKETE JÁNOS 2002. A magyar zsidók történelem leckéje. *Heti válasz* (32), 60–62.
- GEERTZ, CLIFFORD 1994. *Az értelmezés hatalma*. Budapest: Századvég.
- HAJNAL VIRÁG 2003. Nyelv és kultúra egy szerémségi magyar szórványközösség életében. In: Gábrityné Molnár Irén–Mirmics Zsuzsa (szerk.): *Kisebbségi létjelenségek*. Szabadka: Magyarságkutató Tudományos Társaság, 124–162.
- HAJNAL VIRÁG 2004a. Egy szerémségi magyar szórványközösség világa. In: Kovács Nóra–Szarka László (szerk.): *Tér és telep. Tanulmányok az etnicitás és identitás kérdésköréből II.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 23–43.
- HAJNAL VIRÁG 2004b. „Majd kiszeditek belőle, ami nektek kell. . .” Egy szerémségi magyar szórványközösség kutatásának módszertani tapasztalatairól. *Kisebbségkutatás* (3), 395–404.
- HAJNAL VIRÁG–PAPP RICHÁRD 2004. „Mint leveleket a vihar”. *Kulturális antropológiai tanulmányok az ezredforduló délbudéki magyarjairól*. Újvidék: Forum Kiadó.
- KÓSA LÁSZLÓ 1989. *A magyar néprajz tudománytörténete*. Budapest: Gondolat.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE 2001. *Strukturális antropológia I–II.* Budapest: Osiris.
- MILOSEVITS PÉTER 1998. *A szerb irodalom története*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.
- PAPP RICHÁRD 1999. Intuitív antropológia. In: Kézdi Nagy Géza (szerk.): *Menyeruva. Tanulmányok Boglár Lajos 70. születésnapjára*. Budapest: Szimbiózis.
- PAPP RICHÁRD 2000. *Magyar zsidó revival?* Budapest: MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet. www.mtaki.hu.
- PAPP RICHÁRD 2001. A fonott kalács. *Kultúra és Közösség* (1), 91–99.
- PAPP RICHÁRD 2002. A „zsidó mentalitás” terei. *Kisebbségkutatás* (3), 711–728.
- PAPP RICHÁRD 2003. Vallási tradíció és kisebbségi kultúra a Kárpát-medencében. *Tabula* (1), 59–93.
- PAPP RICHÁRD 2004. „Járható ösvény.” Magyar zsidó fiatalok az izraeli ortodox zsidó társadalomban. In: Kovács Nóra (szerk.): *Diaszpórakutatás*. Budapest: MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet.
- PRÓNAI CSABA 1995. *Cigánykutatás és kulturális antropológia*. Budapest–Kaposvár: ELTE Kulturális Antropológia Szakcsoport–Csokonai Vitéz Mihály Tanítóképző Főiskola Társadalomtudományi és Közművelődési Tanszék.
- RÉKAI MIKLÓS 1997. *A munkácsi zsidók „terített asztala”*. Budapest: Osiris.
- TURNER, VICTOR 1997. Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai. In: Bohannon, Paul–Glazer, Mark (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem–McGraw–Hill, 673–712.
- UJVÁRY ZOLTÁN 1991. Identitás és etnikum. In: Eperjessy Ernő–Krupa András–Ujváry Zoltán (szerk.): *Nemzetiség-identitás*. Budapest–Debrecen: Ethnica, 13–16.
- WEIL, SIMONE 1994. *Kegyelem és nehézkedés*. Budapest: Vigilia.
- ZEMPLÉNI ANDRÁS 2004. A szenufók között. In: Boglár Lajos (szerk.): *Így kutatunk mi I.* Budapest: Szimbiózis.

„Újra-magyarok” között Brazíliában

„1890-ben több mint hétszázán emigráltak Veszprém megyéből Dél-Brazíliába, Jaragua do Sul vidékére. Veszprémből, Ajkarendekről, Devecserből, Magyarpolányból, Nagyvázszyból, Páparól, Tósokról, Tótvázsonyból érkeztek az új hazába a reményekkel teli kivándorlók.

Bár leszármazottaik elszigetelődtek az óhazától, és elfelejtették a magyar nyelvet, hat éve elhatároztuk, hogy megismerik, felelevenítik az egykori hagyományokat. Megalakult a Brazíl-Magyar Társulás, és ifjú táncosaiból a „Dunántúl” népi táncgyűttes, amely a helyi magyar kolónia működésének fő mozgatórugója. . .

Első ízben nem kis nehézségek leküzdése után látogatniuk el az óhazába, hogy megismerjék őseik lakhelyét, Ajkát, Devecsert és más Veszprém megyei településeket. . .”

Ezek a sorok álltak azon a szórólapon, melyből értesültem a brazil magyarok érkezéséről 2001 augusztusában. Többszörösen is felkeltette ez az érdeklődésemet. Minden brazil hírre felkaptam a fejemet, hiszen akkor, alig két hónapja érkeztem vissza Brazíliából, közel egy éves ott tartózkodás után. Az élmények még frissek voltak és elevenek. Édesapám testvére volt a vendéglátóm, aki 1956 után kezdett ott új életet. Édesapám nagybátyja a II. világháború utáni sváb kitelepítések folytán szintén kikerült, és ott is maradt élete végéig. Tehát egyrészt Brazíliára „szocializálódtam”, és minden vele kapcsolatos információra azonnal felfigyeltem, másrészt az említett magyar óhaza települései is ismeretesebbek voltak számomra. Édesapám Tósokon született és ott élt fiatalkorában, most Ajkán lakunk, a szomszédban van Ajkarendek és Magyarpolány is. A Bakony áttelene, déli oldalán fekszik Nagyvázszy, Veszprém és Tótvázsony. Ezek az emberek innen a környékünkéről indultak el, és kerültek el a messzi távolba.

Az akkori találkozásom a csoporttal, az én életemben is komoly változást hozott, hiszen ez indított a kulturális antropológia felé, mint leendő elsőéves egyetemistát. A csoport kísérője Boglár Lajos tanár úr volt. Az ő ösztönzésére kezdtem el kulturális antropológiai tanulmányaimat, és jutottam el végül is a segítségével Jaragua do Sulba, az egykori kitelepültek leszármazottaihoz.

Mikor 2002 nyarán Boglár tanár úr visszajött Brazíliából, felhívott telefonon, hogy feltétlenül beszélünk kell. Ekkor közölte velem, hogy szeretné, ha egy felévet a dél-brazíliai magyarok között töltenék, folytatván az elkezdett kutatását, és magyar nyelvet tanítanék az ottani érdeklődőknek. Készítsek interjúkat, gyűjtem össze a még meglévő emlékeket. Öt hónapot töltöttem közöttük a 2003–2004-es évben, és részt vettem a társaság és a közösség mindennapjaiban. A kint töltött idő alatt régi emlékeket, fotókat, leveleket, irattári feljegyzéseket gyűjtöttem, előszóban elmondott történeteket jegyeztem le. Emellett magyar nyelvet tanítottam több mint negyven nagyon lelkes idősnek és fiatalnak, megpróbálva az őseik nyelvéből egy kicsit átadni. Versket, énekeket, egyszerű hétköznapi szituációkat tanultunk.

Kik is ezek a magyarok?

A XIX. század végén több mint hétszázán emigráltak Veszprém megyéből Dél-Brazíliába, Jaragua do Sul vidékére. Veszprémből, Ajkarendekről, Devecserből, Gannáról, Magyarpolányból, Páparól, Bakonypölöskéről, Tósokról, Tótvázsonyból érkeztek az új hazába a reményekkel teli kivándorlók. Falvakat alapítottak, és földműveléssel kezdtek el foglalkozni. Beilleszkedtek

az ismeretlen ország éghajlati és kulturális adottságaiba. Templomot építettek, mely ma is áll, a nevében is őrizve az óhaza emlékét: Santo Estevãóról, azaz Szent Istvánról, a magyarok királyáról választva védőszentjét.

Az idők folyamán az óhazával a kapcsolat elhalványult, és csak az emlékezetben maradt meg az egykori szülőföld. Később a leszármazottak elszigetelődtek az óhazától, és elfelejtették a magyar nyelvet.

A kevés tárgyi emlék elveszett, de azóta is él bennük a magyarsághoz tartozás emléke. 1996-ban elhatározták, hogy megismerik és felelevenítik az egykori hagyományokat. Ennek nyomán megalakult a Brazil-Magyar Társulás, majd még ugyanabban az évben létrejött az egyesület ifjú tagjaiból a *Dunántúl* népi táncegyüttes. Ők a helyi kolónia fő mozgatórugóiként magyar néptáncokat tanulnak és adnak elő. Húsz-huszonkét táncosból áll a csoport, 20-tól 32 éves korúig. São Paulóból érkezett az első tanítómester, majd Magyarországról Öry Kovács Kata folytatta a táncok tanítását, és Boglár Lajos tanár úrral végzett kutatást az „újra-magyarok” között.

2001 augusztusában, az ő odaadó segítségükkel valósíthatták meg egyik nagy álmukat, és utazhattak őseik szülőföldjére, Magyarországra, ahol több városban is felléphettek. Legutóbbi jelentős kezdeményezésük a 2004 júliusában megnyílt Jaragua do Sul-i Magyarház, amely az egyesület székhelye lett.

Emlékek az óhazáról

Sok olyan dologra ráismertem, amely eredetileg még Magyarországról származott. A harmadik-negyedik generációs kitelepültek, akik már a hetvenes, nyolcvanas éveikben járnak, s akiknek a nagyszüleik középkorúan, szüleik gyerekként érkeztek Brazíliába, az interjúkban összefüggő, tényekkel teli dolgokat már nemigen tudtak mondani. Sokat beszélgetve velük rengeteg töredékes történet került elő, mely Magyarországra vagy elődeik magyar életére vonatkozott.

Fölmerült egy-egy magyar, Veszprém megyei helység neve: Peretschke, ami a mai Bakonypölöske, vagy Jákó, ami ma Bakonyjákó, vagy Polan, ami ma Magyarpolány, Vason, ami a mai Tótvázsony, vagy Nagyvázsöny.

„A peretschkiek és a polaniak mindig veszekedtek egymással.” „Szülővel foglalkoztak (Magyarországon).” „A termény egy részét be kellett szolgáltatni a papoknak.” „Nem volt földjük, más földjét használták.” Ilyenekre emlékeztek.

Képeket mutattak arról, hogy milyen ruhában jártak, és hogy a képeken látható idős néni kendőjüket, kötényüket Magyarországról hozták magukkal. Elmesélték kendő-, illetve kötényhordási szokásaikat. „Az idős asszonyok mindig hordtak kendőt, fehérct vagy feketét, elől vagy hátul megkötve. Akkor tették fel, ha elmentek hazulról” – mondta egy idős bácsi.

Egy idős néni azt mesélte, hogy nagymamája mindig sötét ruhát hordott, és ha elment otthonról, a kötényt mindig levette, és kendőt kötött. „A kendő része volt a mindennapok viseletének.” A nőnek volt egy ünnepi és egy hétköznapi kendője, melyet hátul kötöttek meg.

Amikor az étkezési szokásokra terelődött a szó, rengeteg olyan étel nevét felsorolták, amelyeket a bakonyi sváb falvakban még ma is hasonlóan készítenek.

A magyar nyelvre már senki sem emlékezett, csupán egy-két szóra. Svábul viszont még az idősebbek és a középkorúak is beszélnek.

A házassági anyakönyvekből derül ki leginkább, hogy mennyire egymás közül választottak párt maguknak. De az idősebbek meg is jegyezték, hogy régebben magyar csak magyart vehetett el.

Gazdag forrásnak bizonyultak a plébániák házasságkötési anyakönyvei abból a szempontból, hogy itt kaptam igazán szemmel látható bizonyítékokat arra, hogy ezek az emberek valóban Veszprém megyéből (Bakonypölöske, Nagytevel, Kolontár, Tótvázsony, Kísganna, Nagyanna, Tósok, Polány, Ajkarendek stb.) érkeztek az ismeretlen távolba.

Néhány magyar eredetűnek mondott tárgyra is rábukkantam. Így például egy interjú során előkerült egy kalapács, egy harapófogó és valamilyen katonai felszerelésnek egy darabja. A tulajdonos elmondása szerint ezek még Magyarországról származtak.

A Henn család birtokában van egy obsitoslevél (honvéd leszerelőlevél), amely bizonyítja arra, hogy valóban Magyarországról indultak az őseik.

A régi fényképek nézegetése során az egyik családnál előkerült két fénykép, melyek közül az egyiket Devecserben, a másikat Veszprémben készítették. A tulajdonosok már nem tudták megmondani, kik láthatóak a fényképeken. Valószínű, hogy ezek közvetlenül az indulás előtt készülhettek, hiszen abban a korban még nem volt gyakori, hogy ilyen formában örökössék meg a családtagokat, csak különleges alkalmakkor.

A temetőben még ma is fellelhetők a kivándoroltak síremlékei, és több helyen szerepel születési helyként Magyarország megjelölve (németül: *Geboren in Ungarn*).

Hagyományörzés a II. világháborúig

A magyar identitás megőrzésében fontos szerepe volt Fischer Ferencnek. Ő 1878. szeptember 14-én Ajkarendeken született, és Tósokberénden járt iskolába. 13 évesen került el Magyarországról Braziliába szüleivel. Feljegyzéseiből megtudjuk, hogy már 1898–99-ben létre jött a Magyar Katolikus Iskolaegylet, ahova havonként fizettek be egy bizonyos összeget, így 1900-ra fel is építették az iskolát.

Ez a Jaragua 1. Iskolaegylet 1923-ig működött, mikor is nem messze tőle felépítették a városi iskolát. A hívőknek a Jaragua folyó jobb és bal partján kis kápolnákat épített az Iskolaegylet. Az 1920-as évek elején az első kis kápolnát lerombolták, és a helyén köztemető létesült. 1922-ben alapították meg a Santo Estevão (Szent István) magyar királyról elnevezett települést, és felépült az ugyanilyen nevű templom is. Brazília egyik eldugott kis falujában, ahova még aszfalt sem vezet, egy dombocska tetejére több mint 80 évvel ezelőtt, Veszprém környékéről kivándorolt többnyire németnyelvű, sváb származású magyarok az első magyar király dicsőségére, 1922-ben nagy, magas tornyú fehér templomot emeltettek. Ezzel a tettükkel talán elő-előbukkanó honvágyukat szerették volna csillapítani. A templom oltáráról Szent István emeli ránk tekintetét. Egészen magasan, közepén, az oltár felett ott áll Szent István a magyar koronával a fején, egy nagy széles pallosra támaszkodva, zöld ruhában, rajta egy palást, ami belül fehér és kívül piros. Bajusza is van és szakállja, akárcsak az egykori, régi iskolai történelemkönyvekben.

Létrehozták az Osztrák-Magyar Egyesület elnevezésű klubot. A néptánc és a kártyázás sem hiányzott a programból. A klub központjának Franz Fischer kereskedése adott helyet, később George Wolfé. Egy másik templom is épült a közigazgatási központhoz közelebb, amely a Santissima Trindade (Szentháromság) nevet viseli. (A beszélgetések során derült ki a másik templom építésének oka. A területen szétszórta élő családok egy része sérelmezte, hogy a Szent István templom hozzájuk képest távol épült, ezért építették meg a másodikat.) A templomok mellett nagy tömeg befogadására alkalmas közösségi termet, vagy ahogy ők hívják: „szalont” emeltek, amelyek a társasági élet középpontjává váltak ezután. Ezekben az épületekben sok táncos mulatságot szerveztek, minthogy akkoriban úgy tartották: a tánc és a zene az etnikai ünnepek kötelező eleme. Sokan említették, hogy „csárdást” táncoltak ezeken az ünnepségeken. Sajnos a második világháború kitörésekor megszűntek az ehhez hasonló társadalmi összejövetelek. (Brazília a második világháborúban a szövetségesek oldalán hadba lépett. A tengelyhatalmak népeihez tartozó nemzetiségek ellenséges elemekké váltak, akiknek az említett összejöveteleiket is akadályozták.) Szomorúbb következménye is volt ennek, hiszen ekkor nagyon sok tárgyi emléket, fényképet, dokumentumot megsemmisítettek félve a brazil hatóságok retorziójától.

Fischer Ferenc a 30-as évek elején vette fel a kapcsolatot Magyarországgal, és kért levélben könyveket, folyóiratokat, térképeket a Magyarok Világkongresszusának állandó szervezeti irodájától. Egy 1932-ben írt leveléből, azt tudhatjuk meg, hogy „még a kis gyermekekben is él az a

tudat, hogy ők magyarok". A kapott térképeken be kellett jelölnie a többi magyar leszármazottnak, hogy hol laktak. Fischer úr azt írja, az öröm leírhatatlan volt. Ez érthető. „Csak a szunnyadó érzéket kell érinteni és nyomban, amint felébrednek, jön a vágyakozás a haza után...”. Német kiadású magyar irodalmat kértek a Magyarok Világkongresszusának irodájától, mert „szegényeinkre, nem tudunk már magyarul. Ünnepnapokon ugyan túlradó örömmel kiáltjuk: Éljen a magyar hazánk!, de ennél többet nem igen tudunk” – írta Franz Fischer. Ez érdekes még abból a szempontból is, hogy „olyan sok év elteltével is a magyar szellemi értékek álltak hozzánk a legközelebb”.

Tulajdonképpen általa kapcsolódik a történetükhöz Boglár Lajos tanár úr. Édesapja, aki São Paulóban a magyar konzul volt, felkereste őket az 1930-as évek végén. Ekkor még éltek olyanok, akik Magyarországon születtek, és az emlékek még nagyon elevenek voltak. Erről feljegyzést készített, amelyet aztán Boglár tanár úr könyv alakban is megjelentetett Magyarországon. Ez indította őt arra, hogy felkeresse és segítse „újra magyarra” lenni ezeket az embereket.

Emlékek a magyar nyelvről

A magyar nyelvre évtizedek múltán már senki sem emlékezett. A környezetben németek éltek, a magyar kivándoroltak jelentős számban svábok voltak. Így korábban egy sajátos dialektusát beszélték a németnek, majd egyre több portugál kifejezést keverték bele. A santa catarinai németet még az idősebbek és a középkorúak beszélik, de a fiatalok ma már csak a brazil portugált értik. Az idősebbek közül hosszas gondolkodás után többeknek sikerült egy-egy magyar szót előbányásznia az emlékezetükből. Egy bácsi ízes dunántúli tájszólással kívánt „Jó reggelt!”. Ő erre még emlékezett. De többeknek eszébe jutottak a kutya, a macska, a ló, a paprikás, a túrós táska, a káposztás, illetve a túrós rétes szavak is. Ma szolidnak számító káromkodás is megmaradt, amelyet hosszú unszolásra mondtak csak el: „A kutya fáját!”.

Hagyományápolás napjainkban

Az 1996-ban megalakult a Brazil-Magyar Társulat, amely célul tűzte ki a még fennmaradt, az őhazából az őseik által magukkal hozott kultúra megőrzését, illetve újraélesztését. Az egyesület több programot is szervez az év során, hogy a városban élő német, olasz, lengyel kultúra mellett a magyar kultúrát is bemutassák a nagyközönségnek. Minden évben megrendezésre kerül egy „kávédélután” (café húngaro), ahol a dédszülők, nagyszülők receptjei alapján sültt édes és sós süteményeket szolgálnak fel. Rendeteg olyan ételre ráismertem, amelyeket a bakonyi sváb falvakban még ma is hasonlóan készítenek. Mint például: krautzwedel (káposztás kocka), kipfel (szív alakú fahéjas kifli), kalaschen (töltött, kelt kalács), strudel (különböző nyújtott rétes), kukruzsterz (kukoricasterc), kropfel (fánk), illetve házi kenyeret sütnék, ami mellé kolbászt, körözöttet, tepertőt, zsírt, disznósajtot szolgálnak fel. Megrendezésre kerül minden évben a „levesek estje” is. Ezen az estén az őseik földjéről tipikusan „magyarnak” számító ételeket szolgálnak fel, így pörköltet, paprikás csirkét, húsos káposztát, túrós, illetve káposztás rétest, disznóhúsos káposztalevest, tyúkhúsleveset cérnametéllel, marhahúsos gulyásleves csipetkével (ebbe természetesen brazil zöldségeket is tesznek), maniókalevest (ami a mi krumpplilevesünkhez hasonló) köstölhatnak meg az érdeklődők. Az ételek elkészítésénél az is megfigyelhető, hogyan alkalmazkodtak a braziliai magyar asszonyok a különböző, a más éghajlati adottságokból fakadó körülményekhez, hogyan alakították át ételeiket a helyben található termékekhez, megtartva az eredeti eljárásokat, összetételeket. Új körülmények közé kerülve megkeresték azokat az összetevőket, amelyek leginkább hasonlítanak az otthonira, így készülhetett a krumpplileves maniókával, vagy a rétestöltelék, a hagyományosak mellé/helyett banán, mogoró, palmito töltelék.

Összejöveteleiken a külsőségekkel is hangsúlyozni igyekeznek a nap „magyarságát”, etnikai másságukat. Brazília és Santa Catarina állam zászlaja mellett a magyar koronás-cimeres zászló is ott lobog. Az asztalok terítőinek színeivel is ezt demonstrálják. Az egyik asztalon az abrosz piros, a másikon fehér, a harmadikon zöld. Általában minden rendezvényre jellemző a trikolor megjelenése. A néhány megmaradt régi fénykép alapján megpróbálták rekonstruálni

az egykori népviseletet. A fekete-fehér képről a színeket megállapítani nem lehet, inkább csak a formákat és a kontrasztokat. Így aztán ezek a ruhák korántsem hasonlítanak az eredetiekhez (ezzel ők is tisztában vannak), de a nemzeti sajátosságok megjelenítésében a többi népcsoport között fontosnak tartják. Ezek a törekvések alapvetően csak a női ruházatra jellemzők. A férfiak ezeken a rendezvényeken magyarságukat a nyakkendő helyett használt nemzeti színű szalagdarabkával jelzik. A táncosok ruháján egyértelműen dominálnak a magyar nemzeti színek. A rendezvényeken minden alkalommal fellép a „Dunántúl” néptánc csoport is, akikre nagyon büszkék. Hiszen abban a kultúrában (brazil), ahol a táncnak, a színes forgatagnak, a zenének kitüntetett szerepe van, demonstrálni tudják, hogy ebben az ő nemzeti kultúrájuk is felveszi a versenyt. Ugyanakkor a többi mellettük élő nemzetiség között ezzel is meg tudják határozni magukat. Ez náluk a nemzeti önbecsülésnek nagyon fontos eleme.

Kint-tartózkodásom alatt magyar nyelvet is tanítottam a jaraguai „újra-magyarok” kérésére. Nagyon lelkes, több mint negyven idősnek és fiatalnak próbáltam az őseik nyelvéből egy kicsit átadni. Verseket, énekeket, egyszerű hétköznapi szituációkat tanultunk. Az üdvözlő formákat hamar elsajátították, és ezután bárhol, ha találkoztunk, vagy találkoztak, magyarul köszöntek. Az ötödik hónap végére természetesen nem beszéltek folyékonyan, de elsajátítottak egy alapszókészletet, mellyel ha Magyarországra jönnek, nem fognak elveszni. Boldogok voltak, hogy ha pár szót, kifejezést elsajátítottak őseik nyelvéből.

Írtam velük egy kis fogalmazást (természetesen portugálul): „Miért tanulok magyarul?” címmel. A következő válaszokat kaptam:

1. *„Azért tanulok magyarul, mert magyar leszármazott vagyok, és büszke arra, hogy magyar vér csorog az ereimben.”*

2. *„Magyar vagyok, így tudnom kell magyarul beszélni.”*

3. *„Mindent imádok, ami csak a magyar őscímre emlékeztet. A magyar nyelv nagyon különbözik a portugáltól, és ezért is nagyon érdekesnek tartom, hogy megtanuljam.”*

4. *„Mindig is meg akartam tanulni magyarul, hiszen a családom magyar eredetű. Valamint azért is, mert a magyar nyelv különleges, és kevesen beszélik. Nehéz elsajátítani, de azt hiszem, azért nem lehetetlen.”*

5. *„Azért tanulok magyarul, mert az őscím ezt a nyelvet beszélték. A tánccsoport tagja vagyok, és fontosnak tartom, hogy tudjunk magyarul.”*

Nemcsak nyelvet tanítottam a jaraguai magyaroknak, hanem kérésükre a magyar Himnusz is. Örömmel és nagy lelkesedéssel jöttek minden szombat délután a „himnuszórára”. Már a harmadik találkozásunkkor szépen énekelték. Így közösen elhatároztuk, hogy továbbiakban karácsonyi dalokat is megtanulunk. Majd karácsony első napjának reggelén, a Szentháromság nevű, ugyancsak magyarok által alapított templomban, magyarul is felcsendültek a karácsonyi énekek. Talán az ünnepi hangulat is tette, de akkor éreztem igazán, hogy mit jelent nekik az, hogy *gyökörek*. Hogy tartoznak valahová, egy másik kultúrához is, ahol karácsony ugyanúgy ünnep, csak kicsit másképpen. Bátran vállalható gyökörek, amelyek semmivel sem értéktelenebbek, mint a környezetükben élő németeké, lengyeleké, olaszoké.

Ezeknek a braziloknak az ősei a XIX. század végén emlemték Magyarországról a távoli új hazába. Asszimilálódtak, de leszármazottaik mégis keresik a gyökereket, és újra magyarrá akarnak válni a brazilságuk mellett. Ebben a folyamatban volt jelentős szerepe Boglár tanár úrnak. Hitet adott nekik, segítette őket, és felerősítette bennük a reményt, hogy ez lehetséges, és érdemes megvalósítani.

1993. június – útinapló

Az itt következő írás nem tudományos értekezés és nem is szépirodalom. Nem több, mint amit a cím sejtet: napló. Még csak nem is terepnapló. Több okból sem. A történet, amit leír, nem a terepen zajlik. Éppen azt beszéli el, hogyan jutottam el életem első valódi terepére, Boglár Lajos tanár úr jóvoltából, az ő hihetetlen kitartásának, energiájának és lankadatlan optimizmusának köszönhetően. A történet ott szakad félbe, ahonnan már a terep folytatódik. Nem terepnapló ez már csak azért sem, mert azt egy másik füzetbe írtam. Ezt a módszert Boglár tanár úrtól tanultam. Ő tanácsolta, hogy az etnográfiai feljegyzésekre való jegyzetfüzet mellett mindig vezessünk egy naplót is, amiben elengedhetjük magunkat, amiben nem akarunk semmit rögzíteni, sem elemezni, pusztán magunkhoz is őszintén azt leírni, amin éppen keresztül megyünk, fizikai és lelki értelemben egyaránt. Ez a tanács különösen hasznosnak bizonyult. A naplóíráshoz hamar hozzászoktam, és ez a szokás végigkísért mind a két brazil terepmunkám során. Biztos vagyok benne, hogy ott helyben sok feszültségtől és szorongástól szabadított meg, és hazatérve segített nem csak a visszaemlékezésben, de sokszor abban is, hogy újra értelmezni – egy szubjektív érzelmi kontextusba ágyazva – a szigorúan objektívnak szánt terepjegyzeteket.

Nem túlzás állítani, hogy a pályán Boglár Lajos indított el. Ő volt, aki biztatott, hogy immár harmaddiplomásként, évek óta dolgozó nőként és gyakorló anyaként kezdjek el járni a frissen megnyílt kulturális antropológia szakra, vagyis kezdjek mindent újra. Sohasem bántam meg, hogy hallgattam rá. Ő volt az, akinek a wayanakkal való ismeretségemet köszönhettem. Akkoriban még csak annyit tudtam, hogy Braziliában szeretnék dolgozni, ő vezetett be a dél-amerikai trópusi őserdők mágikus világába. Az első terepmunkára is elkísért – véletlenek sorozatán múlt, hogy végül is ezt a terepmunkát egyedül csináltam végig.

1993-ban és '95-ben két-két hónapot töltöttem a braziliai Paru folyó partján élő wayana indiánok között. Különösen izgalmas volt velük foglalkozni, hiszen tudtam, hogy a határ másik oldalán, Francia-Guyanában élő társaiknál Boglár Lajos már évek óta dolgozik, és eljutott oda több egyetemista társam is, de a brazil oldalon tőlünk még senki nem járt. A brazil adminisztráció nehézsége, az indián védelmi területek viszonylagos zártsága és kezdő antropológusi mivoltom valószínűvé tette, hogy hivatalosan évekig nem kapnék engedélyt a kutatáshoz. Nem volt más hátra, mint elindulni, vállalva a kockázatot, hogy az őserdő széléről kell visszafordulnunk. Az utazás 20 napig tartott. Máig úgy emlékszem rá, mint egy beavatási rítus különösen intenzív, első, felkészítő szakaszára, amiben kísérőm, mesterem, kalauzum Boglár Lajos volt. Így már érthető is, hogy miért kellett elengednie a kezem a küszöbön, az őserdő kapujában, ahova végül egyedül léptem be. Ez a naplórészlet ennek a hosszú, a dél-amerikai kontinenst csaknem hosszában átszelő, mindig észak felé, az indiánok felé tartó, számomra sokszor mesészerű utazásnak a történetét beszéli el. Csaknem „egyenesben”, stilisztikai és tartalmi húzások, javítgatások nélkül, pusztán a felidézés örömeért. Emlékezőképpen. Köszönetképpen.

1993. június 9.

És mégis Lisszabon. Semmi nem halad a tervek szerint, de ha lenézek, alattam fehér habok a nagy kék semmin, innen tudom, hogy minden rendben. Harmadik napja vagyunk úton. Lassan, nagyon lassan zsilipelünk át az új világba. Egy nap München, végeláthatatlan várakozás a prekolumbián gengszter¹ kincset érő irodájában, azután újabb állomás, Lisszabon. Újabb várakozás. A repülőtér bőrtön. Hat órára foglyok vagyunk ebben a csupa neon művilágban, hiába odakint a város, elérhetetlen marad az üveg mögött. Még csak nem is ígéret, odakint színtelen por és színtelen fény. És aztán váratlanul mégis Lisszabon. Mintegy ajándékba. Ismeretlen oknál fogva a gépünk csak reggel 6-kor indul, nyertünk egy extra éjszakát és egy szállodaszobát a külvárosban. Kis boldogságok. Sótlan pincérek sótlan húst szolgálnak fel egy hasonló jellegű szállodai étteremben. Összesen 2000 dollárral indultunk a nagy expedíciónak, nagy kihágásokról így szó sem lehet, de azért ragaszkodunk egy igazi lisszaboni estéhez. Jókedvűek vagyunk, fegyelemmel. Egy órás gyaloglás után találjuk meg az első nyitva tartó kocsmát. Vinho verdét² rendelünk, majdnem olyan, mint amilyenről álmodtunk, a falon mindenestre kék csempé, az asztalon fehér papír. A feladatot teljesítettük. A nyitott ajtó előtt hirtelen egy tűzpiros motor száll el, úgy fejmagasságban. Halljuk a csattanást. Fizetünk, 50 méterrel arrább átvágjuk magunkat a szörnyülködő tömegben. Egy asszony két kezébe temeti az arcát: „dois mortos, dois mortos”.³ Szemerkél az eső. Későre jár. Rövid éjszaka, álmos ébredés. Folyik tovább az út, szinte futószalagon szállítanak a gépig, ahol most ülök, és várom az ebédet két meggyőző indiános film után. Ilyen módon felkészítve a nagy találkozásra, más dolgom nincs is, mint hogy néha lenézzek erre a lehetetlen kékcstillagos ürre alattam, és próbáljam elhiteni magammal, hogy ez ugyanaz a víz, amit az előbb hagytunk magunk mögött Lisszabon partjainál. És ha eddig stimmel, várhatóan a föld sem mozdul ki alólunk. Valószínűsíthető-e ez?

Később

Sikerrel vettük az első állomást. Röviden összefoglalva: betettem a lábam Amerikába/ra. São Paulo nem egy Firenze, de a buja trópusi növényzet megszépíti még ezt a buta behemót szürkeséget is. A levegőből nézve ez a föld kies, kicsit kopár. Vöröses hegyláncok, sárga folyók, sötétkék tavak és mélyzöld oázisok végtelen sorozata. Fentről nézve a napsütésben hirtelen tudatosul bennem: megtörtént. Ahogy Buci mondja, a gép átbucskázott az egyenlítő küszöbén, innentől kezdve ez valóban egy új világ. Jelenti-e mindez, hogy ha most behunom a szemem, és erősen gondolok valamire, valóra válik? Ha ismeretlen helyen aludni azt jelenti, az első éjszaka álma teljesül, sokszorosan vonatkozik ez bizonyára egy ismeretlen kontinensre.

Bucival a Casa de Amazonasban.⁴ Lenyűgöz a tudása, az a biztonság, amivel ezeket a tárgyakat kezeli, és elhelyezi Dél-Amerika univerzumában. Tudatlanságom ijesztő, de először válik világossá, hogy mindez megtanulható. Boldogan fedezem fel, hogy felismerem a wayana tárgyakat. Fog ez menni. Talán. Megint elbizonytalanodom. Buci családja meleg zsongással tölti be a házat. Rám ül a fáradtság, az öt óra időeltolódás és a caipirinha.⁵ Kilencor elalszom. Ötkor ébredek. Odakint mintha lőnének az utcán: madár rikolt, inkább sikoltozik. Az is lehet, hogy majom. Vagy kutya. Feljön a nap. Vagyis nem jön fel. Vegyük észre: itt most tél van.

¹ Az illető úr valójában egy prekolumbián emlékekkel foglalkozó műkieskereskedő, akitől némi pénzhez reméltunk jutni – hiába.

² Szó szerint „zöld bor”, valójában fiatal fehér bor, portugál specialitás.

³ Két halott.

⁴ Amazoniából származó tárgyakat árusító kézműves bolt.

⁵ Jellegzetes helyi koktéll, melynek összetevői: nádpálinka, zöld citrom, cukor és jég.

június 10.

Nincs mese: itt a tél. Egész nap zuhog, reménytelen szürkesség ül a városra. Ki sem mozdulunk. Két említésre méltó esemény: Magda néni rákrakottása és a „Smaragderdő” a tévében. Imagem do Indio.⁶ Egyre kevésbé hihető, hogy ez vár rám. Persze biztos nem ez. De akkor mi? Buci megint elkezdte felhozni, mi lesz, ha nem jutunk be. Nem vagyok hajlandó ezzel a lehetőséggel számolni. Olvasom Cognat-t,⁷ ez legalább igazi. Be kell vallanom magamnak, lelkesedésem korántsem pusztán szakmai. Ez az olvasmány olyan izgalommal tölt el, mint valaha az indiános könyvek. Mintha a sors különös kegyeként lehetőséget kaptam volna, hogy belelépjek a regénybe. Az antropológia szellemi kihívás, aminek igyekezni fogok megfelelni. De ez az igazságnak csak egy része. A romantikus kalandvágy, bárhogy szégyellem, letagadhatatlan. És még valami: a beavatási rítus, a megmérettetés, rituális halál és újjászületés a túlparton. Kikerülhetetlen találkozás saját magammal. Talán ez az igazi kihívás. Szeretnék erről Bucival beszélni, de végül nincs hozzá bátorságom.

június 11.

A szürkesség nem száll fel, a hideg egyre keményebb, de azért ma végre kimerészkedünk. Én vagyok a sofőr, és nem kis büszkeséggel tölt el, hogy kormány mögött érezhetem magam São Paulóban. A Casa da Amazonas után bemegyünk a belvárosba, a felszerelés utolsó darabjaiért. Buci tucatnyi indiános boltot mutat nekem. A legtöbbször furcsa összevisszaságban találhatók a helyi folklór darabjai és az olykor valódi, olykor nyilvánvalóan hamisított indián tárgyak. Az indiánok és a kommercializáció. Muszáj ebből nekem morális problémát csinálni? Képmutató módon persze örülnék, ha nekem is sikerülne egy-két igazi tárgyhöz jutnom. Buci a FUNAI⁸ boltjában szemet vet egy orokra⁹ és egy kicsi, sárga kayapo koronára. A korona nem túl drága, megvehetem tőle, ha akarom. Tessék: gyűjteményem első darabja. Ezután könyvesboltok, semmi érdekes, találunk viszont olcsó függőágyat. Szűnyogháló viszont csak családi méretű van, akkora lyukakkal, hogy egy lódarázs is átférne rajta. 11 körül a város végre életre kell. Nem tudom, miért, Tel Avivra emlékeztet: Európa hiánya és jelenléte egyszerre. Nagyon kevés villa maradt meg a felhőkarcolók között, azok viszont tartják korukat a gyorsan öregedő beton monstrumok között.

Buci délután tanácskozik a Kulturális Minisztériumban. Elkísérem, és az előszobában, várakozás közben folytatom Cognat-t. Elképzelem, hogy mostantól ez már az én történetem is lesz. Hátborzongató érzés. Erőszakkal kijózanítom magam. Józan ésszel belegondolva semmi esélyünk nincs, hogy engedély nélkül ezt végigcsináljuk. Mégsem tudom komolyan venni a kudarc lehetőségét. Talán Buci miatt. Minél többet olvasok a Litaniról, annál jobban vágyom a Paru mellé.¹⁰ Guyanába csak azért szeretnék eljutni egyszer, hogy megismerjem Cognat-t, akit ismeretlenül csodálok és irigylek kissé. Története bármelyik antropológusénál igazibb. Mellette szinte szégyellnivalónak érzem a mi vállalkozásunkat. Már azon vagyok, hogy megtagadjam az antropológiát. Vagy mégsem. Az indiánok itt élnek köztünk és mi köztük. Az antropológusokon is múlik, hogy még meddig. Hosszú távon az indiánoknak valószínűleg nincs más választásuk, mint hogy integrálódjanak. Akkor meg már az egyetlen tisztességes megoldás, ha segítünk nekik, hogy saját magukat integrálják. Úgy, hogy tudomásul vesszük,

⁶ Az indiánról alkotott kép.

⁷ André Cognat a nyolcvanas években hajótörést szenvedett Francia-Guyanában, wayana földön, egy gyors sodrású folyón. Indiánok mentették ki, köztük maradt, családot, majd saját falut alapított (lásd André Cognat 1984. Antekume, avagy egy másik élet. Budapest: Gondolat).

⁸ FUNAI: Fundação Nacional do Índio (Brazil Indiánvédelmi Hatóság). Feladata a braziliai indiánok feletti gyámság és védelmük biztosítása. Szerepe ugyanakkor ambivalens, mivel adott esetben az indiánokkal szemben a kormány érdekeit is képviselheti.

⁹ Wayana tollkorona, a beavatási rítus része.

¹⁰ André Cognat Francia-Guyanában a Litani folyó melle telepedett le, a braziliai Wayanák a Paru folyó mentén élnek.

közben mi sem kerülhetjük el az enkulturációt. Talán lehet arra használni az antropológiát, hogy ezt megtanítsa az embereknek. Ez egy optimista verzió.

Este caipirinhák tömege és casquinha de siri.¹¹ Bucitól ma ezt tanultam. São Paulótól így búcsúzunk.

június 12.

Reggel indulás Rio felé. A felhők lassan oszlanak. Lesz talán ebből még nap is. Letérünk az autópályáról, hosszú szerpentin le a tengerig. Eláll a lélegzet. Mélyen alattunk számtalan kisebb-nagyobb sziget. Olyan szűznek tűnik a táj, mintha mi fedoznánk fel éppen. Útközben megállunk Paraibánál sajtot venni és megcsodálni XVII. századi kis főtérét a templommal. A tér mentén végig az ajtóknak nagy kalapos caboklók¹² állnak, mint egy direkt nekünk rendezett színjátékban. Tanakodunk, hogy bemenjünk-e Ubatubába. Buci bátyjának van ott háza. Ugyanakkor talán kis szerencsével megtaláljuk Carmen Junqueira is.¹³ És tényleg, a szerencse nem hagy cserben. Buci egyszer csak alig észrevehető letérőre mutat. Ez vezet a kikötőhöz, ahol Carmenék hajója lehorgonyzott. Alig teszünk meg néhány métert, szembejön egy Niva, benne egy jól megtermett, fehérszőke, szakállas hajóskapitány, mellette az ici-pici antropológusnő.

Meghívnak ebédelni. Vagy 20 métert gurulunk visszafelé, majd megállunk egy jelentéktelennek látszó útszéli vendéglőnél. A tulaj mosolyogva jön elénk, mindnyájunkkal kezét ráz, látszik, hogy Carmenék itt törzsvendégek. A kiszolgálás roppant egyszerű. Mindenki vesz egy tányért, és sorban odajárulunk a szoba közepén álló kályhához, amelyen vagy húsz agyaglábos gőzölög. Ki-ki annyit vesz, amennyit nem szégyell, azután repetázik. A pálinka ingyen jár az ételhez. Már az első feijoadá¹⁴ megfekszi a gyomromat, de képtelen vagyok ellenállni. A többiek közben már a harmadik tányérnál tartanak. Ebéd után Carmenék meghívnak a házukba egy kávéra. Megvan a Niva magyarázata: a vörös sártól csuszamlós meredélyen semmilyen más jármű nem lenne képes felküzdeni magát. A hegytetőn, közvetlenül az öböl felett egy norvég faház, csupa üveg falakkal. A norvég hajóskapitány, Lassi műve. Előkerül egy üveg konyak. Minden békés és végtelenül egyszerű, a két ember arca sugárzik a boldogságtól. A teraszra leszáll egy kolibri. Mennünk kell.

Legurulunk a hegyről, újra keresztül hajtunk Ubatubán, egyetlen rézvörösbe és halványkékbe játszó pillanat, amit elkapok az öböl szélén. A fénykép vajon mit képes mindebből hazavinni? Az éjjel itt nem leszál, hanem lezuhan. Feketén és fenyegetően szakad le a hegyek közül negyed hét felé. Mikor megérkezünk Paratiba, már öreg éjszaka van. Lapos házak, hosszú színes ajtókkal és virágos patiókra¹⁵ nyíló ablakokkal. A gyarmatosítás emlékei. A kockaköveket (amelyek ma már igen kevésbé kockaszerűek) egyenesen az anyaországból hozták annak idején. Bokatorés nélkül alig lehet közlekedni rajtuk. Most nincs szezon, az utcán jobbra csak bennszülöttek lézengenek: hihetetlenül sok szurtos, mezítlábás gyerek. A sarkon lépésben befordul egy teherautó, a gyerekcsapat harsány harci kiáltásokkal biztatva magát a nyomába ered, azután egyenként felkapaszkodnak a sárhányóra, úgy vitetik magukat csüngve a deszkán, mint a denevérek. A vendéglők mind elhagyottak, ráadásul azt, amelyiket Buci makacsul keres, bezárva találjuk, a tulajok új boltot nyitottak a főtéren. Odamegyünk. Lélek sincs rajtunk kívül. Azért rendelünk két caipirinhát, jól meggondolva a dolgot később egy caldeiradát is, hallevest rizzsel és paradicsomos manióka szósszal. Csillagos éjszaka van, a szálloda közvetlenül a tengerparton áll, a kikötő előtt, bal felől egy kis fehér templom királpálmákkal övezve. Megismerkedem Dél Keresztjével.

¹¹ Rákempő kagylóhéjban.

¹² Brazil „cowboyok”.

¹³ Carmen Junqueira antropológus, professzor a São Pauló-i PUC Egyetemen, sokat írt a braziliai indián kérdéseiről, különösen annak politikai vonatkozásairól. Behatároltban a kaingang, kamanrá és cinta larga csoportokkal foglalkozott.

¹⁴ A süléthez hasonlító, babból készült étel.

¹⁵ Belső udvar.

A szobámban nehéz fabútorok és egy függőágy. Felavatom vele magam. Hátam mögött kis zárt kert. Benne miniatűr esőerdő. Másnap reggel semmi kétség: a fényes pálmaleveleken zuhatagokban ömlik a víz. Sétára indulunk a nedves városban. Rajtunk kívül nem sok embernek támadt ez a hóbortos ötlete. A templom tornyán három dögkeselyű. Szürkék és sötétkékek a fények. A templom mögött a hegyről fátyolt vonva maga után száll fel a köd. A főtéren, ott, ahol tegnap egy magányos ló legelészett minden meggyőződés nélkül, ma egy csapat keselyű szárítgatja a szárnyát. Élég leverő látvány. Haladéktalanul útnak indulunk.

június 13.

A hangulat, akárcsak az idő, borús. Utóbbi dél körül kiderül, az előbbi csökönyösen tartja magát. Egész nap, jószerivel megállás nélkül vezetek. Visszajött a reflex, már nem kell minden mozdulatomra figyelnem, el-elkalandozik a figyelmem, a táj simogatja a szemem és az agyam, de előfordul, hogy percekre nem látom, mi van előttem, ha nem kellene néha előzni, talán el is aludnék. Napszálltával érünk be Rio elővárosaiba, kicsit feldob, hogy mindjárt itt a cél, igyekszem jól meghúzatni az autót. Az út két oldalán vigasztalan favela sor.¹⁶ Itt életveszélyes defektet kapni, jegyzi meg Buci. Az autó, mintha csak erre várt volna, azonnal döcögni és köhögni kezd. Egyre lassul, míg már csak lépésben megy. Aztán már úgy sem. Épp csak sikerül lehúzódnom a menekülő sávba. Az autópályán nem akarunk megállni. Szerencsére éppen van egy letérő. Lejt, és így egy darabig mégis haladunk előre. Egy híd alatt állunk meg. Szurtos gyerekcsapat kellős közepén találjuk magunkat. Sárkányt eregetnek, és leplezetlen kíváncsisággal néznek, szemmel láthatólag ámulnak, hogy mit keresünk mi ott. Villámgyorsan felfogjuk a helyzetet. Visszatolatnánk, de felfelé csélyem sincs újra elindulni. Valószínűleg kifogyott a benzin, holott a tű félállást mutat. Kész, se előre, se hátra. Ösztönösen felhúzzuk az ablakokat és lenyomjuk a gombot. Nem a legjobb taktika. Buci bátorságot gyűjt, felkap egy műanyag palackot, és nagy levegőt véve katapultálja magát a riói külváros életébe. Egy-két perc múlva már jön is vissza: sehol semmi, muszáj segítséget szerezni. Megint eltűnik, ezúttal igazán. Megadóan ülök a haszontalanná vált kormány mögött. Végül döntök: letekerem az ablakot, és kikönyökölök. Rémületesem elrejtve igyekszem barátságosan mosolyogni a gyerekekre. Apró szőke lányka halad el a kocsni előtt virágos szoknyában. Elszégyellem magam, ha ez a kis angyal ilyen otthonosan mozog itt, hogy is lehetek én felnőtt létemre ennyire begyulladva. Már nem is vagyok igazán. Élvezem a helyzet abszurditását. Elképzelem, hogy Buci sosem jön vissza, hogy körém gyűlnek, megragadnak, kitépnek a kocsiból, elosztanak egymás között. Viszik az expedíciós felszerelést. Felriadok gondolataimból: a felszerelést azt nem hagyom, még mit nem! Körülnézek: az ablak előtt kis fekete fiú. Azon gondolkodom, mit csináljak, ha bedugja a kezét. Bot van nála, vajon mit akar? Rendíthetetlenül mosolygok. A gyerekek körém gyűlnek, nem tűnnek harciasnak. Elmesélem, hogy baleset ért, elfogyott a benzinünk. Annyira nem értik, hogy nem is csodálkoznak.

Hihetetlen, de Buci érkezik, nyomában mosolygós felvérrel, kezében tele üveg benzin. Meg vagyunk mentve! A kávészínű fiú műanyag csövet hozat az egyik gyerekkel, beleszív, a többi magától megy, fantasztikus a fizika. Összinte csodálattal figyelem, ahogy a csövön a benzintartály felé áramlik a benzin. Mikor végez, a fiú azt tanácsolja, próbáljuk meg beindítani, ha nem megy, inkább toljuk fel az autópályára, semmiképpen ne maradjunk itt éjszakára. A tanács jól jön, éppen megy le a nap. Csendben imádkozom, hogy mégiscsak beinduljon. Egy valahonnan eldobott banánhéj éppen fejen talál. Igyekszem nem idegeskedni. A gyerekek két táborra oszlanak, azok, akik körülöttünk állnak, most szinte élő pajzsot alkotnak, és öklüket rázva, ordítva igyekeznek távol tartani a támadókat. Nagy meglepetésemre az autó beindul. Éppen idejében. Egy liter benzin arra elegendő, hogy az autó kúszkódva felmásszon a dombon. Az autópályán őrző lassúsággal, de végül mégiscsak eljutunk az első benzinkútig. Tele tank. Irány Rio. Mind a kettőnkkel madarat lehetne fogatni, de nem beszélünk arról, ami történt,

¹⁶ Nyomortelep.

még kevésbé arról, ami történhetett volna. Nincs mit megbeszélni. Tudjuk, hogy mind a ketten ugyanarra gondolunk.

A külváros észrevétlenül változik át a várossá. Szemben a hegyen vörös-sárga favelák. Mellettünk a kikötő egy tündérkastélyra emlékeztető zöld csipke épülettel: ez a régi vámház. Végre elérjük a belvárost. Elsőre nyoma sincs a São Paulo-i szedett-vedettségnek. A házak itt is az égre törnek, de stílusuk van, és csak közelre érve látszik, hogy két felhőkarcoló között a házagt kalyibák töltik ki. Szálloda, majdnem tengerre néző ablakkal – ha kihajolok, éppen belátok egy párszáz méteres partszakaszt. Szemben szigetek. Hát ez lenne Rio? A bárban elfogyott a caipirinha. Teljes a katasztrófahangulat. Sürgősen elindulunk sétálni. A sétába belefér a vacsora is, egy teraszon költjük el, ahol szál magunkban vagyunk. A rioiaknak túl hűvös van a téli estében, pedig még csak fél hét. Az egyetem kerül szóba, kényes téma. Világossá válik, Buci sohasem fog beleegyezni, hogy jövőre visszamenjek Franciaországba, befejezni a szakdolgozatomat. Körbefordul körülöttem a világ, a cukorsüveg a feje tetejére áll. Beszélgetünk, de én alig szólok. Kétségbe vagyok esve, hogy már szinte haragszom. Ettől, persze, elszégyellem magam, és még rosszabbul vagyok. Túl sok halat eszünk, megfekszi a gyomrom.

Alig alszom valamit, csípnek a szúnyogok. Hajnalban ébredek, meredek magam elé. Egyszer csak ráébredek: megoldódott a dilemma, vagyis már nem vagyok válaszút előtt, minden eldőlt. Ettől megnyugszom, sőt úgy érzem, kifejezetten boldog vagyok. Felkelek, az ablakhoz megyek. Odakint két felhő között, ujjnyi csíkon át, napfelkelte látható teljes pompájában.

június 15.

Két napja Rio. Tegnap derűre ború. Fürdésről szó sem lehet. Reggel meglátogatjuk Berta Ribeirót¹⁷ a Nemzeti Múzeumban. Roppant kedves idős hölgy, hat kiló ajándékkönyvvél távoznak. Délután kiruccanás Niteroiba. A part kihalt, a tenger párás. Azért van egy bizonyos hangulata. Párás hangulata. Niteroit keresztül-kasul sikerült megismerni hála a használhatatlan utcabláknak. Óriási bazár az egész, egyetlen kupleráj. A híd a két város között impozáns, hét kilométeren keresztül vezet a víz fölött, komplett függő autópálya. Délután kicsit dolgozom, utána beszélgetünk. Este churascaria.¹⁸ A hús lehetne jobb. Vacsora után elücsörgünk a tengerparton. Vannak olyan esték, amikor minden könnyűnek látszik. Másnap ragyogó napsütés. Pestről telefonálnak, hogy Kepes elindult, Wayamannak már meg is vette a jegyét.¹⁹ A kocka el van vetve, így Buci biztosan nem tud velem maradni, egyedül kell majd dolgozzak. Nem tudjuk, most ennek örülni kell-e, vagy szomorkodni rajta. Mindenképpen furcsa érzés, de nagyszerű lenne, ha Wayamant tényleg sikerülne Magyarországra vinni. Az étterem a tizenkettedik emeleten van. Hatalmas ablakain betűz a nap. Jókedvű nap. Sötét és mégis világítóan kék a víz.

Dél előtt meglátogatjuk a Museu do Indiót. Óriási meglepetés. A múzeum zárva, csak egy kétségbeesett intendánsnőt találunk, aki könnyekkel küszködve ecseteli az állapotokat, és úgy kapaszkodik Buci rögtönzött ajánlatába, mint fuldokló a szalmaszálba. Magyar-brazil együttműködés a patrimonio²⁰ megmentésére. Valóban lenyűgözően hangzik. Láthatólag neki is ez a véleménye. Ennek köszönhetően bejutunk a raktárba. Amit látunk, nem hazudtolja meg a hölgyet. Búcsúzóul halásan rázza a kezünket. A Nemzeti Múzeumban Eduardo de Castro²¹ vár. Elvisz ebédelni. A tintahal kemény, és nem kis döbbenet, hogy az elegáns pincér a kávéhoz hamisítatlan tejfölt hoz. Eduardo viszont kedves. Nem biztat, de nem is beszél le.

¹⁷ Berta Ribeiro antropológus, a híres indiánkutató, író és politikus, Darcy Ribeiro felesége.

¹⁸ Parázson sült húsok.

¹⁹ Wayaman Francia-Guyanában élő wayana indián. Boglár Lajos az 1990-es évek elején Budapestre hívta egy pár hónapos látogatásra. Utján Kepes András kísérte el.

²⁰ Örökség.

²¹ Eduardo de Castro antropológus, a Nemzeti Múzeum munkatársa, Lévi-Strauss tanítványa és követője.

Berta estére meghívott magához egy kávéra. Századszorra száguldok végig a Copacabanához vezető országúton. Kész csoda, hogy megússzuk élve. A buszok ma különösen vérszomjasak. Bertától irány a Pao de Acucar. Átalakulunk rendes turistává. Lelkiismeretesen fényképezem a panorámát. Ücsörgünk egy padon. Szemben a Corcovado, és mellesleg egész Rio. A lemenő nap végre előbújik a felhők mögött. Vörös ég alatt kék város, a hegyek között jobb felől a Copacabana, bal felől a Niterói-híd, körös-körül a tenger. Most meg kéne legyek hatva. Meg is vagyok, de van bennem egy kis ördög, aki figyel, és aki azt mondja, most valaki azt mondja benned, „most meg kéne legyél hatva”. Tipikus Woody Allen érzés.

június 16.

Búcsúzunk Riótól még mindig verőfényben. Picit sem bánom. Van ebben valami tendencia: mindig csak észak felé. Komótosan, de elszántan közelítünk napról napra az őserdőhöz. Tegnap este még egyszer utoljára meglátogattuk Bertát. Kedves volt, mint mindig, de látván tanácsatlanságunkat azt javasolta, hogy menjek előbb Guyanába, ahol kontroláltabbak a körülmények, ott felkészülhetek, aztán majd meglátjuk. Repülőgépről hiába is álmodunk, ha van is, nincs benzin, ha van benzin, nincs pilóta. Ha a FUNAI nem visz be, egyszerűen lehetetlen bejutni. Kicsit letörtem, de próbálom elfogadni ezt a lehetőséget is.

Fél tizenkettőkor érkezünk Belo Horizontéba. Bányai Mihály²² vár a repülőtéren, és elszállít a várkastélyába. Tényleg. Még magyar zászló is van rajta. A 11 ezer éves Lagoa Santa-i ember itt lakik ebben a középkori skót díszletben. Abszurd világ. Teljes a csend és a nyugalom. A táj kitágult, óriásiak a terek, szikrázik a fény a mezők felett. Hatalmasat ebédelünk (feijão tropeiro),²³ aztán lemegyünk a barlangba. Nem járjuk végig a négy kilométert, így is lenyűgöző. Visszajövet betelepszem a konyhába. Az asszony szemlätomást örül, hogy van beszélgetőtársa. Korai vacsora. Utána végre dolgozunk. Olykor megszakítjuk, beszélgetünk egy kicsit arról, hogy hogyan és mit is kellene csinálni. Leginkább reménykedni abban, hogy szerencsénk lesz. Ha tényleg, azt inkább csodának hívják.

Guaranik az út mentén. Most hirtelen az agyamba villan a kép. Aznap, amikor Paratiból Rióba tartva találkoztunk velük, olyan fásult voltam, hogy az se hozott volna ki a sodromból, ha egy egész törzs állja az utunkat állig felfegyverkezve. Ma valahogy mégis élesen látom magam előtt azt a pár, távolról sem harciasnak kinéző indiánt, akik vasárnap délelőtt az eső ellenére lemerészkedtek a hegyekből, hogy az út mentén autentikus csecsebecséket áruljanak az autósoknak. Igyekszem szakszerű indianista szemmel nézni rájuk, de emlékeimben kutatva csak a magyarországi cigánytelepek merülnek fel lehetséges asszociációként. Lerí róluk a szegénység és a kitaláltság. Vesszünk tőlük két izét. Szégyellem magam. Hát ez az első találkozásom a braziliai indiánokkal. Van benne valami szürreális, ugyanakkor megható, hogy a mellettem ülő Boglár tanár úr Budapestről ismerősként a családtagok felől érdeklődik tőlük. Talán jövőre újra felmegy közéjük.

június 17.

Semmittevős nap. Ülök az ablakban és olvasom Cognat-t, alattam a zordon mezők és a szelíd sziklák. Mesebeli táj. A múzeumba egyre érkeznek a gyerekek, lehetetlen elindulni. Látom, hogy Buci alig bír már magával. Öt óra is elmúlt, mire a repülőtérre jutunk. Kitöltjük a papírokat a kocsibérléshez – ekkor robban a bomba: autókölcsönzés csak bankkártyával lehetséges. Ott állunk Belo Horizonte repülőterén, mindentől fényévekre, a szállodánk lefoglalva Ouro Pretóban, körülöttünk több száz kiló csomag. Úgy néz ki, itt ragadunk. Már sötétedik. Buci megpróbál telefonálni, talán Bányainak van bankkártyája. Biztos vagyok benne, hogy nincs. Igazam van. Ekkor a pult mögött álló fiúnak megesik rajtunk a szíve. Tíz perc múlva már

²² Bányai Mihály muzeológus és múzeumtulajdonos Braziliában. 1957-ben emigrált. A Lagoa Santa nevű brazil kisváros közelében régészkedni kezdett, majd a feltárt anyag bemutatására felépített egy szép várkastélyszerű múzeumot. Az ő nevéhez is fűződik a Lagoa Santa-i ősember maradványainak feltárása.

²³ Húsos babétel.

kocsiban ülünk. Semmit sem értek, a megoldhatatlannak látszó probléma épp olyan váratlanul foszlott semmivé, ahogy jött, érthetetlenül. Jó ország ez.

Az autó mindazonáltal egy rakás szerencsétlenség, emelkedőn kettesben küszködik, a koromsötétben sehol egy útjelző tábla, vagy ötször eltévedünk. Egyszer kis híján megismétlődik a riói kalandunk, amikor végre megpillantom az autópálya jelzést és az irányt követve magabiztosan feldöcögök egy dombra. Az út itt elvékonyodik, körülöttünk három öszvér legel. Csodával határos módon sikerül megfordulnom, és magam is meglepődöm, hogy megtalálom az autópályát.

Évtizedek múltán érkezünk Ouro Pretóba. Halálosan kimerültem, de a látvány még a sötétben is kárpótol. A főtér mögött található szerény, ám egyszerűségében is bájos szállodánk. Minden utca legalább negyvenöt fokos lejtőre épül. Tiszta hullámvasút. Minden ház más színű, alacsony, egy-két szintes épületek. Dominál a fehér, kék és hússzínű díszítéssel. A főtéren jobbról a Camara Municipal,²⁴ előtte az elmaradhatatlan királysálpalmák. Másik oldalon egy erődtímenyre emlékeztető fehér építmény, impozáns lépcsősorral. Majd később megtudjuk, hogy a volt kormányzó volt rezidenciája. Felfedezéseinkkel elégedetten vendéglőbe ülünk, és megünnepeljük az újabb állomást (tutu, vagyis babkása, töpörtyű, kolbász, sült hús, rizs, kelkáposzta és csili). Korai fekvés. Szokás szerint hülyeségeket álmodom.

június 18.

Másnap: az isten is kirándulásra teremtette ezt a napot. Korán indulunk Congunhasba. Hosszabb az út, mint gondoltuk, de nem bánom, végre látom azt, amit idefelé csak sejtettem. Vad ez a táj mindenütt. Hatalmas terek, mintha lakatlan lenne az ország. Zordon, még ott is, ahol zöldell, hát még ott, ahol a földnek egyre kilátszik a vörös bőre. São Paulótól idáig ugyanaz a vörös föld. Az út mentén a felvert portól vörösek a fehér házfalak is. Vörös az agávé és a kaktusz, sötét, téglaszín vörös. A kékek itt nem viccelnek. Sötét és türkiz, semmi pasztell. Az egyik völgybe leszállt a köd, messziről látszik, mintha átok alatt ülne, miközben körös-körül napfényben fürdik az egész világ. Leérve a völgybe az orrunkig sem látunk. Congunhas épp olyan meredek, mint Ouro Preto. Megnézzük Aleijadinho²⁵ templomát az apostol szobraival. Egyedül vagyunk. Az egész nem tűnik turisztikai látványosságnak, egyszerűen ott van. Jó lenne bekebelezni, magunkévá tenni, hogy haza lehessen vinni. Természetesen fényképezünk. Buci jelenléte segít, hogy ne érezzem magam annyira japán turistának.

Pontban kettőkor visszaérünk a szállodához. Paolo, a guía²⁶ már vár ránk. Nagyon lelkiismeretes. Kénytelenek vagyunk legalább három műzeumot és öt templomot végigjárni. Tobzódik a brazil barokk, lépten-nyomon a felszínre tör, és buján eláraszt mindent. Tonnás aranyozás, a szobrok fején igazi haj van, szemük üveg vagy porcelán. Krisztus egyszerre hús sebből vérzik, a vércseppek rubintból. Arcán végiggördül egy bohémiai kristály könnycsepp. Barokk szédület. Buci szerint barokk halál.

Este vendéglőbe megyünk, ma egy másikat választunk. Kís lodzsán ülünk, alattunk a város. Eddigi legszebb esténk. A menü: frango com molho pardo²⁷ két személyre. Hazafele hangos csoportosulásra leszünk figyelmesek. Kiderül, az utcán divatbemutató van, a helyi ifjúság szereplésével. A modellek suták, zavartak, de szépek és fiatalok. Furcsa kontrasztban vannak az ódon hangulatot árasztó várossal.

²⁴ Önkormányzat.

²⁵ Aleijadinho volt a csúfneve Antonio Francisco Lisboa-ának (XVIII. századi szobrász).

²⁶ Idegenvezető.

²⁷ Sült csirke szósszal.

június 19.

Ma Salvador de Bahia. Korán indulunk, de hiába, a repülőtérén derül ki, hogy két órát késik a gépünk. Hosszú kilátástalan délelőtt. Végre magasba emelkedünk. Nem tudok tanulni, bámulok ki az ablakon. Nem győzők csodálkozni azon, az élet milyen sorsszerű. Különbözően nem lehetne megérteni. Az a sejtés, hogy nem véletlenül ülök ezen a gépen, hogy a sorsom elébe megyek, végtelen önbizalommal és hivatástudattal tölt el. Hirtelen leszállunk, és előre nem látott módon egy új fejezet nyílik. Ma érkeztem meg Braziliába.

Teljesen meglepő, hogy a guia, akit Buci még két évvel ezelőtről ismer, és akivel beszélni sem tudott, csak üzenetet hagyott, itt van, vár minket. Eliasnak hívják. Virágos jókedvünk kerekedik, ami egyre fokozódik, ahogy haladunk a város központja felé. Hőség van, végre igazi nyár. A szállodaszoba ablaka egyenesen a kikötőre nyílik, a tenger fölött már lemenőben vöröslik a nap. Nem szebb, mint Rio. De elmondhatatlanul igazibb. Olyan boldog vagyok, hogy elsirom magam. Alattunk, a mocskos utcákról százféle szag és ezerféle hang száll fel, és keveredik egymással. A délutánunk szabad, rögvest sétára indulunk.

Minden lépésnél egyre jobban beleszeretek Salvadorba. A járőkelők kivétel nélkül színesek és rosszul öltözöttek. A legtöbb férfi atlétatrikót, rövid gatyát és papucsot visel. Buci szerint a gazdagok is, hogy fel ne tűnjenek. A nyomor szembeötlő, de nem nyomasztó, mint Rióban. Itt természetes, szinte költői állapot. Buci idézi Amadót: „E o unico país onde é possível de viver”.²⁸ Lemerészkedünk olyan mellékutcaikon is, amelyekről helybeli barátunk bizonyára eltanácsolna. Szerencsénk van, vagy mégsem annyira vadak a bennszülöttek. Inkább barátságosnak tűnnek, még a cipőnket sem szedik le. Mindenhol van árad a zene. Minden kapualjból, minden sarokról, minden emeleti ablakból más dallam és más ritmus szól. A járda mellett szabadon folyik a szennyvíz, fojtogat a szaga és elvegyül a szabadban árusított ételek illatával. Minden pórúszában él ez a város. Remek helyet találunk: terasz a tenger felett. Előtte egy függőlegesen épült favela, elszínesedett tűzfalra emlékeztető front, minden lakáshoz kis balkon, és minden ajtórésein ugyanaz a kísérteties zöld fény szűrődik ki. Bizonyára az éppen esedékes telenovela.²⁹ Pálmák, templomtornyok, teljes a boldogság.

Vacsorázni megyünk. Buci ismer egy jó kis afrikai vendéglőt egy bérház első emeletén. Csigalépcső vezet fel. Természetesen mi vagyunk az egyedüli fehérek. Az asztalon nincs teríték, de az olasz származású tulajdonosnő leültet. Emlékszik Bucira, két évvel ezelőtt is járt itt. Hamarosan rájövünk, hogy rajtunk kívül senki sem eszik. Ettől Buci kiborul, én úgy gondolom, nem vagyunk kevésbé feltűnőek akkor sem, ha nem eszünk. Az ablaknál 8-10 férfi játszik, fejükön sárga zokésapka. Bennszülött zene bennszülötteknek. Kicsit betolakodónak érezzük magunkat. Hamarosan meglevenedik a terem, mindenki táncol. Csodálatos fekete fenekek ringanak, szinte lassított felvételnek látom a hullámlásukat, magával ragad a hangulat, csak hagyni kéne, szerencsére elég gátlás van bennem ahhoz, hogy ellenálljak.

Vacsora után idegenvezetőnk elmondja, hogy a betervezett candomblé³⁰ kútba esett. Csalódott vagyok, de ez így igazságos. Nem ezért vagyunk itt. Jobb híján visszamegyünk a kis teraszunkra egy lefekvés előtti caipirinhára. Alig hiszünk a fülünknek: nem árulnak. Kedvetlenül éppen azon tanakodunk, hogy tovább állunk, mikor a főnök kijön értünk, és beinvitat a belső helyiségbe. Rajtunk kívül csak egy gitáros férfi és egy gömbölyű felvér nő van ott. Bossa novát énekelnek. Ez már túl sok ahhoz, hogy igaz legyen. A zene teljesen elvarázsol, és érthetetlen módon először áll meg a honvágy szele. Majdnem mélabús leszek. Látom, Buci is. Már nem beszélünk egymással, két külön világba csúszunk bele. Másnap megtudom, hogy egész éjszaka az utcán kóborolt. Utólag is kiver a frász.

Lehet, hogy az antropológia csak a menekülés egy formája? Lehet, hogy nincs is sorsszerűség? Közeledik belém. Hamarosan minden kiderül.

²⁸ Jorge Amado híres XX. századi regényíró; az idézet pedig: „Az egyetlen hely a világon, ahol élni lehet.”

²⁹ Szappanopera.

³⁰ Szinkretikus afro-brazil vallási rítus.

Másnap Elias értünk jön, és kivisz a praiára.³¹ A kocsiiban meséli neki Buci, hogy Brazília után visszamegyek Franciaországba, ha valamire szüksége lenne... Kővé meredek. Tudom, hogy most engedett el, ezekkel a mintegy véletlenül, másnak odavetett szavakkal. Nem néz rám. Olyan hálás vagyok, hogy szeretném megölelni.

Aztán a tengerpart. Eddig óvatosságból ellenálltam, de most muszáj kipróbálnom, hogy mi lapul a gyönyörű fehér ruhás-turbános fekete asszonyok kosarában. „O que é que a Bahana tem?”³² És Buci szavalja: „akarajé, watapa, kururu...” Már a nevektől elbódul az ember. Lehetetlen rájönni, hogy mi miből készül, csak azt remélem, hogy megúszom nagyobb hascsikarás nélkül.

Hat órás repülőút Belémbe. Hat órás beszélgetés. Szakmáról. Ilyenkor mindig kíváncságosnak érzem magam. Éjfélre jár, mire megérkezünk Amazonia kapujához. Gőzölgő, bűzölgő, lélegző éjszaka. Ez lenne a trópusok? Szerény, ám rendkívül lehangoló szoba. Egyre jobban érzem magam.

június 20.

Korán és még mindig jókedvűen ébredünk. Szokás szerint óriási reggelivel kezdjük a napot. Anakronisztikus lenne itt most az alakomért aggódni. A szállóból kilépve mintha egy gőzkalapáccsal verne fejbe a lég. A járdán mindenfelé gyümölcsárusok kínálják a portékájukat. Nem is kell reklám, elég az illat. Mangófa az utca két oldalán. A program első pontja: Artindia.³³ Megismerem Buci barátját, Milont, fantasztikus figura. Kicsi, mokány ember, lófarokkal és egy elképesztően szép türkiz köves gyűrűvel. Angyali a nyugalma. „Tudo bem.”³⁴ Egy cseppet se aggódjunk, minden el lesz intézve. „Vamos dar um jeitinho.”³⁵ Tényleg, itt lehetetlennek látszik idegeskedni. Buci betartja a játékszabályokat, óráig futja az udvariassági köröket, de mintha észrevétlenül mégis közelednének a célhoz. Hívjuk Lúciát.³⁶ Mintha rajta múlna minden. Az első győzelem: meghív magához. Mire odaérünk a taxival, szakad az eső. A toronyházon keresztül, amiben lakik, úgy süvit át a szél, mint egy papírdobozon. Félelmetes a hangja, és közben fenyegetően sötét lesz. Nem éppen biztató kezdet. Lúcia fiatalabb, mint gondoltam. Gyönyörű kék szeme van, de szemmel láthatólag nem tud mit kezdeni ezzel a két örült keletivel. Próbál észhez téríteni. Azt mondja, ő még sohasem ment be engedély nélkül. Ami azt illeti, nem is merne. Ez Amazonia egyik legelszigeteltőbb része. Ezekben a hónapokban az indiánoknak amúgy sincs mit enniük. Kevés a vad. Nem örülnek az idegennek. Csupa jó hír. Odakint vigasztalan eső. Belül is. Közel vagyok hozzá, hogy megszeppenjek. Havonta csak egyszer van repülő, de ahhoz sem lehet hozzáférni. A FUNAI ellenőriz, és biztosan kidob. Ha magángépet bérelnénk, az legalább 1000 USD lenne. Ha meg mégis bejutnánk, nehéz megoldani a kijövetelt. Bérelt pilótával ne jusson eszünkbe menni, az nagy valószínűséggel eltéved az őserdőben. Ennyi biztató szóra nem számítottam. Lelki szoneimmal már látom, ahogy a Vöröskereszt a kutatásomra indul. Lúcia igazán nagyon kedves. Elhalmoz anyagokkal, de ez sem kárpótol azért, hogy a szívemben elcsepegtette a kételyt. Lógó orral baktatunk haza, közel ahhoz, hogy feladjuk.

Am otthon váratlanul minden jóra fordul. Milton jól ismeri a macapai FUNAI tisztviselőt, Antoniót. Felhívja telefonon. Holt sápadtan figyelem az arcát beszélgetés közben. Legnagyobb döbbenetemre mosolyog, bólogat, és elismétli, amit a vonal túlsó végéről hall: „Tudo bem, nao tem problema. E convidado pelo Jaké. Pode ficar a vontade.”³⁷ Jaké Apalai falu³⁸ főnöke. Vagy valami olyasmi. Buci egyetlen egyszer találkozott vele Milton boltjában. A véletlen és

³¹ Praia: tengerpart.

³² Brazil mondóka arról, mi lapul a bahiai kofa kosarában.

³³ Indián kézműves tárgyakat árusító bolt.

³⁴ „Mindem rendben.”

³⁵ Lefordíthatatlan szerkezet, körülbelül annyit tesz, majd megoldjuk. A brazilok egyik kedvenc mondása.

³⁶ Lúcia Van Velthem antropológus, évekig tartó terepmunkát végzett a wayanáknál.

³⁷ Rendben van, semmi probléma. Jaké vendége. Addig maradj, amíg akarsz.

³⁸ Apalai falu a térség legnagyobb wayana falya, itt található a FUNAI kihelyezett posztja és egy leszálló pálya.

Amazónia indián istenei úgy akarták, hogy a macapai irodában Antonio mellett éppen ott van Jaké két fia, akik artesanatót³⁹ jöttek a városban eladni. (Ezek szerint valami közlekedés mégiscsak van). Milton beszél az egyikkel. A hátamon futkároz a hideg, ahogy beajánl neki: „É uma hungara. Muito bonita. Vai gosta-la.”⁴⁰ De azért madarat lehetne fogatni velem. Penteeken indulunk Macapába. A fiúk megvárnak. Micsoda áldás lenne, ha őket kísérhetnék be!

Este ünneplünk. *La em casa*.⁴¹ Nem otthon, ez a vendéglő neve. Az étlap leírhatatlan. Belevesszek a kulináris örömökbé. Mire újra felszínre bukkanak, észreveszem, hogy elromlott a hangulat. Buci egyre biztosabb benne, hogyha nekem sikerülne is, ő nem tud bejönni velem. Ez ijesztően hangzik. Mind a ketten csalódottak vagyunk kicsit.

Rioi arcok. A lány a teraszon. Selyemblúzban és kék vászonruhában. Haja a derekáig ér, elől decens kis frufu. Egyik kólát rendeli a másik után. Nincs nagy forgalom. A teraszon rajtunk kívül csak kurvák ülnek. Időnként megjelenik egy cukorka- vagy cigarettaárus, különben minden elhagyatott. Rio szomorú így egy kicsit az ide képzelt zsvaj nélkül. Szomorú a lány is. Ma nem lesz vendég.

Másik terasz, éjjel fél egy van, a járdán 8-9 éves forma kislány sétál, hátán hátizsák, a pincérek froclizzák, nem értem, pontosan mi is történik, egyszer csak kő csattan, a kislány fut, a pincérek utána. 10 perccel később a kislány visszajön, oldalán egy fele akkora gyerek. Rosszul leplezett kajánsággal andalognak. Ahogy elmennek előttünk, van időm jobban megnézni. Nem látszik utcagyereknek, a hajában masni. Pár métert távolodik, megfordul, a kő ezúttal tőlünk néhány centire koppan a földön. Csúzlival lötték.

Mellékutca a praia és az avenida Copacabana között. Korán van még, este fél tíz lehet. Az utca lakói kezdenek mégis már berendezkedni az éjszakára. Sok kapualjban papundekliből eszkábált derékalj, pokróc, néhol szemérmesen még spanyolfal is. Az egyik sarkon valódi luxus lakosztály. Hatalmas matrac, rajta tisztának tűnő égszínkék lepedő. A kirkat kis párkányán gondosan elrendezve áll a teljes konyhafelszerelés: lábosok, kannák, a sor végén a fűszerek kis üvegekben. Még konyhakert is, cserepekben. Nagydarab fekete asszony szüreteli éppen a chilít. A kisia segít neki.

június 21.

Bucival jóformán nem beszélünk egymással. Úgy veszem észre, fáradt. Hiába várjuk egész nap, nem hívnak az egyetemről. Micsoda nap! A szoba ablakából éppen a parkra látni. Fél négy körül, mikor zuhogni kezd az eső, mezítlábas kölykök rohangálnak a zivatarban, és boldogan fürdenek ruhástul a park szökőkútjának medencéjében. Piros szoknyás kislány nagy fejesekeket ugrik a lépcsőről, három fiú követi a példáját, és közben zuhog rájuk a víz. Olvasok, megírom a leveleket. Próbálok elfoglalni magam. Ez örület! Itt vagyok Belém-ben, Amazónia kapujában, és erre egy szállodaszobában bezárkózva arról olvasok, hogy milyenek is az indiánok. Ennél már csak az lenne a jobb, ha az indián faluban egy Rómáról szóló útikönyvet olvasnék. Nem ez az én bajom? Állandó elvagyódás. Saudade.⁴² Ma láttam egy gyönyörű indián lányt Milton boltjában. Az anyja guajara, ő maga keverék. Láncot hoztak eladni, kaptam belőle. Xirixiri,⁴³ és hullik, mint a macskaszőr. Vacsora után, amit a folyóparton, a várban költöttünk el, Milton meghív magához, hogy megmutassa a kincseit. Vállán zöld papagáj, mint egy kalóznak, és minden egyes darabért külön lelkesedik, ahogy egyiket a másik után előhúzza őket a titkos dobozból. Lenyűgöző ember.

³⁹ Kézműves termékeket.

⁴⁰ Magyar lány. Nagyon szép. Tetszeni fog.

⁴¹ Otthon.

⁴² Meghatározó luzitán életérzés. Elvagyódás, nosztalgia, édes szomorúság.

⁴³ Egy fajfajta termés.

június 22.

Süt a nap Belém-ben. Séta a piacra. Súlyos minden lépés, és még súlyosabbak az illatok. Óváros. Kis utcák, szőlő, zene, mintha ünnepnap lenne. Földszintes házak, mocsok, bűz és vidámság. Kikötő, halas kofák, négyszáz évvel előtti halászbárkák, színes kavargás, és megint csak a hőség. Veszünk gyümölcsöket. Az egyiknek olyan az íze, mint a füstölt húsé, a másik illata beborítja a szobát, a harmadikat ropogatva mintha tiltott testi örömeknek hódolnék. Délután kikirándulunk a Museu Goeldi-be. Az őserdő kicsiben, szelídítve, megnyugtatóan és mégis bódítóan. A kiállítás maga nem túl nagyszabású. Csalódott vagyok. Hosszú séta vissza a városba, nem is séta, felfedezőút: minden áron meg kell találnunk a japán vendéglőt. Megtaláljuk. Fakerítés mögött csörgedező kis patak, benne aranyhalak. Az estét Miltonnal fejezzük be, azután otthon csomagolunk.

június 23.

Hajnal van. A nap most jön fel, pont a repülőtérrel szemben. Az éjjel indiánokkal álmodtam, és most itt a repülőtéren, elvakítva a felkelő naptól, próbálom elképzelni, hogy íme elkezdődik a kaland. Önámítás, jól tudom. Több, mint csoda kéne ahhoz, hogy Macapá-ból tovább jussunk. Az út rövid, fél kilenc sincs, mire megérkezünk. A repülőtérrel egyenesen a Palace Hotel-be hajtatunk. Buci előzetes leírása Macapá-ról megfelel a valóságnak: a forráságban gőzölgő, szikkadó, portól lepett város, szabályos háló alakú alaprajzzal. Hosszú egyenes utcák, jellegtelen házak, és nagyon-nagyon meleg van! Olyan, mintha egy leromlott iparvárosnak lenne még elhanyagoltabb külvárosa. De ez a hangulat kilométereken és kilométereken át tart. Azon tűnődünk, vajon mi készíthet valakit arra, hogy Macapá-ban akarja leélni az életét. Ennek ellenére engem elbűvöl ez a kissé nyers, vadnyugati jelleg. Minden arcon kiütözközik az indián vonások. Olyan egy kicsit, mint az őserdő előretolt hadosztálya. A szállodában kétféle szoba van, mi külön kérésre „especialt” kapunk, ez azt jelenti, hogy a mieinknek ablaka is van. A falon kampók, arra lehet akasztani a függőágyakat.

A FUNAI épületét hosszas keresgélés után találjuk meg: alacsony, viskószerű épület, tornác fut körbe rajta, amelyben – már messziről látjuk – most egy halom indián szorong. Közelebb megyünk. Torkomban dobog a szívem: ezek itt életem első wayanái. A találkozás nem túl szerencsés. Elszomorodom látva a ténfergő, otthonuktól elszakított, leverte embereket. A nők és a férfiak nagy része pólót hord, de alatta legtöbbjükön ott a piros szoknya vagy ágyékkötő. Szépek és békések. Egy fiatal nő mezítelen kisbabájával játszik a porban. A többiek céltalanul ögyelegnek, vagy ücsörögnek a padon. Meg vagyok szeppenve. Belépünk a szűk helyiségbe, egyből ráakadunk Paolóra, hamarosan Antonio is megérkezik, és megkezdjük a tárgyalást. A helyzet nemcsak, hogy reménytelennek látszik, de valójában az is. A repülőgép legalább 4000 USD-ba kerül, és Antonio nem vállalhatja a felelősséget egy engedély nélkül végzett kutatásért. Csakis tiszteletlátogatásra mehetnék, mondjuk úgy 5-6 napra, aztán sipirc kifele. Júliusban különben is három antropológus érkezik az USPI⁴⁴-től, értelme sem lenne maradnom.

Mindennek természetesen nincs semmi teje, ezt nekik is látniuk kell! Fura módon mégsem próbálnak lebeszélteni. Sőt! Végre megérttem: a kint unatkozó indiánok már három hónapja várnak a csodára, hogy jön egy gép, és beviszi őket. Néha jön is, ilyenkor néha egy-kettő hazamehet. Ezek minket itt szó szerint Mikulásnak néznek. Bár a dolognak nincs semmi értelme, felgyújtja a képzeletemet, hogy legalább egy pár indiánnak tudnánk segíteni. Egyre nyilvánvalóbb, hogy komoly ütkártya van a kezünkben. Hazamegyünk a szállodába, telefonálunk, új árat próbálunk kapni a repülőre: a legolcsóbb egy kicsi, egymotoros gép, mindössze háromszemélyes, az is több mint ezer dollár. Itt ér véget a kísérletezés. A déli napban nekivágunk, hogy átváltsuk a visszajegyeket holnapra. Közben betérünk egy büfé és kis bolt közötti bizonytalan státust elfoglaló csehóba. Elhülten nézem, ahogy az emberek itt a kólát rendelik. A kiszolgáló fiú gyakorlattal bontja az üveget, aztán éppen

⁴⁴ São Paulo-i Egyetem

olyan gyakorlottan a nyakára húz egy nylon zacskót, és ügyesen áttölti a tartalmát. A vevők szemmel láthatólag nem csodálkoznak úgy, mint én, körülöttünk mindenki nylon zacskókat szopogat elégedetten. Jó öt percet várunk, mire az egy üveg ásványvíz nyolc ember kezén át eljut hozzánk. Nincs kedvünk enni. Beletörődötten és elcsigázva hazaballagunk a szállodába. Kéjesen elnyújtózom a függőágyban. Feladtam, most már szomorkodni sem érdemes. Pillanatokon belül alszom. Mi mást is tehetnék? Rosszkezdvéen ébredek, rosszkezdvemre Buci mogorvasága válaszol. Nyomaszt a feladat, hogy vissza kell menni az indiánokhoz, és közölni, inkább lemondunk róluk.

Paolo szótlanul hallgatja Buci magyarázkodását, majd biztatólag megveregeti a vállát: hívjuk fel még egyszer a társaságot, hátha adnak engedményt, ha indián bérli a gépet. Antonio irodájában várakozunk, néhány perc múlva megjelenik Paolo: 50 millióig⁴⁵ tudta lealkudni. Tanácstalanul nézünk egymásra. Antonio váratlanul megszólal: – Mégis, mennyire gondoltak? – Negyvennél semmiképpen sincs többünk. – Rendben van, adjanak negyvenet, tizet én adok hozzá.

Nem hiszek a fülemnek. A FUNAI tisztviselő csaknem könyörög, hogy vigyem az indiánjait. Azért figyelmeztet: – A gente pode morrer ali. Mas voce nao pode ter problemas. Se morrer é a minha responsabilidade. Voce é completamente ilegal.⁴⁶ Hát ez igazán biztató. Ennek ellenére érzem, hogy vadul vigyorgok. Pedig tényleg be vagyok egy kicsit gyulladva. Most már mindegy, már nincs visszaút. Buci végül kint marad, ez világos.

A délután többi része lázas készülődéssel, pénzváltási kísérletekkel és vásárlással telik. Tele zsákjainkkal visszamegyünk a FUNAI épületéhez. Érezhetően megváltozott a hangulat. Az emberek, egyelőre csak a férfiak, körénk gyűlnek: Tudo bem? Tudo bem? Lapogatják Buci vállát, kezét. Én a háttérbe szorulok. Láthatólag senki nem hiszi, hogy holnap egyedül kelek útra velük. Pontosabban kettőjünkkel. Az öreg Araiba és egy másik férfi. Érthető módon ők a leglelkesebbek. Ránk is átragad a jókedvük. Este elindulunk megkeresni Buci híres halászsárdáját, de több órai gyaloglás után csak a táblát találjuk, hogy zárva. Végül egy „kilós” vendéglőnél kötünk ki. Farkaséhes vagyok, úgy érzem, utoljára eszem. Hagyom, hogy a caipirinha a fejembe szálljon. Éjszaka rémálmaim vannak, de csak reggel fejtem meg őket. Emberrablók fogságába esem. A kocsiiban, amibe betuszkolnak, már bent ülnek a nagyszüleim. Álomban nem halottak. Csak annyi időm marad, hogy még utoljára visszanézzek a fiamra, és odakiáltok egy éppen ott őgyelgő volt osztálytársamnak, hogy vigyázzon rá. Nem a félelem ez, hanem a lelkiismeretfurdalás. Tényleg nem történhet semmi bajom, de nem Antonio miatt, ahogy ő hiszi. Épségben haza kell jutnom.

június 25.

A felkelő nap már az indiánoknál talál. Az első rossz hír: a repülősök nem fogadják el a dollárt. Váltanunk kell, így többre fog kerülni. Rövid fejszámolás: a maradék még így is éppen elég lesz a hazaútra, feltéve, hogy kifelé tényleg kihoz ingyen a FAB⁴⁷ gépe. Jobb ebben bízni, különben tényleg nagy bajban leszek. Délelőtt Paolóval és Tukuival bevásárolunk. Csodálom Bucit, honnan tudja, milyen horgot, töltényt kell venni. Mégis jó, hogy a fiúk elkísérnek, ők abszolút szakértők. Ennivalót szinte nem veszünk, úgysem tudnék hónapokra eleget bevinni (mondanom sem kell, hogy eszem ágában sincs egy hét múlva kijönni), fontosabb, hogy legyen mindenkinek elég muníció és ajándék: hasznos tárgyak, kések, elemek, szappan, lábas stb. Ha élelmet nem is, de több kilo söt, kávét és tejport azért felpakolok. A két fiú, különösen Mazaipo⁴⁸ nagyon nyílt és derűs. Elmondják, hogy tanulni vannak itt, mert egyetemre akarnak járni. Tukui felesége, Cecilia az első nő, aki odajön hozzánk. Elkéri a fényképeket, amiket Buci

⁴⁵ A brazil fizetőszköz a Real, ebben az időben az infláció óriási volt, ezért praktikusabb volt dollárban számolni. fizetni viszont általában realban kellett.

⁴⁶ Ott az ember meg is halhat. De magának nem eshet baja. Ha meghal, az az én felelősségem. Maga teljesen illegális.

⁴⁷ Az indián védelmi területet katonai gépek szolgálják ki.

⁴⁸ Az indiánoknak általában több nevük van, de legalábbis kettő, egy „civil” brazil és egy bennszülött apalai név.

mutatott, és az öreg Araiba fénymásolt, kinagyított portréját. Többen is hitetlenül kérdezik: – É a menina que vai?⁴⁹ A menina, akármilyen hihetetlen, én vagyok. Koromhoz képest mindenesetre hízelgő. Azért elgondolkodom, hogy bizonyára könnyebb dolgom lenne, ha férfi lennék, és lehetőleg akkora, mint Buci. És nem ártana egy pár évvel több sem.

Figyelem Bucit. Végtelen természetességgel alakít kapcsolatot. Az indiánok szinte gyermeki bizalommal fordulnak hozzá. Pár nap után olyan, mintha évek óta ismernék egymást. Antoniával ezúttal kicsit tovább beszélgetünk. Kitor, szidja a kiránduló antropológusokat, és kicsit panaszkodik a reménytelen helyzete miatt. Egyre rokonszenvesebb. Látszik, hogy tényleg a szívén viseli az indiánok sorsát. Zavartan hümmögünk, tökéletesen igazat adunk neki, de Magyarországról nehéz elkötelezett, jelenlétre alapuló antropológiát csinálni.

A délután szunyókálással telik. Lassan visszatér belém a derűlátás. Már nem tűnik olyan abszurdnak ez az egész helyzet. Azért még vár némi izgalom: öt óra körül lemérjük a csomagokat. Antonio újra beszélni akar velünk a repülő társaságnál. Rosszat sejtünk. Kiderül, hogy tényleg baj van, Antonio nem tud készpénzzel fizetni, a repülő pedig nem fogad el több hitelt, de az árat sem tudja lejjebb vinni. Ez méltányosnak látszik. Nem idegeskedem. Tudom, hogy Antonio tartozott magának ezzel az utolsó próbálkozással, azt is tudom, hogy ha megfeszülök, se tudok többet fizetni, neki kell engednie. Nagy lelki nyugalمامat végül Antonio megadó megjegyzése jutalmazza: legyen egészen nyugodt, repülni fog. Tudom. Ebben maradunk. Végül tényleg kiötölnek valami homályosan érthető megoldást, amiben kulcsszerepet játszik az üzemanyag és a FUNAI egy külön kerete az anyagköltségekre. Az ő dolguk, lényeg, hogy ez is megoldódott. A nagy megkönnyebbüléstől sajnos nem jut eszünkbe meghívni vacsorára Antoniót. Kettesben eszünk egy bőseges churascariát, későn jövünk rá a mulasztásra, már nem lehet jóvátenni.

június 26.

Ez az utazás vége. Nem így gondoltuk, de olyan sorszerű mindez, hogy eszünkbe sem jut arra gondolni, hogy másképp is történhetett volna. A búcsú hirtelen és utálatos. Semmi fennköltség nincs benne. Nincsenek meghatott szavak, utolsó jó tanácsok, semmi alkalomhoz illő pátosz. Mintha csak a nyolcas busz megállójában válnánk el a Sasadi úton. Már nincs mit mondanunk egymásnak. Buci elhozott idáig, és most, mint aki önmagára szabott küldetését bevégezte, egy zokszó nélkül fordít hátat. Már nincs velem. Már várja valahol Wayaman. Már más dolga van. És én sem vagyok már jelen. Máris beszíppantott az őserdő, az én utam előre vezet, be a dzsungelbe. Időm sincs felocsúdni, a taxi Bucival máris továbbállt. Itt vagyok egyedül, a FUNAI ház előtt, és arra gondolok, rossz vicc lenne, ha a gengszterre emlékeztető pilóta zsebre tette volna a pénzemét, és lelépett volna vele. Ez csak egy gondolat, valójában cseppet sem aggódom. Tudom, hogy ott lesz a megbeszélrt találkozón. Ott van. Olyan álomszerű az egész, hogy az sem jut eszembe, hogy lefényképezzem a gépet. Már csak a magasban térek magamhoz, de még mindig nem hiszem el. Sikerült. A gép ráz, olyan alacsonyan repülünk, hogy csaknem érintjük a fákat. Alattunk egybefüggő, végtelen zöld hullámmás. Brokkoli erdő – Buci szavaival. Innentől egyedül vagyok.

⁴⁹ A kislány fog menni?

Második rész

MEGKÖZELÍTÉS ÉS MÓDSZER

az antropológus mestersége

Az indiánok hónapokon keresztül adták át ismereteiket, és arra tanítottak, „nekik-róluk” írjak, fotózzak vagy készítsék filmet, tehát tőlük távol is gondoljak rájuk. Ezt a máig ható sajátos „enkulturációt” semmiféle elmélet nem helyettesítette sem az utazás előtt, sem pedig utána. . . . Azért kell ezt hangsúlyozom, mert találkoztam a terepen (értsd: az őserdőben) olyan kollégákkal, akik a kutatóútra kétszáz antropológiai könyvet vittek magukkal, hogy – az indián kunyhótól harminc méterre levő – háromszobás sátruk egyik helyiségében (hangsúlyozom 30 méterre egy indián kunyhótól, ahol hét család élte hétköznapi vagy ünnepi életét) olvassák Lévi-Strauss vagy Turner elméleti munkáit! Az adott área szakirodalmát ugyanakkor nem olvasták, „nehogy más szerzők befolyása alá kerüljenek”.

Alighogy Budapesten kicsomagoltam, felkértek, írjak a neves magyar folklórkutató születésnapjára készülő Festschriftbe. Heteken át, minden este betöltötte a kunyhót a piarosa sámán mitikus éneke, amit más elbeszélők nappal mesékkel és igaz történetekkel fűszereztek. Nekifogtam, hogy leírom a frissen hallott és látott orális alkotásokat: hiszen előadásuk néha valóságos performance volt, rögtönzések színezték és bontották meg a kötött formákat.

Gondoltam, ez tanulságul szolgálhat minden európai folklórkutatónak, hiszen kiderül: mennyire érzékenyek a törzsi közösségek a változásokra, és mennyire merev a tradicionális „story-telling”.

A tanulmány megíródott, annak rendje és módja szerint megjelent, angol nyelven. A különlenyomatokból több külföldre került, többek között egy amerikai kollégához, aki megígérte, értékelést ír a dolgozatról. Amiért most az egészet említem, kollégám elemzésének a lényege, hogy kimutatta: tanulmányom szövegében „legalább huszonöt különböző irányzat” jelenik meg.

Meg kell mondjam: az általa felsorolt iskoláknak még a feléről is alig halottam, nemhogy alkalmaztam volna („gondolta a fene!”). Igyekeztem felvilágosítani bírálómat, hogy maga a sokréti-sokértékű valóság teremtette a különböző aspektusokat, nem pedig egy teoretikus háttér.

(Boglár Lajos: Relatív viszonyaim)

A „bozótiskolától” az egyetemig

Oktatás-nevelés-tanulás és mindennapi élet a változó világban

Előszóként

Egyszer lelkesen számoltam be Kelet-Afrika három országában szerzett oktatásügyi tapasztalataimról Boglár Lajos tanár úrnak. Azt mondta, foglalmazzam meg, a téma mely területével lenne érdemes foglalkozni, és miért. Két dolog jutott eszembe: először is, nálunk a neveléstudományban szinte ismeretlen ez a terület (de a kulturális antropológia szakon sem tanultam pedagógiai antropológiát); másodsor, a kultúra állandóan változik, és ahogy Boglár tanár úr szokta mondani: „nem vész el, csak átalakul”. Ez az, ami miatt nemhogy érdemes, de fontos és hasznos az oktatással-neveléssel kapcsolatos jelenségekre is figyelni, a napi élet „sűrűjében” fedezve fel azokat. Afrikában a változásokban, az élet minden területén, minden egyes mozzanatában, minden életképben, amit láttam, ott rejlenek az oktatási-nevelési vetületek. A hétköznapiakban, az utcán, a piacon, az iskolákban szinte kézzelfogható a formális és nem formális oktatási formák egymás mellett (és együtt-) élése, vagy egymásba fonódása.

Tehát mindennel szükséges és érdemes foglalkozni, *a bozótiskolától az egyetemig*.

Két nap múlva Boglár Lajos azzal hívott fel, hogy érdemes lenne elindítani egy cikksorozatot, mert a téma nem érdektelen, sőt hasznos információkkal szolgálhatnánk másoknak is. Így született a jelen írás, mely többek között motivációs erőként is hivatott lett volna egy általam etnopedagógiainak nevezett beszámológyűjtemény megszerkesztéséhez, másokat is bevonva a munkába. Erre sajnos már nem kerülhetett sor.

Az elkészült, közös első rész megjelentetésével szeretnék most tisztelettel emlékezni Boglár Lajos tanár úrra, Kelet-Afrikát és Dél-Amerikát szimbolikus interkulturális kapcsolatba hozva a hétköznapi élet és az iskola összefonódó színterén.

Bevezető

Afrikában vagyunk, a kunyhók övezte falusi főtéren nagy a jövés-menés, hiszen beavatási szertartásra készülnek. A beavatásra váró ifjakat már több hónapja „kiemelték”, és a többi falubéli lakos hétköznapi életétől távol, a „bozótosban” tartják együtt. Ebben a sajátos „iskolában” idős, tapasztalt vezetőktől tanulják meg a legények, milyenek a hagyományok, hogyan viselkedtek az emberek évszázadok során. Az „iskola” után zajlik a közösségi szertartás: ezt követően a beavatottak egy másik társadalmi csoport, a felnőttek korcsoportjának tagjai lesznek.

A bozótiskola fogalmát a szakirodalom afrikai törzsekkel-népekkel kapcsolatban vezette be, de – mint látni fogjuk – nemcsak a fekete földrészen működik az enkulturáció, a kultúrába való „belenevelés”.

A dél-afrikai busman legények a bozótiskolában nemcsak mítoszokkal ismerkednek meg, hanem az életvitel fortélyaiival is. A busman ifjak látomásaiban az oroszlán képében megjelenik az „Állatok Ura”, és a leendő vadászok két szeme közé mágiikus anyagot kennek, hogy szerencsével járjanak a vadászaton. Ezt követően az avatandók részt vesznek egy vadászaton, hogy így mint férfiak és mint vadászok is „éretté” váljanak. A busman leányok beavatása egyénileg történik: az első vérzéskor elkülönítik őket egy úgynevezett menstruációs kunyhóban, mert balszerencsét hozhatnak a vadászokra.

A dél-keleti bantu népeknél nemcsak a fiúkat, hanem a leányokat is tanítják a bozótiskolában: „titkos” nyelven elmondják nekik a törzsi mítoszokat, együtt énekelnek, utána megtanítják

őket a táncokra is. (Több próbatétel is vár a fiatalokra: be kell bizonyítaniuk, hogy engedelmesen képesek elfogadni a törzsi közösség szigorú szabályait.)

Fenti példákat a régi néprajzi irodalomból vettük, hogy az olvasó számára világossá tegyük a „bozótiskola” fogalmát. Ma a bozótiskolák mellett az európai típusúak vagy ezek „elegye” jelenik meg a legtöbb törzsi társadalom életében, párhuzamban az állandó társadalmi-kulturális és életmód-változásokkal. Egyidejűleg itt most két kutató foglalkozik ezen folyamatok látható, megfigyelhető jeleivel, a törzsi iskolák mai helyzetével, tartalmi jegyeivel, mindketten közvetlen tapasztalataik alapján. Boglár Lajos dél-amerikai, Tomory Ibolya pedig afrikai példákra kereszttül.

1.

A rejtelmes Xingu (ejtsd: singu) folyó forrásvidékén manapság is több ezer indián él, viszonylag elszigetelten, többé-kevésbé megőrizve elmúlt századok életvitelét, kultúráját, köszönhetően az indiánvédő Vilas Boas fivéreknek. Ők alapították ugyanis 1961-ben a *Xingu Indián Parkot*, Dél-Amerika legnagyobb rezervátumát, ahol tizennégy törzs tagjai élnek, akik öt különböző nyelvcsaládhoz tartoznak. Korábban is laktak ezen a vidéken indiánok, és már a 19. században több utazó vagy kutató merészkedett a híres-hírhedt forrásvidékre, és számtalan írás örzi kalandjaikat. Az egyik legfontosabb kutatóutat a német etnológus, Karl von den Steinen szervezte, akinek izgalmaiban bővelkedő kötetét magyar nyelven is olvashatjuk (*Közép-Brazília természeti népei között* címmel jelentette meg 1914-ben a Magyar Földrajzi Társaság).

A Xingu vidék tehát korábban is lakott volt, és a három Vilas Boas fivér a vidék stratégiai fekvése miatt gondolta úgy, hogy az ott élők néhány esztendő alatt – veszélyeztetett helyekről – más törzseket is odatelepitének.

A jövevényeknek nemcsak az új környezethez, hanem az idegen ajkú törzsekhez is alkalmazkodniuk kellett, ami, ha nem is azonnal, de komolyabb zökkenő nélkül megtörtént. Ennek egyik bizonyossága, hogy a törzsek közös nyelve lett a portugál, és csakhamar létrejött a Xingu vidékének sajátos, és mondhatnánk, példa nélkül álló intézménye, a *moitara*. Ez tulajdonképpen egy vásár, amelyet minden év áprilisában, az esős évszak vége felé rendeznek a Park egyik falujában, ahova az egyes törzsek magukkal viszik tipikus termékeiket, így a waurák agyagedényeket, a kajabik fonott kosarakat, a kamajurák kagylóból csiszolt nyakláncokat kínálnak cserébe. Ebben a sajátos árumintavásárban az a különös, hogy nem csak kész termékek találhatók gazdára, hanem nyersanyagok is, és ahogyan egy helyi indiántól tudjuk, „táncokat is cserélnek”. Ez alatt azt értette, hogy a törzsek sámánjai, a törzsi ritusok irányítói közösen szerveznek – mai kifejezéssel élve, *interetnikus* – közösségi ünnepeket, így beavatási vagy temetkezési ritusokat.

Ilyenkor minden csoport viseli saját törzsének a jelképeit, saját – tupi, karib vagy arawak – nyelven énekel, és példamutató módon fogadja el más csoportok ritusait és szimbólumait. Nem egyszer előfordul, hogy a szomszédos törzs ékszereit viselik (muzeológus legyen a talpán, aki ilyenkor meg tudja mondani, melyik etnikumnak milyen a „jellegzetes” ékszere...).

Minden év áprilisában, legalább negyven esztendeje egész Braziliában rendeznek indián napokat – emlékezve elmúlt évszázadok indiánok ellen elkövetett bűntetteire. Újabban, pontosabban 1980 óta pedig az ünnepek idején több városban indián vásárt is tartanak, és minden évben más törzs mutatkozik be kézművességével.

Ezeket a vásárokat nem minden szakember fogadja örömmel, féltve az eredeti tárgyi világ eredeti értékeit. A vásári árusítás természetesen azt jelenti, hogy a kézművesek nemcsak saját használatra, hanem piacra is termelnek, de ennek pozitív oldala – egy indián megfogalmazása szerint –, hogy „életben tartja” a hagyományos kézművességet, még akkor is, ha a tömegtermelés és kommerszválasztás veszélyeit is magában hordozza. Minden indiánkutató – etnológus, antropológus vagy etnográfus – álma, hogy eljusson e paradicsomi világba. Nem lehet véletlen, hogy a területre való bejutást igencsak megnehezíti a FUNAI, az indiánok védelmére létesített szervezet, amely engedélyhez köti a Xingu Park meglátogatását. Újabban azonban az indiánok fittyet hánynak a szabályokra, és maguk döntenek el, kit engednek be falvaikba.

Előadásokon szokták kérdezni tőlem, „Hogy viszonyulnak a Xingu Park indiánjai a civilizációhoz?”. A válaszom egyszerű: hiba lenne azt hinni, hogy a rezervátumban élők valamennyien egyformán viszonyulnak a külső világhoz: az *indian* csak lexikonokban létezik címszó formájában, ahány törzs, annyiféle mentalitás és viselkedési mód állapítható meg, nem beszélve arról, hogy a csoportokon belül – a homogén kultúra ellenére – is különböznek az emberek. A törzsfőnökök vagy vallási vezetők (sámánok, orvosságos emberek) sokkal óvatosabban fogadják a „civilizált” világ behatolását, mint azok az ifjak, akik a rezervátum iskolájában tanulnak, és akik el szeretnék jutni a nagyvárosokba is.

S éppen az utóbbiakról szeretnék most írni, hiszen valami olyasmi történt a rezervátumban, ami tudomásom szerint példa nélküli. 2000 májusában történt, hogy a São Paulo-i egyetem antropológiai tanszékére levél érkezett a Xingu Parkból: a címzett Carmen Junqueira professzorasszony volt, aki évtizedek óta kutatja a rezervátumban élő törzsek kultúráit, és különösen jó barátságban van a kamajurákkal, hiszen nemcsak tanulmányokat és könyveket írt róluk, hanem szükség esetén a sajtóban és TV-ben is megvédte őket földfogalókkal vagy betolakodókkal szemben. A levélben félszáz indián azt kérte Junqueira asszonytól, látogasson el hozzájuk a rezervátumba, és tartson nekik egy kurzust, mégpedig arról, „mi az a kulturális antropológia”?! Nemcsak a címzett kollégái, de mi is megdöbbszünk a levélben. Kiderült: az aláírók mind elvégezték az általános iskolát, de tovább szeretnék tanulni: elsőnek azt akarják megtudni, hogyan lehet osztályozni az embereket, a különböző társadalmakat és kultúrákat, és egyebek mellett saját magukat, és ebben – remélik – segíthet a kulturális antropológia gyakorlati elmélete.

A kurzus annak rendje és módja szerint le is zajlott. Carmen Junqueira egyhetes tanfolyamot szervezett, délelőtti és délutáni foglalkozásokkal, esti dolgozatírással. (Szerettem volna ezt az egyedülálló eseményt lefilmezni, de – s ez is az új idők szele – egy ifjú legény az ikpeng törzsből közölte: „Van nekem kamerám, majd én filmezek...!”)

Az előadássorozatban a tanáruő beszélt a kultúra kutatásának fontos kérdéseiről, például arról, hogy az ember alapvető és univerzális biológiai szükségleteire milyen válaszokat adnak a különböző kultúrák. Szólt a másságról, egyes népek jelképeiről, a rokonsági rendszerekről, és nem utolsósorban a mítoszokról.

Az előadások után a tanítványok kivonultak a folyóparti gyepre, és ki ülve, ki fekve, papírra vetette az aznapi leckét. Csaknem mindenki rajzokat is készített mondanivalójához.

Sajátos módon keveredtek a hagyományos kulturális értékek a civilizáció által kínált értékekkel. Az egyes népek szimbólumairól egy kamajura legény a következőket írta:

„Szimbólum az, ami valami mást jelent. Itt a parkban tizennégy különböző etnikum él, és mindnek saját szimbólumai vannak. Az én népemnek, az ikpengnek a szimbólumai eltérnek más népektől. A mi jelképünk a tetovált arc, és ez hangsúlyos, amit mindenki láthat rajtunk. Csak a mi törzsünknek van ilyen jele az arcán. Készítünk azonban mindenféle tárgyakat is, táncnál használt buzogányt, tollkoronákat, nyilakat, maszkokat, furulyákat. Halformájúra csiszolt kagylóból fülbevalókat is készítünk. A tánc, a közösségi létünk is jelképez minket, de a muzsikánk, dalaink is eltérnek másokétól.”

Összehasonlításul lerajzolták a fehér ember szimbólumait is, ezek között szerepelt a filmkamera és az öltöny...

Mint a kurzus során kiderült, a hallgatók jól ismerik saját törzsük meséit és mítoszait, és az elbeszélések között „igaz történeteket” is lehet hallani, mint például az engedély nélkül a rezervátumba behatoló fehér emberekről szólót:

„1983-ban történt, hogy először aggódtunk, mit fogunk enni, ha elfogynak az erdő állatai, a folyók halai? Mert történt, hogy hűs fehér ember idejött a Parkba, hogy halásszanak és vadásszanak. Rengeteg halat fogtak, nagyon sok állatot megöltek, és amit nem ettek meg, egyszerűen otthagyták döglötten a folyó partján, vagy a vízbe dobták. Láttuk úszni a dögöket. Akkor az egész falu felkerekedett, és elhatároztuk, mindent elveszünk a fehérektől! Kikötöttünk a táboruk közelében, beléptünk a sátrukba, és elsőnek elvettük tőlük az igazolványokat. Utána követeltük, hogy adják át a vadászpuskákat. A sátorban öt mélyhűtő volt, dugig tele halakkal

és vadhússal, és volt ott még több generátor is. Mindent elvettünk a fehérektől: húsz puskát, a generátorokat, a csónakjukat, és természetesen a horgászfelszerelésüket is.

Ez jó lecke volt nekünk is, e naptól kezdve mindig vigyáztunk az erdőre és a folyóra, hiszen onnan kapjuk ételmünket. . .”

A Xingu vidékről érkezett legfrissebb hírek szerint Carmen Junqueira asszony tanítványai komolyan vették a tanultakat, éspedig, hogy a kulturális antropológia elsőszámú kutatási módszere a résztvevő megfigyelés, azaz hogy más emberekkel való kapcsolat során tárgyilagos adatokhoz jussunk. Az történt ugyanis, hogy a mehinaku törzs tagjai átmentek a szomszéd faluba, hogy „tanulmányozzák azok rokonsági rendszerét. . .”. A trumai törzs sámánjai pedig üzentek a professzorasszonynak, látogassa meg őket, mivel: „Úgy hallottuk, sok mítoszt tudsz, többet, mint mi, és meséld el nekünk azokat!”

Elég az hozzá, hogy az indiánok legújabb leveléből kiderült: szeretnék, ha Carmen Junqueira folytatná az „őserdei egyetemet”, méghozzá rövidesen, 2001. októberében. . .

2.

A második példámat a botokudo indiánoktól vettem, akiknél három alkalommal jártam, utoljára az idén áprilisban. Ők Dél-Brazíliában a jobbára német telepesek által lakott Santa Catarina állam egyik rezervátumában élnek, sanyarú körülmények között.

Az előzményekről a következőket érdemes tudni: a hegyes-dombos, bővizű folyók által öntözött termékeny és mérsékelt klímájú vidékre csakhamar felfigyeltek a kolonizációt irányító ügynökök és tisztviselők. 1830-tól folyamatosan érkeztek németajkú telepesek, őket követték a 19. század közepétől az olaszok, majd lengyelek, végül 1890-től hétszáz magyar, Veszprém megyéből. Természetes, hogy az első betelepülők, a németek jutottak a legjobb földekhez, és nagy kiterjedésű kolóniákat és városokat alapítottak, mint a mai virágzó Pomerode vagy Blumenau. Utóbbinak ma negyedmillió lakosa van, német stílusú építészete, és annyi gót betűs felirata, akár egy bajor városban. Santa Catarina államban, a szakértők szerint igen magas az életszínvonal, mindenki munkához jut, ugyanis a telepesek és leszármazottaik nemcsak prosperáló mezőgazdaságot, hanem jelentős ipart is létrehoztak.

Mindez gyönyörű és dicséretes, csak éppen arról nem szól a fáma, hogy ehhez a jóléthez ki kellett pusztítani az őslakókat. Amit a kolonizátorok az őshonos indiánokkal, elsősorban a botokudókkal műveltek, a gyarmatosítás egyik legkegyetlenebb fejezete! A botokudókat a néprajzi szakirodalom az igen kezdetleges dél-amerikai indián csoportokhoz sorolja, olyan kóbor hordárhoz, amelyeknek nincsen állandó települése, élelmét gyűjtögetéssel és vadászattal szerzi be. Tíz-tizenöt fős csoportjaik, ha felélték a környezetüket, kénytelenek voltak tovább vándorolni, és egészen természetes, hogy kóborlásuk során szembe kerültek idegen (fehér) telepesek házaival, ültetvényeivel, körülkerített állatfarmokkal. Talán nem kell hangsúlyoznom, hogy soha egyetlen telekügynök vagy telepes nem kért engedélyt az őslakó indiánoktól! Nyilvánvaló, hogy az indiánok harcba szálltak földjük védelmében: a 18. században még ritkák voltak a konfliktusok, de a 19. században már sok támadásról számolnak be a krónikák.

A németek által létesített telepeken csakhamar megjelentek sajtótermékek, hiszen az emigránsok között voltak nyomdászok és hírlapírók is. Egyre-másra jelentek meg heti- és napilapok, amelyek rendszeresen beszámoltak az indiánok és a telepesek közötti összecsapásokról. A szépen fejlődő Blumenauban, Joinvilleben arról is gondoskodtak, hogy megfelelő könyvtárakat és archívumokat létesítsenek, hogy megörökítsék a kolonizáció minden mozzanatát. Így juthattam én is hozzá több forrásmunkához. Néhány idézet tanulságul:

„Gyilkosság, rablás, pusztítás már napirenden volt. Erdőkerülő csoportok néha megkísérelték, hogy az indiánokat kiemeljék az erdőből, de ilyenkor szigorú parancsban kapták, hogy a vörös bőrűekre nem szabad fegyverrel tüzelni. Ezek a portyázások néhányszor sikerrel jártak. Elfogtak néhány indián asszonyt és gyereket, ezeket azután kiadták női zárdákba. . .”

Sok más szöveghez hasonlóan ebben is feltűnő, hogy nem esik szó férfiakról! Ugyanis az volt a parancs, hogy a férfiakat mind meg kell ölni! Íme egy beszámoló a hívatásos indiánvadászok akciójáról:

„Nagy elővigyázatosság kellett, mert alvás közben akarták meglepni a kunyhóban lévő indiánokat. Nem vittek magukkal kutyákat, és csendben, anélkül, hogy rágyújtottak volna, vártak a megfelelő hajnali órára. S akkor rajtuk ütöttek: elsőnek elvágta a férfiak legfőbb fegyverének, az íjnak a húrját. Utána jött a mészárlás. Az indiánok, akiket lövöldözéssel és bozótvágó késekkel ébresztettek föl, még védekezni sem próbáltak... A rajtaütések után a talált eszközöket az indiánvadászok összegyűjtötték, és eladták annak, aki a legtöbbet ígérte.” (Akadtak megbízók is, így például egy híres-hírhedt gyűjtő, a német von Diringshoven: kollekciójának néhány darabját dedunokái São Paulo-i házában láthattam.)

A helyi archívumokban arra is fény derült, hány halottja lehetett a botokudók rajtaütésének: a feljegyzések szerint 1852 és 1914 között az indiánok 61 alkalommal intéztek támadást telepések ellen, megölték 41 fehér embert, és huszonkettő volt a sebesültek száma. Arról viszont, hogy hány indiánt öltek meg a felbérrelt gyilkosok, nincsen adatunk, de bizonyosan többszöröse lehetett a fenti számnak.

1916-ban fejeződtek be „hivatalosan” a harcok az indiánok és a telepések által felbérrelt pisztolyosok között. Ekkor alakult meg az Indiánvédelmi Szolgálat (SPI): egyik igen humánus és rátermett munkatársa, Hoerhan nem kis fáradsággal békés kapcsolatot alakított ki az őslakosokkal, és – helyi szóhasználat szerint – ő pacifikálta a botokudókat, majd letelepítette őket abba az egy rezervátumba, ahol jelenleg is élnek.

A fenti leírásokból is kiderült, hogy a hivatásos indiánvadászok a táborokban talált férfiakat mind lemészárolták, és csak azok maradtak életben, akik az őserdők sűrűjében kerestek menedéket. A pacifikálás után a rezervátumba áttelepített családok asszonyokból és gyerekekből álltak, és nemigen akadt férfi, aki vadászna a családra, kunyhót építene, és elvégezné a hagyományos férfimunkát. Természetessé vált, hogy egy férfin több család is „osztozott”: nem lehet véletlen, hogy a 30-as évek közepén a botokudókról azt írta amerikai kollégánk, Jules Henry, hogy ennél a törzsnél „általában a többnejűség...”.

A FUNAI jelentése szerint a rezervátumban hozzávetőleg 800 botokudo él: a helyszínen háromszor jártam, de már első látásra kiderült, hogy igen nagyarányú a megmaradt törzsek közötti keveredés, így „tisztá” botokudo nincsen, hiszen az üldöztetés elmosta az etnikai határokat. A rezervátum lakói – a botokudókon kívül kaingang és guarani indiánok, valamint félévek – szívesen keveredtek egymással. Kiderült az is, hogy a nemek közötti munkamegosztás eredeti formáinak felbomlásával néhány asszonynak kiemelt státusa van a közösségben.

Nili asszony például kézműves iskola szervezésén fáradozott: minden hétfőn összegyűltek köréje az asszonyok, hogy elkészítsék a hagyományos eszközöket: íjat, nyilat, csörgőt, tolldíszeket, sőt kőbaltát is. Néhány férfi is csatlakozott a tanfolyamhoz, és ők faragták az ősi törzsi jelvényt, az ajakdiszt (portugál nevén: botoque – innen ered a botokudo azaz „ajakdiszes” név). Ezt a – lényegében kilúgozódott tárgyi világot Nili asszony nemcsak emlékezetéből rekonstruálta, hanem egy brazil szakkönyv fényképeinek a segítségével. Santos professzor háromszáz kötetet osztott szét az indián családok között, így minden házba jutott egy kötet. Az asszonyok eredeti terve az volt, hogy a kézműves termékeket eladják arra tévedő turistáknak: három év alatt azonban egyetlen turista sem járt arra...

Egy közeli városban megkértem egy tanárnőt, talán létrehozhatna egy indián boltot, hasztalan! Vajon miért? A tanárnő szerint az egykori telepések leszármazottaiban most is sok az előítélet az indiánokkal szemben, és senki sem akar tőlük vásárolni. Az indiánok kérésére magam is próbálkoztam az árusítással egy jótékonsági vásáron – eredménytelenül. Végül is én vásároltam meg a gyűjteményt, és odaajándékoztam egy helyi múzeumnak.

Van azonban ennek a felélesztett tárgyi világnak egy másik funkciója is: nemzeti ünnepek alkalmával, vagy ha tiltakozni kell a földfoglalók ellen, akkor a botokudók magukra öltik az újonnan készített tolldíszeket, kezükbe veszik egykori fegyvereik gyatra másolatát, és így vonulnak ki az utcára. A hagyományos eszközök másai az egységüket szimbolizálják, és hozzájárulnak az identitásérésükhöz.

A tárgyi világon kívül azonban más mozzanatok is ebbe a körbe tartoznak. A rezervátum központi székhelyén működik egy általános iskola, ahol több tanár tanít 25-30 gyermeket. Három évvel ezelőtt a városból érkezett négy tanárnő, és felnőtteket tanítottak az írás-olvasás

és számolás alapjaira, de most két indián (vagy félvér) tanít, ők az órákat két nyelven, portugálul és a botokudók *zsé* nyelvén tartják.

Legutóbbi látogatásom igen tanulságos volt. Mindkét tanár elmondta ugyanis, hogy fontos kulturális misszió vár rájuk: tudják, hogy az évszázados üldöztetés, a férfiak módszeres legyilkolása alapjaiban szétverte a botokudo társadalmat és kultúrát, de úgy gondolják, hogy az iskola legfontosabb feladata a kultúra „visszaszerzése” – portugál szavakkal „resgate cultural” –, mintha a „tűszul ejtett” kultúrájukat kellene kimenteni! S ehhez, úgy vélik nem elég, ha újból elkészítik egykori tárgyaikat (egy képeskönyv alapján), hanem saját nyelvük szokáséból indulnak ki, miután a nyelv sok mindent megőrzött a múltból. Ezt az elméletet a tanárok átültették a gyakorlatba, oly módon, hogy néhány kilométerre az iskolától, egy erdős patakparton kunyhót építettek, ahova hetenként kétszer kivonulnak a gyerekekkel, és egy-két órán át őseik módján élnek. . .

A szabadtéri iskolában aznap például a vadászattal foglalkoztak egy botokudo mondat alapján, amely, így szólt:

„Ementünk vadászni öves állatot: buzogánnyal nem lehet agyonütni, a dárdát vagy a nyílat a páncélja alá kell döfni. Utána tüzet gerjesztünk két fával, a tűzön megreped az állat páncélja. A húst bambuszpengékkel vágjuk szét, és mindenkinek jut belőle.”

Hozzá kell tennem, hogy az öves állatot egy férfi ejtette el, de minden egyebet a tanítónő és a diákok végeztek el a nyelvi útmutatásra támaszkodva.

A tanárok tovább léptek kulturális tevékenységükben: idős botokudók emlékezései alapján megírták a fehérekkel való kapcsolatukat. A szövegeket a tanulók írták át, és ők készítették az illusztrációkat is. Az ábrákon azonnal szembe tűnik, hogy nem a vérszomjas bosszú vezérli a rajzolókat – hiszen a fehérek felé lőtt nyíl vagy dárda megáll a levegőben. . .

A tanárok, akik készséggel elmagyarázták, miként képzelik iskolájuk jövőjét, búcsúzóul a következőket kérték: miután a nyelv segítségével nem tudják a maga teljességében rekonstruálni egykori kultúrájukat, szeretnének videofilmeket kapni más törzsekről, hogy megnézzék, miként élnek, esznek, laknak vagy táncolnak mások.

A tanárnő kérése így hangzott: „Szeretnék egyetemre menni, történelem és földrajz szakra, ebben kérem a segítségét. Ha elvégzem az egyetemet, az indián gyerekek többet tanulhatnak majd tőlem, és talán jobban meg tudom őket védeni.”

3.

A maasai pásztornép Kenya déli és Tanzánia északi területén él. Valaha határokat nem ismerve szabadon jártak-keltek a két ország között, a Kilimandzsáró lábainál elterülő vidéken, ahogyan aztán az ide érkező, szafarizni vágyó turisták is tették. Ám Tanzánia 1977 februárjában egy szerűen lezárta a határokat, mert megelégedte a Kenyában kezdődő és itt végződő utazásokat, melyek számára jóval kevesebb hasznot hoztak, mint északi szomszédjának. 1983-ban aztán újra megnyiták a határokat, de ez sem jelentette a hegy körül élő népek számára azoknak a viszonyoknak visszaállítását, amelyeket az európaiak érkezése előtt még magukénak mondhattak.

A maasai pásztorkor azonban – mindkét országban – szabadok szeretnének maradni. A két ország – Kenya és Tanzánia – átvette az angol iskolarendszert, de a kelet-afrikai szavannákon továbbra is úton levő, magas termetű maasaik továbbra sem szándékoznak felcserélni őseik foglalkozását a kívülről kínált, „hasztalan” iskolázási lehetőségekkel. A maasaik „csak” egy kisebbség a sok közül, akik nem akarják elismerni az állam törvényeit. Nekik megvannak a saját törvényeik, ezeket tanítják gyerekeiknek. Az állam azonban mindenkitől megköveteli az alkalmazkodást, és általános iskolakötelezettséget ír elő még e büszke nép számára is. Kulturális értékeiket életmódjukban, ékszereikben, ruhaviseletükben és „iskolarendszerükben” is őrzik. Színes, gyakran vörösös lepleikbe burkolózva, római légiósokra emlékeztetnek, és ezt a kényelmes, szellős viseletet szívesen öltik magukra iskolázott tagjaik is, hazalátogatva közösségeikhez.

Kis településeiket tuskés bokrokkal kerítik körül, és középen védett helyet kapnak jószágaik. A gyerekek „beiskolázása” is itt kezdődik, és legtöbb esetben erről a hétköznapi

tevékenységbe ágyazott oktatásról ma sem mondanak le a közösségek. A nomád nép nem szándékozik végleg letelepedni, a vándorló-állattartó életmódot részesíti előnyben.

Az „élet iskolájában” az *átmeneti rítusok* – így a beavatás és az azt övező ceremónia – központi helyet foglalnak el. Éppen ezért okoz ez a nép nagy fejtörést a mai oktatásügynek. A Ngoro-Ngoro kráter szélén és a Kilimandzsáró felé haladva csoportosan közlekedő, fekete lepelbe öltözött, fehérre festett arcú fiatal legényeket láttam. Ez a beavatandó, hamarosan „moranná” (ifjú harcosná) váló fiúk viselete röviddel a szertartás előtt. Büszkén viselik, felemelt fejjel haladnak el az arra járók mellett. Minél távolabb kerülünk a városoktól és környékükről, annál kevésbé örülnek a kíváncsiskodó szemeknek. Maasai ismerőseinktől hallottunk a beavatandó fiúk és lányok elkülönítésére szolgáló „táborokról”, ahol a törzsi iskola utolsó szakasza, az előzőleg már megszerzett ismeretek elmélyítése és újabbak elsajátítása következik. A lányok a „nőiség” fortélyait, a fiúk a férfivá válás szabályait tanulják, gyakorolják, csöppet sem egyszerű befifilázás szinten. A feladatok egyúttal felkészítenek a beavatási ceremóniára. Valaki azt mondta, nézzük meg a fülüket: „Az igazi maasait a füléről lehet felismerni.” A füllyukasztás, a cimpa nyújtása egyfajta beavatás, amin mindkét nem fiatalon átesik.

Ma már nem feltétlenül rejtőznek, futnak el az arra járók elől a legeltetési feladatokat végző beavatandók, legalábbis a forgalmas, idegenek által látogatott utak mentén. A fényképezéssel azért nem árt vigyázni, hiszen a nemzedékről nemzedékre adott hitük szerint a képpel ellopható, befolyásolható az ember lelke. A turisták állandó jelenléte, a szükség és egyes luxuscikkek megismerése azonban ezt is átértékelte: jómagam is találkoztam olyan, ma már nem ritka esetekkel, mikor fényképekért pénzt akartak, vagy – és ez körükben egy egészen új jelenség – ők maguk kínáltak eladásra sajátjaikat. Egyesek maguknál hordták és büszkén mutogatták családjuk, menyasszonyuk fényképét, melyet egy „Mzungu” (fehér ember) készített róluk. Barátaink azt kérték, legközelebb vigyünk nekik egy fényképezőgépet, hogy ők is „rávarázsolhassák magukat a papírra”.

Egy alkalommal pedig szinte gyerekes örömmel szórakoztak felnőtt férfiak azzal, hogy barátaim terepjáróját távirányítóval kinyitják, majd becsukják. Egyikük legalább olyan büszkeséggel dicsekedett, hogy kollégája munkába és munkából motorral hordja őket, mintha saját járművéről lenne szó. Ugyanakkor egy másik, 28 éves férfi nem akart a kivágott, rövid ruhát viselő hölgy mellé beszállni az autóbó. Miután nagy nehezen mégis sikerült rávenni, végig szemérmesen a padlót nézte, fel sem emelte tekintetét. Végül kiderült, a viselet zavarba hozta, de nem akart udvariatlan, szemérmetlen lenni egy általa nálánál magasabb státusúnak tartott személy, munkaadója hozzátartozójával.

A maasai világba belopózik a körülöttük levő modern világ. Ezért a maguk módján a többi néppel együtt megpróbálnak alkalmazkodni, fennmaradni, és beépíteni, hozzáigazítani, amit csak lehet, a maguk szabályaihoz. Sameban, a Kilimandzsáró előhegyeinek lábánál elterülő városban a környéken élő fiatal maasai férfiak a hagyományos, otthoni hajvágás vagy fonásos díszítés helyett például fodrászhoz járnak. Frizurájukat divatosan egészen rövidre vágatják.

Ebben a városban történt először – egész sor udvarlással megelőzve, és még többet vonva maga után –, hogy lányomra szemet vetettek. Egy fiatal „moran” itt egészen komoly tárgyalásba kezdett velem arról, hogy szívesen feleségül venné a mi szemünkben még igencsak gyerekeknek számító kislányt. Mikor erre hivatkoztam, kijelentette: egy ilyen korú lány már nyugodtan férjhez mehet. A bozótiskola másik élő tartalmára pedig akkor derült fény, mikor viccelődni kezdtem, hogy hány marhát ér neki a lány. Mérlegelni kezdte a dolgot, felsorakoztatva, dicsérve a jelölt előnyeit (fiatal, szép, magas, karcsú, tud főzni, jó családból származik), melyeket illik figyelembe venni. Végül az is kiderült, hogy már van egy felesége. Mégsem volt sértő ez a „lánykerés”, senki nem érezte úgy, hogy alkurul, adás-vételről van szó. Talán azért, mert – a nálunk élő, téves képzetekkel ellentétben – ők sem annak tartják.

Barátunk, csakúgy mint ezen a vidéken a maasai többsége, keresztény nevet is viselt. A missziók tevékenységének eredménye nem csupán a vallási, de az oktatási, iskolázási változatosság is. Igyekeznek „becsalogatni” a környékbeli népeket az intézményes oktatás „padjaiba”. Ezért egyre többen tudnak írni-olvasni, keresztelkednek meg, miközben hagyományukat követve sokan fiatalon házasodnak, és továbbra is folytatják vándorlásaikat, állataikat

örizve. Egy missziós pap panasza, hogy „szinte semmivel nem sikerül őket egy helyen tartani, időről időre felkerekednek és eltűnnek, gyakran magukkal viszik a nőket, gyerekeket is. Így igen nehéz az iskolázásukat megoldani”.

Egy másik város, Arusha mellett, a hófedte Kibo lábainál rendszeresen marhavásárt tartanak. Úgy hívják, „maasai marhapiac”, mert a hagyományok szerint sok csoportnak ez a legfőbb kereskedelmi, üzletkötési helyszín állatállományuk növelésére vagy a marhák értékesítésére. Itt nagyapáik szabályai szerint adják-veszik, cserélik állataikat. Ma azonban már nemcsak egymás között kötnek üzletet. Ezen a piacon szinte már mindenki számára természetes módon a pénzzel való adás-vétel váltja fel a hagyományos csere- és ajándékozási formákat.

A marhakkal való üzletelés elősegíti az *interethnikus* kapcsolatokat, más üzleteket is magával hoz, és alkudozás közben mindenről eszmecsere folyik: időjárás, termés, családi, közösségi események, ünnep, munka, hírek stb. Százlépésnyi távolságban egy másik piac működik állandó jelleggel, szintén különböző etnikumok közös, létfenntartó tevékenységének eredményeként: asszonyok árúsítják a saját maguk készíttette tárgyakat, elsősorban ékszereket. Hasonlóan a földön ülve készítik áruikat nagyobb városok piacain, terein is, például Arusha központjában, de távol ettől a vidéktől, Dar es Salaam kikötőjében, az Indiai-óceán partján is találkoztam velük.

Az arushai marhavásártól mintegy száz lépésre sárfalú kunyhók előtt ülve csalogattak bennünket is az asszonyok, és aggatták pillanatok alatt nyakunkba, kezünkre, lábunkra jellegzetes ékszereiket. A bemutató-, kiállítóteremként működő és üzletek lebonyolítására készült házak már nem a hagyományos maasai forma szerint (ovális, teteje is sárral tapasztott) épültek, hiszen funkciójuk is más. Sokkal inkább hasonlítanak az együttműködő csagga földműves üzlettársak házához.

Ma sokan mennek a városokba, vagy legalábbis a közelükbe, egyre távolodva otthonuktól, hogy munkát vállaljanak, főleg szárazság idején. „Maasaiságuk”, identitásuk ilyen esetben is kifejezésre kerül, mert szinte kizárólag örködést vállalnak, ez valamelyest méltó hozzájuk (meg nemigen értenek máshoz). Hatalmas távolságokat tesznek meg gyalog, rokonokkal, falubeliekkel érkeznek, és együtt maradnak továbbra is, segítenek egymásnak a munkában. Gyakorlatilag nem látni őket sohasem egyedül. Dar es Salaamban, Tanzánia legnagyobb városában megbízható őrző-védők hírében állnak. A casinóktól, követségektől kezdve a tehetősebbek házáig mindenütt ők az éjjeli őrök. Nappal például gyakran találkoztunk velük egy buszpályaudvar melletti, hatalmas fa árnyékában. Ez a pihenő- és találkozóhely a közösségi élet színterét helyettesíti. Amikor és ahol elfáradnak, ott lepihennek, és békésen alszanak, a körülöttük levő világról egyszerűen tudomást sem véve. (Egy söröző melletti faipari cég lerakatának deszkáin, a nagy fa alatt vagy a tengerparton.) Esténként láttam, ahogy fiatal emberek versenyeznek egymással, ki tud magasabbra ugrani, azaz ki az erősebb, ügyesebb, ahogy azt otthon is teszik a „moranok”.

Később, összebarátkozva néhányukkal, fény derült néhány viselkedési szabályra, amit saját bevallásuk szerint még a törzsi iskolában, az idősektől tanultak, és betartanak, bárhol legyenek. Egyik ilyen, hogy számunkra ismeretlenek úton-útfélen köszöntöttek bennünket, valamint ha piacra vagy az üzletsorra mentünk, szinte észrevétlen árnyékként követőink akadtak, akik szólni nem szóltak, de tisztas távolságból figyelték utunkat. Rájöttünk, hogy vigyáznak ránk. Ezek a többségében írástudatlan, csupán(?) „bozótiskolát végzett” emberek igen udvariasan, figyelmesen bántak velünk, vigyázták lépteinket, nehogy bántódásunk essék, nehogy becsapjanak a vásárlásnál. Csupán, mert idegenek vagyunk, csupán, mert rokonaikkal barátkozunk, és mert így kívánja az otthonról, falujukból magukkal hozott tisztesség.

Ennél is jellegzetesebb példája a „törzsi iskolák” továbbélésének egy Dar es Salaamban működő iskola. A hagyományok átmentése érdekében egy maasai asszony, akit mindenki csak „Maasai Mama” néven emleget, anyagi támogatást kieszközölve, közössége beleegyezésével és saját családjának vagyonát sem kímélve, néhány éve vállalkozásba kezdett. Maasaiak által készített (ma is használatban lévő) termékeket kezdtek el árúsítani, de csak bizonyos helyeken a városban, ahol még (véleményük szerint) színvonalas áru kapható. Ilyen például a „Nyumba ya

Sanaa”, a művészetek háza, ahol fontosabb kiállítás, rendezvény alkalmával biztosítanak helyet a „maasaik iskolájának”. A kezdeményezés összekapcsolódott aztán egy projekttel, illetve egy középiskolában működő műhellyel, ahonnan a falvakkal együttműködve, folyamatosan látják el a „piacot” különböző szervezetek, például az UNICEF által támogatva. Így jött létre a maasai kézművességet tanító fakultáció középiskolai formája, azzal a céllal, hogy „az iskolába járó maasai fiatalok se felejtsek el népüket, ugyanakkor a haszonból tanulásukat elősegítsék”. „Maasai Mama” ezt az utat látta a lehetséges alternatívának, hogy a növekvő beiskolázási arány hátrányait valamelyest áthidalva kiaknázhassák annak előnyeit, ha már egyszer az állam szabta törvény mindenkit iskolába szólít.

A maasaik hite szerint „Enkai”, az isten nekik adta a Föld összes állatát, tehát nem jogtalan azokat elhajtani bárhol, ahol találják őket. Ma azonban egyre kevesebbszer vádolják őket marhalopással. A mítosz viszont tovább él az élet iskolájában, ahonnan ma az egyetemig is eljutnak.

4.

A kikuyuk a kenyai magasföldön másképp ismerik az előző történetet: Ngai, az Isten „Gikuyunak”, a törzs atyjának és feleségének, „Mumbinak” ajándékozta a gyönyörű vidéket, a földet, folyókkal, erdőkkel és az állatokkal együtt. A kikuyu eredetmítosz szerint ez volt a világ kezdete. Ők a maasaikkal ellentétben letelepedettek, és földművelők lettek.

Két nép Kenya és Afrika számos népe közül. Ahogyan az észak- és dél-európai népek különböznek, úgy különböznek ők is egymástól. Törzsi iskolájuk tartalmi, módszertani része is más-más aspektusában, formákban hagyományozódik át.

Az egykori felszabadító harcos nép (Mau-Mau mozgalom, 50-es évek), a kikuyuk ma keresztények és iskolába járnak, de kultúrájukat, szokásaikat megőrzik a családi nevelésbe és a modern oktatási formákba ágyazva. A Nairobi és a Kenya-hegy közé eső falvakban, kis farmokon a vendéget, utazót mindig megkínálják a jellegzetes aromájú, frissítő (tejjel felforralt, fűszerezett) kenyai teával és alkalomadtán egy gyógyító-erősítő hatású itallal, aminek készítését (falevekből, sajátos eljárással) egy-egy idősebb embertől lesheti el az arra érdemes rokon, ritkább esetben családon kívüli fiatal. A „mti ni dawa” (gyógyító facserje) kesernyős, fanyar habzó ital, amelyet ki-ki kedve szerint mézzel is fogyaszthat, és azt állítják, mindenre jó, de főleg gyomorproblémákra. A családnál, ahol vendégül láttak, a nagypapa sűrűn invitált a maga készítette ital kóstolgatására. Különálló kis házikójában mindig tartott belőle, régi szokás szerint tökedényben tárolva. Ő maga fogyasztotta leggyakrabban, és nevetett, amikor poharat nyújtottunk, ahogy a „nagy házban” (a család lakóterülete) szokás, majd megmutatta a marha szarvából készült ivóalkalmatosságot, amiből jóízűen kortyolgatott. Ha a gyerekek elég gyakran sündörögnek nagyszüleik körül, egyesek elsajátítják a fortélyokat, és később maguk is elkészítik saját italukat. Nagyapa egyik unokája például – aki ma Nairobiban, teljesen önálló életet él – pontosan ismeri az előállítás minden csínját-bínját.

Van azonban még valami, aminek készítése és fogyasztása közel sem ilyen publikus, ugyanis erősen tiltja. Ettől azonban még létezik a „moratina”, egy másik tradicionális kikuyu ital, amit ünnep alkalmával fogyasztottak, és – bár titokban – fogyasztanak ma is. A hivatalos álláspont szerint káros, alkoholos, túlságosan erős és bódító hatása van. „Valaha az öregek csak ültek otthon, és itták, itták, miközben nem csináltak semmit, a nők meg csak dolgoztak. Ők is ihattak, de nem minden nap. Néha aztán veszekedni vagy verekedni kezdtek, ha valaki sokat ivott, ezért ma már nem engedik. De mi kikuyuk vagyunk, és ez a miénk, nem vehetik el tőlünk, ezt mindig megtanítjuk a fiataloknak is” – magyarázta egy idős ember. Egy hazánkban diplomázott diák mesélte, hogy a nagyapjánál gyerekkorában mindig volt, és minden látogató kapott belőle. Ma már csak sört adnak, de szülei Nairobiban hazaérkeztek ezzel fogadták, ahogy azt végleges hazatérése előtt megígérte: „Biztos, hogy a rokonok hosszú ideig ünnepelni fogják visszatértemet, és »moratinával« fognak várni.” A tiltott ital készítése a bozótiskolában nem tiltott, és ez a formális iskola előtt is nyílt titok.

Kikuyuföldön – és általában az országban – a szénégetés fontos megélhetési forrás. Útban a Kenya-hegy felé az útszéleken faszenet árul felnőtt és gyerek. Beljebb, a falvakban, a Tana-folyó partján sorban állnak a szénégetők buckái, illetve azok maradványai, egy-egy kis kört betérítve hamuval. Egész családokat láttam kivonulni, hogy fát gyűjtsenek, és elvégezzék ezt az ősi munkálatot, hogy aztán a végterméket napi teendőikhez felhasználhassák, illetve az eladásra szánt részből valami jövedelemre tegyenek szert. Sokaknak nincs is más lehetőségük, hogy megélhessenek. Gyerekekkel együtt az éjszakát is itt töltik, ők minden munkafázisból kivesszük részüket, hogy aztán hamarosan önállóan is képesek legyenek az ősi „mesterséget” továbbvinni. A teát, kávé azonban termoszban viszik magukkal, felváltva ezzel a hagyományos módon, helyben készített frissítőt. Az eladott faszenből ilyen „luxuscikkre” is költenek ma már.

A szénégető és városlakó gyerekek egyaránt részesei napról-napra egy közös forrásból eredő közösségi tevékenységnek, ami napjainkban a formális és nem formális oktatás színterein ugyanúgy a mindennapok és ünnepek része. Nairobiban, a lakhelyünk zárt udvarán játszó gyerekektől „kaptam” belőle ízelítőt először, cserébe az édességért és labdáért, amit tőlem kértek. Halából játszani tanítottak, és valami olyat adtak, ami közös örömeinkre szolgált: a „ngomát”. A kommunikáció, a híradás, a szórakozás egyik legelterjedtebb formája, de a dobot magát is jelöli, amely szoros tartozéka ezeknek.

A gyerekek a közösségben Kelet-Afrika-szerte egészen kicsi koruktól fogva résztvevői ennek a régmúltba visszatekintő, zenés-táncos, társas összejövételnek, ami ma is az egyik közösséget összekovácsoló erő. Ez a hagyomány kettős szálon él tovább. Kenyában, Tanzánia-szerte és Ugandában is az iskolákban népszerű játék, hogy történeteket, szituációkat, életképeket jelenítenek meg, mesélnek el dobbal, énekkel, ritmikus mozgással kísérve, imitálva. A tanév-zárót, -nyitót és minden más eseményt is „ngomával” kísérik. Az iskolák is szorgalmazzák fenntartását, Kenyában például évente megrendezik az iskolák közti „nemzeti ngomát”, ahol versenyezhetnek, ki tud jobb táncosokat, műsort hozni.

Nairobi keleti felében (a szegényebbik, „feketebb” részen) esténként élénk társalgás zaj a szűrődött be lakhelyemre. Miközben kifelé indult, hogy barátaival csatlakozzon az esti utcai beszélgetéshez, a „barasahoz”, nairobi barátom mosolyogva kommentálta: „Tudod, szeretnek együtt lenni, nevetni, énekelni. Így szokták meg gyerekkorukban. Mert a kenyai emberek nagyon közösségi lények.” Éjszakánként aztán gyakran hallottam a „barasat” követő éneklés, feléltetés, nevetés hangjait, a „ngomát”.

Kenyában a városokban is egyre inkább szorgalmazzák, hogy az öregek tudásából minél több juthasson el az „urbanizáció zavarában” élő fiatalokhoz, a hivatalos iskolai keretekben is. Napjainkra a „bozótiskolát” idéző, a mi művelődési házainkhoz hasonló intézményekben működő kézműves- és más szakkörökkel próbálják meg a kultúra elveszett részeit visszahozni, és értékeit közvetíteni az ifjúság felé. A legtöbb iskolában ezenkívül mezőgazdasági munka is folyik, de tanároktól hallottam, hogy szerveznek látogatást a falvakba, hogy „meghallgassák az öregek meséit a múltból, és megtanulják becsülni a munkát, ahogy nagyapáik tették”. A kikuyu és más népek hangsúlyozni kezdik saját történetüket, hagyományaik megismertetését az utókorral. Adatközlőim (tanárok, családok, diákok) megfogalmazása szerint: „Ez azért fontos, mert ma keveredés van, a tanárok is, a diákok is vegyesek az iskolákban. Régebben csak otthon tanítottak, tanultak, de ma nem tudják a törzsek külön, tisztán átadni sajátos hagyományaikat. Nem létezik már a „törzsi iskola”. Az állam által szorgalmazott egységesség sem tökéletes. Ki-ki igyekszik a saját népének kulturális örökségét továbbéltetni, vagy inkább újraélesztetni a „kenyaiság” mellett. Bár – az olyan nagyobb településeken legalábbis, mint Nairobi – nincs éles etnikai elkülönülés, mégis mindenki maga szeretne maradni: a kikuyu kikuyu, a maasai maasai, a luo pedig luo, és sorolhatnám még mind a negyvenkét etnikumot.”

Kenyát, ezt az úti célként máig egyik legnépszerűbb kelet-afrikai országot súlyos természeti és politikai válság sújtotta az utóbbi időkben. Nagy a szegénység, rengeteg éhező gyerek kóborol a nagyvárosok utcáin, ami összefügg (véleményem szerint) a nagycsaládos modell összeomlásával, a bozótiskolák változásaival, azzal a lassú átalakulással, ami ma is zajlik, és ki tudja, hová vezet.

Utak a csángókhoz

Az antropológia keresése Moldvában és „ittthon”

Anthropological accounts are derived from aspects of the personality of the author. How could it be otherwise? When Malinowski writes about Trobriand Islanders he is writing about himself. When Evans-Pritchard writes about the Nuer he is writing about himself.

Edmund Leach (1984)

I. Hogyan beszél az antropológiám a tárgyról?

Miként?

Van úgy, hogy mindent előlről kell kezdeni. Mi vezeti az embert, amikor antropológiát művel, vagy antropológiát ír?

Közel négy hónapot töltöttem Moldvában, ahol mind az első terepmunka eufóriájában, mind a terepen való jelenlét olykor nyomasztó egyhangúságában átéltem a pusztinai hétköznapi kisebb-nagyobb drámáit és katarzisait, a későbbiekben pedig megégyeszer olyan emberi, kutatói krízishelyzeteket, amikor személyem került konfliktusok középpontjába. Szerencsésen végződtek az ilyen esetek: valahogyan „antropológus identitásom” megerősödésével térhettem mindig haza, jóllehet konfliktusaim közepette az megsemmisülni látszott. Eddigi antropológiai pályafutásom során számos fórumon oszthattam meg kutatásaim módszertani problémáit, eredményeit, vitatkozhattam mások megközelítésével, s vitatkoztak mások elméleti nézeteim és értelmezéseim helyénvalóságával. S újabban mintha befogadni látszana az a „csángóirodalom” is, mely ellen támadásokat intéztem, bírálva a statikus, sokszor ideológiai alapokon álló identitás-felfogásokat, 19. századi elméleti keretek használhatóságát, vagy az „örök etnográfiai jelen” (Fabian 1983) romantizmusának tarthatóságát.

Végigtekintve eddigi utamon, párhuzamosan vált tétté az életemben a csángók és az antropológia mint szakma iránti elkötelezettség, ugyanakkor ezen elkötelezettséghez paradox módon egyre kevésbé társult a bizonyosság érzése, sokkal inkább egyfajta motiváló bizonytalanságé: olyan „kockázatos vállalkozással” (vö. Geertz 2001d:197) kerültem kapcsolatba, amely naponta veti fel bennem az arra való alkalmasságom kérdését, s ennek ellenére mégsem inog meg az a belső elhatározásom, hogy ezt fogom csinálni. *Antropológiát fogok művelni.* Azonban időről időre visszatérek a fentebb feltett kérdéshez, különösen most, amikor egyfelől körül próbálok járni őszintén (máshogyan nincs is sok értelme a kérdésfelvetés természetéből adódóan), hogy hol tartok ebben a vállalkozásban, másfelől elbizonytalanít az alternatívák sokfélesége: mennyiféle módon beszélhetnék kutatásom tárgyról.

Amit először elfogadtam, majd megtapasztaltam, később meggyőződésemmé vált, s így kiindulópontként szolgálhat a továbbiakban, az a felismerés (bármennyire evidensnek, s legalább annyira homályosnak is tűnhet első körben), miszerint bárhowan fogalmazza meg az antropológus az adott célját (például: párbeszéd a „makrotudományok” meglatásaival, „puha adatok” és mikrofókuszú értelmezések segítségével, a másik kultúra „tolmácsolása”, általános következtetések levonása az emberi „természet” – a kultúrák – működését illetően stb.), sikerének alapja és személyes oldalról a végső célja: befogadóvá és befogadottá válni.

Mennyire jutottam közel ehhez a célhoz? Ebben a munkában azt kísérlem meg, hogy vállalva az önreflexiókkal átszőtt írással együtt járó esetleges egyenetlenségeket és töredékességeket, bemutassam, hogyan vált részemé az antropológia, és váltak részemé a pusztinai csángók.

Teszem ezt a személyes hangvétel és a – „tisztességesebb” tanulmányok szemszögéből – rendhagyónak tekinthető koncepció támadhatóságának tudatában, mivel úgy vélem, hogy bármennyire is fennállhat ilyenkor az öncélú lirizálás veszélye, e koncepció védhető ismeretelméleti kérdések és az antropológia kutatómódszertanának természete felől ugyanúgy, mint ahogyan talán megengedhető a kísérletezés napjaink tudományos kontextusában, melyben – tapasztalatom szerint – az itthoni antropológia még mindig önmaga legitimációjával, valamint „műfajiságának” dilemmáival küszködik.

Ilyen dilemmát tükröz egyébként az írás mikéntjére való rákérdezés is: az évek alatt már-már áttekinthetetlen mennyiségű anyag gyűlt össze a csángókkal való találkozásaimról, s heteket töltöttem – mint ahogyan egy ponton kiderült, részben hiábavalóan – azzal, hogy ez az anyag az antropológiai irányultságomat tükrözve, rendszerezetten, megfogható formában öltön testet. Egy idő után egyre inkább elaprózódott a munka, elveszttem interjúim, megfigyeléseim és a szakirodalom, illetve az ezekhez fűzött kommentárjaim között. Egyre kevésbé látam annak esélyét, hogy mondandómat tematikusan – például a vizsgált kulturális rendszerek mentén – rendezzem el, ezáltal ragadva meg az „egészet”. Jóllehet a teljesség elérhetőségének illuzórikussága minden bizonnyal összefüggésben áll az értelmezés lezárhatatlanságával és az adatok gyarapodásával együtt járó újraértelmezések bonyolultabbá válásával, a befejezettség lehetetlensége annak az „időbeliségnek” is köszönhető, melyről a kutató – főként ha „recens archaikumokat”, „hagyományos beállítódásokat” vizsgál, de akkor is, ha antropológusként az adott közösség „jelenét” igyekszik megragadni – hajlamos megfedkezni. A közösségnek egy „örök etnográfiai jelenben” való láttatásának hibáját – bármennyire kritizáltam azt más szerzőknél (vö. Boross 2003b) – én sem kerültem el mindig: talán a kényelmesség is szüli azokat az eseteket, amikor a csángókról való beszédem nem követi a Pusztinán zajló változásokat, illetve értelmezéseim módosulásait. *Már megint ugyanazt mondom el.* Évekkel ezelőtti történetek, értelmezéseket alátámasztó események túlságosan is meghitt barátaimmá váltak (Barley 2001:16) ahhoz, hogy könnyedén túllépjek rajtuk, hogy végre újat is mondjak. Hogy tovább bonyolítsam a képet. Nem gondolom, hogy könnyedén kiküszöbölhető ez a probléma, de könnyebbséget jelenthet, ha a megismerés alakulását is folyamatosan rögzítjük és megjelenítjük. Ha láthatóvá merjük tenni, hogy pontosan hol vagyunk a történetben.

Az ilyen dilemmák szerepet játszottak abban, hogy az érdeklődésem egyre inkább a kutatás történetisége, a megismerés folyamata felé fordult, és különböző fordulópontokhoz kezdtem kötni azokat a szinkron valóságokat, melyek interpretálását mégiscsak az antropológus elsődleges feladatának tekintem.

Terepnaplóimban és itthoni jegyzeteimben ugyanis tetten érhető az elmúlt öt évem számtalan mozzanata: elméleti orientációm módosulásai, kérdésfelvetéseim átalakulása, az etnográfiai megfigyeléseim pontatlanságai és későbbi korrigálásai, a tereppel való kommunikáció hibái, majd a társalgás rafináltabbá válásának bizonyítékai. Az anyagrendezés közben igazolódott számomra néhány kezdeti hipotézisem helyénvalósága, s szembesültem azzal, hogy több – már publikált – írásom tartalmaz felelőtlen (vagy nem kellően megalapozott) gondolatmenetet. Mindeközben jólesően nyugtáztam, hogy első terepmunkám önmagára (és az antropológiára) reflektáló dilemmáimhoz képest (vö. Boross 2004a), melyek akkor és ott inkább egy belsővé nem tett szerep próbálgatásáról szóltak (vagy arról, hogy én akartam eljutni az „Antropológiához”, dogmaként kezelve olyan módszereket és elveket, melyek végső soron választás kérdései), mára egy meglehetősen határozott koncepció alakult ki bennem arról, hogy milyen szabályok szerint, milyen kánonok mentén működik az én antropológiám. S bármennyire hiszek is abban, hogy a terepmunka teszi az antropológiát mint tudásterületet azzá, ami, kutatásom írásos dokumentumai világítottak rá arra is, hogy egy adott közösség megismerése – az adaptációra és a belülről történő megértésre való nagyfokú törekvés ellenére – mennyire nem egy *tabula rasa*-elv szerint történik: az „itt” (a szakirodalom, a viták, a tanári útmutatások világa) és az „ott” (a pusztinaiak világa, melynek a megértés érdekében részévé próbálok válni) nem csupán a kérdésfelvetéseket formálják együttesen, de azt is, hogy egyáltalán mit érzékelek a

terepen. Ezzel együtt tette felismerhetővé korábban lejegyzett gondolataim utólagos értelmezése a maga valóságában azt a tény, hogy a másokról való elképzeléseink, bármennyire is az intenzív empiria szülte azokat, végső soron konstrukciók; hogy nem a „valóságot” írjuk meg, hanem a „valóságról” írunk, s hogy a megismerés esetlegességének fenyegető volta csak ezen esetlegesség elfogadásával és számbavételével védhető ki. Annak tisztán látásával például, hogy a kutatás során elkerülhetetlenül máshogyan láttam a pusztinaiakat, mást vettem észre belőlük Bodrogi, Mauss vagy éppen Dumont olvasása előtt, közben vagy után. S ugyanígy a terep felől: ha nem is vett volna teljesen más irányt a *pusztinaiakról*, illetve a *velük* való gondolkodásom, valószínűleg hangsúlyeltolódások mutatkoztak volna a jelenségek észlelésében, ha terepmunkám kezdetén történetesen a – közel kétezer főt számláló – falu másik végébe, egy másik családhoz kerülök. Akár elfogadja a kutató a vizsgált közösség belső heterogenitását (vö. Simon 2004:123), akár – ahogyan a csángókról szóló diskurzus esetében számos példát lehet rá hozni – nem vesz róla tudomást, e heterogenitás tényéből eredően (mely a legkisebb közösségeknek is sajátja) a véletleneknek nem kisebb a szerepe a megismerésben, mint a szisztematikus adatgyűjtésnek.

Úgy vélem, hogy a fenti s a fentéhez hasonló folyamatok bemutatása nem teljesen érdektelen, pontosabban: nemegyszer az „objektívizált” írásoknál totálisabb képet adhat a megismerni szándékozott kultúráról. Joggal merül fel azonban, hogy ezen koncepció mennyiben legitimálható egy olyan közegben, mely a társadalmak működésének természetét tudományos igénnyel hivatott feltárni.

„Élményszerűség” versus „absztrakció”

Mi indokolhatja az antropológiában az alapvetően kronologikus s adott esetben első személyű, önreflexív írásmódot? Az „élményszerű” megjelenítés bizonyos mértékig ízlés, beállítódás kérdése: mindig is erősebben hatottak rám azok az antropológiai írások, melyekben érzékelhető a találkozás súlya.¹ Azonban összefüggésbe hozható a kérdés azzal a fentebb tett – még kifejtetlen – megállapítással is, miszerint az antropológus sikerének kulcsa a befogadóvá és befogadottá válás. Az utóbbi melletti hosszabb érvelés talán – annak evidens volta miatt – mellőzhető: az antropológus olyan mikroközösségekben kutat, ahol megragadható, hogy hogyan jön létre interperszonális kapcsolatokon keresztül a társadalmi viszonyok rendszere, s az ezen kapcsolatokkal együtt járó pszichológiai mélységből önmagában adódik, hogy „a társadalmi élet ilyen formáit soha nem lehet csupán kívülről megismerni” (Papp 2006; vö. Lévi-Strauss 2001:270–284). A belülről való megértés tehát kizárólag a közösség belső viszonyrendszerén keresztül valósulhat meg, s ezzel együtt jár, hogy a közösség ebben a viszonyrendszerben a kutatót elhelyezi, s befogadásának folyamatában különböző státusokkal ruházza fel; a személyes tapasztalatok élménye, valamint a státusok megteremtődésének s az azokhoz társított szerepek elsajátításának történetisége minden együttélésen alapuló terepmunka velejárója.

Az introspekció kérdése a befogadóvá válás, a megismerés oldaláról nézve úgy vetődik fel, hogy egy olyan tudományban, ahol „a megfigyelő (saját maga vagy megfigyelési eszközei) ugyanolyan nagyságrendű, mint a megfigyelt tárgy”, „ahhoz, hogy egy társadalmi tény megfelelőképben megértsünk, azt *totálisan* kell fölfognunk, vagyis kívülről, mint egy tárgyat, de olyan tárgyat, amely mindeközben szerves része annak a (tudatos és tudattalan) szubjektív megértésnek, amire akkor jutnánk, ha a tény, elkerülhetetlenül magunk is emberek lévén, a bennszülöttek módján élnék meg, nem pedig etnográfusként figyelnénk” (Lévi-Strauss 2000:26).

¹ Az ilyen „élményszerűség” vagy „én-központúság” egyébként az antropológus hitelességének problémáival, illetve annak megteremtésével is kapcsolatba hozható: ahogyan Clifford Geertz fogalmaz, az antropológiai írások „javarészt ellenőrizhetetlen kijelentésekből állnak”. „Az antropológusok képessége arra, hogy komolyan vetessék felünk, amit mondanak, nem annyira a ténszerűsége, hanem az elméleti eleganciáján múlik, hanem inkább azon, hogy képesek-e minket meggyőzni arról, amit mondanak, az valóban annak az eredménye, hogy mélyre hatoltak a tárgynak (vagy, ha jobban tetszik, a tárgy mélyen érintette őket), a másfajta életformának, hogy így vagy úgy valóban „ott voltak.” (Geertz 2001a:400)

Jöllehet a fentieket figyelembe vehetjük úgy is, hogy személyünket – s közösségünk tagjait – láthatatlanná tesszük a kutatás végtermékeként előállított esszé, értekezés, monográfia lapjain, tehát mozoghatnak az írásaink az absztrakció magasabb fokán, hisz az „objektivitásnak” az absztrakció nem feltétlenül letéteményese. Nem érték például igazán egyet annak az – általam egyébként nagyrabecsült – antropológusnak állításával, aki egyszer előadásában a szükséges távolság minimumával kapcsolatban megjegyezte, hogy „az egyéni életutak érdektelenek... akkor kezdjen írni az ember, amikor már nem emlékezik a fényképen látottak nevére”. Ha ezen kijelentés szerint járunk el, fennáll annak a veszélye, hogy egyfelől nem veszünk tudomást arról a dinamizmusról, mely során az egyén ugyanúgy formálja a kultúrát, mint ahogyan a kultúra az egyént, másfelől elsikkadhat annak lehetősége, hogy kontextualizáljuk azokat a megfoghatatlanul tág kategóriákat, „nagybetűs realitásokat” – „Hatalom, Változás, Elnyomás, Munka, Szenvedély” –, „melyekkel mások – történészek, közgazdászok, a politikai tudomány művelői és a szociológusok – baljósabb formában találkoznak” (Geertz 2001d:214). Továbbá – valószínűleg az absztrahálás mértékétől függően – minél jobban eltávolodunk a közösség életében megtapasztalt konkrét eseményektől, cselekedetektől, vélekedésektől, annál nagyobb az esély arra, hogy elcsúszunk „külső” modellek felé, vagy hogy elméletek felől közeledjünk egy adott jelenség magyarázatához,² mely modellek és elméletek segítségül hívása mindaddig helytálló, amíg *ulvasatokként* tekintünk rájuk, s nem abszolutizáljuk érvényességüket. Számos példát lehetne hozni arra, ahogyan a valóság sokszínűsége ellenáll az ilyen törekvéseknek, s emellett megkockáztatható, hogy az antropológia feladata éppen ezen sokszínűség feltárása, nem pedig annak egyszerűsítése – bármennyire is vonzó a letisztultságnak, az áttekinthetőségnek, a kiszámíthatóságnak és a koherenciának azon ígérete, melyeket a rendteremtési szándékkal fellépő teoretikus megközelítések felkínálni látszanak.³

A „sokszínűség”, a „komplexitás” feltárása felé való igyekezetben azonban egy másik végletet eredményezhet; azt, hogy a másik kultúráról való élményszerű beszámoló érdektelen vagy – jobb esetben – jelentősebb anekdoták „halmazává” alakul át; ezt kivédeni minden bizonnyal csak a legtudatosabb és legfegyvermezettebb interpretációs szándékkal és értelmezői attitűddel lehet. Megvalósítható-e ez egyáltalán? A kérdés leginkább arra irányul, hogy mit kezdetünk annak a jelentéstudajdonító mechanizmusnak a problémájával,⁴ amely szintén az értelmezést célul kitűző antropológusról mint egyénről szól, s mely kérdés egy más (a „minden kultúra az önmaga egységében, az általa használt kategóriák és jelentések felől érthető meg igazán” – típusú fejtegetéseken túli) aspektusból szól hozzá a kulturális relativizmus alkalmazásának szükségességéhez.

Lehet ugyan az ember életében olykor fellépő kisebb-nagyobb személyes „krízisekkel” magyarázni (bár úgy vélem, ennél többről van szó), a kulturális jelenségek értelmezésének lehetőségével kapcsolatos félelmek nemegyszer mégis felmerülnek bennem. Leginkább akkor, amikor a saját életem eseményei során (talán mikor a történeteknek érzelmi tétje van számomra, vagy nézőpontomhoz elkerülhetetlenül valamilyen érdek kapcsolódik) rádöbbenek, hogy mennyire gyakori a jelentések elcsúszása, a „kacsintások” félreértése azokhoz a rendez vagy

² A félreérthetőség elkerülése végett: nem az ellen az egyedi esetekből történő általánosítás ellen szólok, melyre tekinthetünk úgy is, mint az antropológiai kutatás végső céljára, már amennyiben a kutató megfelelő mélységű empirikus tapasztalattal rendelkezik, s az összehasonlítást körültekintően, módszeresen, s annak korlátait figyelembe véve végzi el.

³ Természetesen tisztában vagyok azzal, hogy ami mellett érvelek, nem az „egyedül üdvözítő” irány – az elméletből beállítottságúak, illetve az „élménytávolsági koncepciókkal” (Geertz 2001b:229) való operálást inkább preferálók szemszögéből legalábbis biztosan nem –, már csak azért sem, mert a tudományon belüli egyet nem értesek alapvetően arról szólnak, hogy ki milyen iskolán nevelkedik. Először akkor szembesültem ezzel, illetve a „modellezéssel” kapcsolatos problémákkal a maga „hús-vér” valójában, amikor Larissa Lomnitz mexikói antropológus segítségemet kérte, hogy osszam meg vele tapasztalataimat a csángóknál megfigyelhető migrációs gyakorlatról. Bár a vele folytatott konzultációknak sokat köszönhetek (érdeklődésem ezután fordult tudatosabban a pusztinai „vendégmunkások” felé), a dependencia-elmélet követőjeként számon tartott (vö. Prónai 2002) kutatóval kölcsönösen nem értettük egymást. Ő azt várta tőlem, segítsék a pusztinai stratégiákat elhelyezni egy adott migrációs tipológiában, én meg egyre inkább elbizonytalanodtam az általa felkínált tendenciák és típusok többsége – kisebb-nagyobb mértékben – egyszerre érvényesül a faluban...

⁴ A probléma (mely az „émikus”, „étikus” – egyébként vitatható – megkülönböztetést jelző dilemmák velejárója is), úgy érzem, ide kívánczik, bár az „élményszerű”, „absztrakt” írásmód kérdését csak másodlagosan érinti, mivel az utóbbi esetében is fennáll.

valamilyen boldogsághoz hasonló érzést szülő pillanatokhoz képest, amikor nem túl gyakran, de igazán megértem a „másikat”, a rajtam kívül levőt. Jön a kérdés ilyenkor: egyáltalán mi „jogosít fel”, vagy mi biztosítja, teszi lehetővé antropológusként egy másik világ értelmezését? Valószínűleg nincsen túl sok fogódzó, leginkább a következő: törekedni kell kimondottá tenni a terepen azokat az evidenciákat, amik a saját világomban kimondatlanok maradnak. A legtöbb talán, amit az antropológus tehet vagy elérhet, hogy „beszélteti” a terepet. A jelentéstudajdonítás „szubjektivitását” – ha nem is védi ki teljesen, de – ellenpontozza, ha belső narratívákat állítunk egymás mellé, addig, amíg azok értelmezni nem kezdik egymást, s míg a helyiek számára jelentőséggel bíró jelentéseket a maguk egymásmellettiségében láthatóvá nem teszik. Ugyanakkor úgy hiszem, hogy a mottóként választott Leach-féle állítás igazsága (legalábbis számomra) nem megkérdőjelezhető. Mindenképpen magamról írok.

„Én és a Terep”?

Szinte közhely, hogy – a terek egyediségéből adódóan – a kutatási praktikák nem univerzálisak alkalmazhatóságukat tekintve, s hogy a legáltalánosabb módszertani meglátásokon túl kutatási technikákat előírászerűen nem tud megfogalmazni az antropológia; a konkrét módszereket – amennyiben a kutató hagyja magát a terep által vezetni (s véleményem szerint ez a helyes út) – az adott közösség „határozza meg”. E tényből következően is úgy vélem, hogy a kutató-kutatottak találkozásának megjelenítése, mivel ezen találkozás rajzolja ki a vizsgálati módszerek lehetőségeit és az azt végző személy mozgásterét, helyet kaphat az antropológiai tanulmányokban. Felvethető természetesen, hogy az „Én és a Terep”-típusú, a kutató első (bal)lépéseit, a közösségben kivívott státusát és szerepeit, a megszerzett – s az értelmezési zsákutcák elkerülését segítő – antropológusi jártasságokat és rafináltságot számba vevő, kissé egoista színezetű beszámoló a közösség életmódját (társadalomszervezetét, nyelvét, vallását, identitását stb.) bemutató és elemző munkákból akár elhagyhatóak is lehetnének.

A kérdést máshol részletesebben kifejtettem (lásd Boross 2004b), itt csupán utalnék arra, hogy az efféle bevezető fejezetekben, (de legyen szó bármilyen naplójellegű írásról), miközben a kutató körüljárja saját pozícióját, számos – az alkalmazott módszerekkel is összefüggő – információt szolgáltat az azon kulturális rendszer(ek) sajátosságairól, tényeiről, természetéről, amelynek keretében bukácsol. Jó esetben – ha a kutató tényleg nem egoista, illetve van érdemi mondanivalója az adott kultúráról – az ilyen írások nem válnak saját élmények csapongó bemutatásává, hanem a közösségben megtapasztalt jelenségek összefüggérendszerébe helyezve megmutatják az olvasónak, hogy a megfigyelő ottléte mellett/ellenére hogyan működhetnek a vizsgált kultúrában a dolgok. Továbbá az ilyen szövegek megteremtik annak lehetőségét, hogy az olvasó folyamatosan „bevezetődjön” a másik kultúra világába. Alapvetően ebben látom az „én”-t nem száműző fejezetek fontosságát (annak „bizonyításán” túl, hogy az illető tényleg „ott volt”), illetve abban, hogy a későbbiekben terepre menni szándékozók felvérteződhetnek általuk annak tudásával, hogy a terepmunka során mennyi mindenre számíthatnak – elősegítve ezzel talán azt, hogy más kutatók más, de hasonlóan ismeretlen helyzetekben valamivel ismerősebben mozoghassanak. Ahogyan Geertz fogalmaz, az antropológiai vállalkozást „nem a készen kapott eljárások határozzák meg”, hanem az a „szellemi erőfeszítés”, amely által az adott közösség kulturális szemiózisát, jel- és jelentésváltásait a kutató értelmezni tudja, és mások számára is hozzáférhetővé tudja tenni (vö. Geertz 2001d:197). Innen nézve alapvetően – a közösségben való részvétel során folyamatosan alakuló – azon „tanulási folyamat” teremti meg az antropológia „módszerességét”, melynek birtokában a kutató a közösség válaszaival tud felelni az általa feltett „miértekre”; a naplójellegű írások, vagy az „én és a terep” típusú fejezetek elsősorban ennek a tanulási folyamatnak a sikerességét vagy kudarcát tükrözik.

* * *

A következő oldalak kutatásom – jelenlegi – „utolsó fejezetét” megjelenítve idézik föl (elsősorban) a befogadás/befogadóvá válás mozzanatait, legutóbbi terepmunkám egyes történésein keresztül, illetve onnan visszatekintve. Utaltam már rá, hogy az anyagom nem teljesen

feldolgozott, s a mintegy hetvenoldalnyai tematizált és begépel, de korábbi munkáimban még fel nem használt jegyzetem jó részének „bedolgozására” sem vállalkozom most. Jelen írást egy átfogóbb koncepciójú munka első fejezeteinek számom. Úgy döntöttem ezért, hogy nem veszek át korábbi tanulmányaimból sem hosszabb részteket; egyrészt, mert azokat is tovább kívánom – a meglévő jegyzetek alapján – bővíteni; másrészt, mert úgy érzem, megtörném a tervezett koncepciót, nehezítve ezáltal azt is, hogy a már megírt anyaghoz a későbbiekben könnyedén hozzányúlhassak.

Átfogóbb koncepciójú dolgozatom a terveim szerint kutatásom történetének egy-egy szeletét mutatja majd be olyan módon, hogy egy, a megismerés folyamatát és az adott tárgyhoz fűződő személyes(ebb) reflexiókat tükröző naplóba ágyazom be azon („tisztességesebb” esettanulmányokon, leírásokon és rituselemzéseken keresztül körüljárt) témákat, amik sorrendiségükben (nyelvhasználat, vallás és etnicitás, interetnikus kapcsolatok, komaság és migráció – leszámítva jelen írás második fejezetének leíróbb/visszatekintő áttekintését) mutatják a problematikák alakulását, változását. Korábbi tanulmányaim részletei is helyt kapnak majd a munkában, azonban törekszem majd arra, hogy ezek a résztelek reflektáltan jelenjenek meg (kommentálva azokat a megállapításokat, melyekkel a terep is kommunikált, illetve melyeket a későbbiekben felülbíráltam).

* * *

A naplószerűség melletti kardoskodásomnak indítéka, alapja a fentiekben leírtak mellett legalább annyira személyes is. Egy beszélgetésünk alkalmával (bár keveset beszéltünk egymással, inkább csak számom tartottuk egymást), Boglár tanár úr megjegyezte: ő igazán már csak a naplóírásban hisz. Valahogy – jóllehet azt, ami kapcsán mondta, talán elválásunkkor sem tudtam már felidézni – magammal vittem kijelentését, belémivódott, ugyanúgy, ahogyan korábban is inspiráltak az általa mondottak, gazdagították értelmezéseimet egyes „kulcsszavai”. S mostanában egyre inkább. Idén, 2005 májusának elején a „mennybemenetel” ritusán fenn álltam a pusztinai templom karzatán, mellettem házigazdám, új esernyőjével, s ahogyan néztem a tömeget, hallgattam a prédikációt, egyszerre azon a „közösségi rezonancián” kezdtem gondolkodni, amely nélkül elképzelhetetlen lenne a vallási vezetők tevékenysége egy olyan faluban, melyről a „laikus” híradások vagy a politikai diskurzusok alapvetően a „román ideológiát” közvetítő papok és a „kisebbségükben elnyomott” helyiek konfliktusát hangsúlyozzák. Ahogyan továbbgondoltam ott a *Mitosz és valóság*ot, az számos korábbi hipotézisemet, értelmezésemet erősítette meg. Többször veszem észre magamon, hogy akaratlanul is őt idézem. Egyszerre dolgozik bennem a megbánás, és belátó elfogadása a sors kiszámíthatatlan játékának: azóta érzem egyre inkább igazán mesteremnek őt, amióta nincsen köztünk.

II. Comăneștől Pusztináig és vissza

Utazás Moldvában

„Unatkozol, viszont alkatilag lusta vagy, ezért úton lenni a legjobb, mert eleve föl vagy mentve, nagyjából minden alól. Mégis mit kéne még csinálni, utazok, nem látod, ne piszkáljál” – írja Németh Gábor legújabb regényében. Ennek a „bölcességnek” könnyedségével nyugtatom magam, ahogyan az először még mulattató, majd bosszantó, később már a kétségbeesésbe hajló helyzetet elemzem, mikor is órák óta ott állok idén május 3-án a moldvai Comănești vonatállomása mellett, csomagokkal megpakolva, s nem tudom, hogyan tovább. Ha létezik a turneri „liminalitás” állapota, most benne vagyok nyakig, a „communitas” érzése nélkül. Bármennyire hozzászóltam már korábbi útjaim során ennek a – nem találok relativistább jelzőt – lepusztult ipari városnak a hangulatához, Comănești és a tér, ahonnan a hivatalos és félhivatalos buszok indulnak, valahogyan mindig „senkiföldje” maradt számomra, talán mert korábban – még ha egyedül utaztam is – gördülékenyebben ment minden, s olyankor az addig megtett úthoz képest semmiségnek tűnt az a körülbelül negyven kilométer, ami Pusztináig még elválasztott.

Amolyan „villámlátogatást” tervezek, feltöltődést, csupán annyi kutatói szándék vezérel, hogy felidézsem a „fényképeken látottak nevét”, s hogy a komasággal kapcsolatos feljegyzéseimet kiegészítsem, interjúk által pontosítsam. Erről az útról nem fogok írni. Nem kutatok, egyszerűen csak ott leszek Pusztinán.

Persze azért „teljes menetfelszerelésben” szálltam föl előző délután a csíkszeredai vonatra, előtte még felhívtam egy Budapesten „munkáló” pusztinait, hogy tudjam: az „itteniek” közül ki lesz „otthon”. (A módszertani tanulságát most mellőzve, néha kifejezetten élvezem – olykor meg terhesnek érzem – azt a cinkosságot vagy közösségvállalást, amely a Magyarországon dolgozókat és engem összeköt akkor, amikor például Solymáron román vendégmunkások körében vagyunk „pusztinaiakként” együtt, vagy amikor Pusztinán idézünk fel budapesti élményeket.) A pakolást, vásárlást délelőtt lebonyolítottam, s némi nosztalgiával gondoltam az első terepmunkám előtti egy hetes lázas készülődésre, amikor még a jegyvételt és a pénzváltást is a maga rituális jelentőségében éltem meg. A háziaknak és a pusztinai barátoknak szánt ajándékok területén is rutinosabb vagyok már. Első utamon az ajándékokat „néhány, Moldvába gyakran utazó ismerősöm tanácsai alapján válogattam össze úgy, hogy lehetőleg olyan dolgokat vigyek magammal, amire a mindennapokban szükség van vagy hiánynak számít, valamint olyanokat – (vö. Boglár 1979) –, amik az adott közösségben ajándéknak számítanak” (Boross 2004a:10). Évekig vittem az először kapott tanácsok alapján az „ajándékokat” – magyar feliratozású szentképeket, vetőmagot, szappant stb. –, amiket „csángóim” különösebb lelkesedés nélkül, de azért udvariasan fogadtak el: az ortodox falvak között élő római katolikus pusztinaiak házai ugyanis tele vannak szentképekkel (a falubeliek többsége egyébként magyarul nem tud olvasni),⁵ a „hiánynak számító” cikkek többségét, ha a kocsmá- és boltfunkciókat egyaránt betöltő „Magazinokban” nem is, de csüörtörkönként a kömpényi⁶ vásárbán biztosan be lehet szerezni – arról nem beszélve, hogy a vetőmagok fajtáihoz, minőségéhez, felhasználásának ésszerű módjához a pusztinaiak „valamennyivel” jobban konyitának. Amikor Csíkszeredától újabb négy óra vonatozás után (a hónaphoz képest szokatlanul nagy hőségben) megérkezem Comănești-be, kissé már bánom az ajándékvásztás igényességét: nem tudom hová tenni például azt a vastag, fanyelű esernyőt, amit szállásadómnak szánok. (Legutóbb panaszkodott: „Itt csak olyan ernyőt lehet kapni, melyket a törökök csinálnak, vékony a nyele, mindig eltörik.” Az ajándék egyébként célba talált: bár még szintén jó az idő, viszi magával a templomba is, a „mennyemenetelre”. Jövök aztán vissza, egy hét múlva, szakadó esőben, várja velem a mikrobuszt, tartja a fejünk fölé az esernyőt, „büsulji”, hogy nem hozott ki a házból egy régit nekem is. Felajánlja, vigyem magammal az övét, az újat: „úgyis jössz majd megint, majd hozod legközelebb”. Nem fogadom el.)

Reggel tízkor még gyanútlan vagyok: megnézem a kifüggesztett menetrendet, megy busz Frumósába⁷ háromnegyed 11-kor, arról majd Perzsojnál lekérdezek, fél óra onnan gyalog

⁵ Leszámítva azt az 1947–1955-ig tartó időszakot, amikor Moldvában – Petru Groza nemzetiségi politikája alatt – a csángó falvakban magyar tannyelvű iskolák alakultak (vö. Halász 1987), bezárásuktól a mai napig az oktatás románul folyik. A 90-es évek közepétől több faluban (például Frumósán, Léspezden, Klézsen, Lujzikalagorban, Pusztinán) – általában Magyarországon tanult helyiek házában, sokszor „katolikus vallásóra” címe alatt – „magyarórákat” kezdtek tartani a Csángómagyarok Szervezete közreműködésével. A szervezet – melynek főbb tisztségeit Magyarországon tanult pusztinaiak töltik be – célja „életre keltetni a csángómagyarokban a nemzeti identitástudatot, fejleszteni érzelmeit, művelődési, társadalmi, gazdasági, lelki életük felemelésének érdekeit szolgálni; elősegíteni és megkönnyíteni a gyermekek iskoláztatását anyanyelvükön. (...) S végül, de egyáltalán nem utolsósorban, a magyar nyelvű oktatás, valamint az anyanyelvű istentiszteletek bevezetését, megvalósítva ezáltal a moldvai magyarságnak egy igen régi akaratát, orvosolni a nép ellen elkövetett régi igazságtalanságot” (Bartha 1998:29). 2002 szeptemberétől több faluban – Pusztinában is – hivatalossá váltak a „magyarórák”, fakultatív tárgyként tanulható a magyar nyelv (a nyelvhez illetve a „politizálókhoz” való viszonyról részletesebben lásd Boross 2003b).

⁶ Mindkét település közigazgatásilag a román Perzsoj községhez tartozik, melynek „primárja” (polgármestere) két éve pusztinai. A szintén román lakosságú Kömpény körülbelül 1 km-re fekszik Pusztinától, bár a két település határa a helyiek szemében is összemosódik: a – két falut összekötő – „kömpényi út” mentén építkeznek egyfelől a külföldön dolgozó pusztinaiak, másfelől „vettek a kömpényiek is itten földet, házat. Ezen az úton a pusztinaiak és a kömpényiek összevannak szerződve”.

⁷ Frumósában végyesen laknak katolikusok és ortodoxok. Pusztinához hasonlóan a Tázló folyó völgyében, a Keleti-Kárpátokhoz közeli dombvidéken terül el (vö. még Simon 2004). A szakirodalom mindkét falut ama fiatal „székelyes csángó” települések között tartja számon, melyeket a 18. század végén azok a székely telepesek hoztak létre, akik a madéfalvi események után menekültek Moldvába (Mikecs 1989; Kósa 1998).

a falu. Fél 11-kor be is áll a parkolóba a busz, minden rendben. 11-kor, mikor a sofőr sehol sincs, még nem aggódok: belefér. Dél körül a pénztáros szétárja a kezét, sajnálkozik: *lekéstem* a buszt, legközelebb hat óra múlva indul. Nem hiszek a fülemnek, igaz, a románt csak elemi szinten értem, annyira, amennyi Pusztinán elkerülhetetlenül ráragadt. A pusztinaiak nyelvhasználatában a román hatást egyaránt tükrözi a nyelvjárás morfológiája, a beszéd intonációja, a lexikai sajátosságok. Az utóbbiakban mutatkozik meg leginkább az átvétel, mivel a nyelvújítás kifejezései, illetve a magyar köznyelv újabb keletű szavai hiányoznak a szókészletből;⁸ leginkább az élet hivatalos színtereivel – a „*diszpenzárral*” (orvosi rendelővel), a „*primárral*”, az „*esztállal*” (állammal) stb. – kapcsolatban dominálnak a „hétköznapi” életben a román nyelvi elemek.⁹

Hogyan tovább? Kérdézősködöm. Lelkesen adják a tippeket, a felét sem értem, főleg csak annyit, hogy mindenki mást mond. Már rászánom magam, hogy hivatalos taxival menjek, egészen Pusztináig, „saját szakállra” meg tudunk egyezni, nyilván. 350 ezer Lei. Bár budapesti viszonylatban nem horribilis az összeg, sok pénzem azért nincs, és „helyi öntudatom” sem engedi meg ezt a luxust, amikor mikrobuszokkal 40-50 ezer körül megúsznám. Hagyom a taxit, *(mégis mit kéne még csinálnom)*, szerencsémre egy óra múlva indul mikrobusz Moinești-be. Húsz kilométerrel közelebb a célhoz.

Moinești a moldvai kőolajipar központja. Az itteni feldolgozóüzemekhez tartoznak azok a Magura-domb¹⁰ lábánál és fennsíkján található olajkutak is, melyeknél heti ötször reggel fél 6-tól délután 4-ig a pusztinaiak, kömpényiek és perzsojak vegyes „*brigádjai*” dolgoznak. Ez a legközelebbi város Pusztinához, működik itt egy kisebb kórház is (a pusztinai *diszpenzárral* a perzsojok „*doftór*” heti egyszer rendel), több pusztinai asszony a helyi piacon árulja a terményeit. Azonban azok a falubeliek, akik nem otthon a kutaknál vagy a földeken dolgoznak, leginkább a megye központjában, Bákóban keresnek munkát (például az ottani repülőgépgyárban), a távolság miatt viszont nehezebb a napi ingázás. Több fiatal „*miután házasodnak össze, ülnek Bákóban egy-két esztendeig, munkálnak, majd jönnek haza. Sok részen ott nincs víz nyáron, meg drágaság van erőst. De kicsi Pusztinában a határ, mennek tovább Magyarba, Spainba, Italiába*”.

Itt már megoldódik minden: megtudom, tavaly szeptembertől egy pusztinai magánvállalkozásba kezdett, két óránként fordul Moinești és Pusztina között. Ezek szerint nem Perzsojból, a Tázló fölötti fahídon gyaloglok majd be a faluba (a folyó a két település közötti határ), hanem Kömpény felé vesszük az utat, és az *Alsószeren*, a temető mellett, családom házától pár lépésre tesz majd le a mikrobusz. Mosolygok az érzés abszurdításán: kicsit bánom, hogy elmarad a Tázló és a gyaloglás, valahogyan ez a végső erőfeszítés mindig is hozzátartozott a „megérkezéshez” (van ebben persze jócskán antropológus-romantika is, nézni közben, ahogyan a gyerekek – jó idő esetén – a Tázlóban fürdenek vagy „*halásznak*”, illetve ahogyan az asszonyok mosnak – ha az előző napokban nem esett az eső, s így „*nem túl sűrű a folyó vize*”). Jobb pedig, hogy „házhoz” visznek: huszonhárom órája utazom, s bármennyire áhítozom a lelkes éberség után, nehezen tartom nyitva a szemem. Éppen csak érzékelem, ahogyan az

⁸ Megfigyelhető azonban, hogy – főként a magyarországi munkának köszönhetően – a köznyelv kifejezések megjelennek a falu életében, nemegyszer azonban a magyarországitól eltérő stílus használatban.

⁹ Amiről például a nyelvészek hajlamosak tudomást nem venni, hogy tetten érhető a magyar köznyelv felé irányuló diglossia is, ami a „nyelvi presztízzsel” („melyek munkálnak Magyarban, erőst szépen beszélnek tiszta magyarul, mi itten el vagyunk korszosulva”), illetve a csángóknak a saját nyelvjárásukkal kapcsolatos viszonyulásaikkal („aztán majd viszik el magik és kacagják otthon a beszédünket”) van összefüggésben (vö. Boross 2003b, 2004a). Kutatásaim során folyamatosan tudatosult bennem, hogy a pusztinaiak – bár saját nyelvüktől elhatárolják – tisztában vannak a köznyelv számos sajátosságával, és a magyarországiakkal való beszéd során törekednek a használatára. Egyszer dialektológus hallgatótársammal voltam Pusztinán, az „interjúalany” néha elejtette a beszélgetés során: „ezt nálatok így mondják”. Mulattatott a helyzet: társam valami „autentikusra” vágyott, s egyre türelmetlenebb lett („úgy mondja, ahogy maguk szokták”); engem a megnyilatkozás oka érdekelt, a beszédmód mikéntjének jelentése. (Ez az eset arra is rámutathat, hogy a nyelvészeti „kiruccanások” során a kutatók nem feltétlenül a hétköznapi nyelvvaltozattal fognak találkozni.)

¹⁰ Ezen domb oldalára épült Pusztina. A falu néprajzi besorolás szerint településszerkezetét tekintve az úgynevezett „kuszahalmazfalvak” csoportjába tartozik (Kós 1981:18). Az elnevezés arra utal, hogy a falu külső vagy felső irányítás nélkül fejlődött. Bár a falu egyes részeinek elnevezései („Becéknél”, „Malmos uccája”, „Daniék higgya” stb.) azt sejtetik, hogy Pusztina nemzetségi alapokon keletkezett, az egyazon „nemzetek” egyes családjai ma szétszóródva „ülnek” (laknak) az *Alsó*, a *Külső*, vagy a *Felsőszeren* (az irányok referenciajaként a domb közepén álló templom szolgálat).

emberek, napi rutinként járva útjaikon, le- és felszállnak Ardevánnál, Florestnál, Eszkorcénnél, nem törődve azzal az idegenségérzéssel, amely ezt a rutint látva olykor hatalmába kerít, s éppen csak fél füllel hallgatom, ahogyan a buszon ülő pusztinaiak öntudatlan automatizmussal váltanak át a románról saját kultúrájuk „biztonságos környezetének” nyelvére, amikor elérjük Pusztina határát („*Jó dolog, ha tud az ember magyarul és románnyozni is. Én nem tudok jól románul, csak mikor akarom rejtteni, hogy csángó vagyok*” – „magyarázta” valaki korábban a faluból).

Délután négykor érkezem meg; valójában Comăneștitől volt igazán megterhelő az út. Mesélem később a háziaknak „kálváriámat”, méltatlankodnak: „*miért nem adtál telefont, küldtünk volna egy kocsit eléd*”.

Életrajz

Miután könnyedén kinyitom a kaput (melyet „a cigányok miatt sirítenek”, zárnak be, nagyjából ugyanazzal a technikával a faluban), s belépek Bosztánék¹¹ udvarára, megismer a kutya, ennek aztán majd csodájára járnak a háziak, két hónapos kölyök volt, mikor utoljára itt jártam, „*azóta erőst haragos lett, nem engedi be az idegent*”. (Pár nap múlva már idegesít, hogy családtagnak tekint Foltos, folyton kiszökik utánam, kísérhetem vissza, ha olyan házba megyek, ahol szintén van kutya). „*Rikoltok*” Bartháék után, Pista bácsi kijön a hátsó kertből, Magda néni nincs otthon, apjának a földjén segít kapálni.

„Szakértőként” nézek be az istállóba, két új tehén és egy ökör van most, a korábbi tehén, Muidri (a román „hétfőből”: „*urról a napról van a tehén elnevezve a faluban, melyken született*”) el lett adva az ősszel, mikor Pista bácsi a „*kutaktól*” nyugdíjba ment. Megfogadta akkor, hogy nem lesz több jószág, de „*nem tudott nyugodni*”. Tíz perc múlva már a húsvétól kora őszig használatos nyári konyha, a „*kuttor*” előtti padon ülünk, tölti Pista bácsi a bort, direkt termő szőlőből készül, aki ért hozzá (én nem), annak roppant savanyú. A pusztinaiak szerint jó hogy ilyen „*sebes*” – a faluban az ételek többségét is savanyítják –, felfrissít a melegben, s „*nem zavarja össze az ember fejét*”. Jól indul a terepmunka. „Ha nem tudsz inni, nem tudsz kutatni” – antropológiai tanulmányaim első felében egyik tanárom osztotta meg velem ezt az arany szabályt. Már akkor is elfogadtam mint axiómát, valós érvényét viszont soha nem tapasztaltam meg még annyira, mint ahogyan azt a következő napokban fogom.

Ha „vendégként” érkezik az ember Pusztinába, a falubeliek „*erőst megtisztelik*”, mivel „*ügy becsületos*”: itatják. Terepmunkáim során ezek a „megtisztelések” lassan, fokozatosan ritkulni kezdtek. Ezt a tendenciát valószínűleg már a legelső döntésem determinálta: mikor kutatásom kezdete előtt az általam Budapesten megismert pusztinainak előadtam kívánságomat, miszerint résztvennék és megfigyelnék a faluban, két lehetőséget ajánlott. Épült egy faház nemrég, béreljem ki azt, vagy keres nekem egy családot, aki hajlandó befogadni. A család mellett döntöttem (e döntésnek tulajdonítom egyébként terepmunkám legtöbb kisebb-nagyobb sikerét), mivel a terep „legbelsejébe” akartam kerülni, teljesen a „bennszülöttek szemszögét” vágytam megragadni. Ez persze – az idő előrehaladtával egyre inkább – a mozgásteremet valamennyire szűkítette, kutatói szabadságom feladásával is járt: fokozatosan kötni kezdtek a családi élettel együtt járó szerepek és normák. Hogy elmaradoztak a nagy „*ivászatok*”, szintén ezzel hozható kapcsolatba: a „*rendes csángó*” „nem iszik”, legalábbis nem hangoztatja. Egy alkalommal korábbi terepmunkámon ebéd után az egyik kocsmába mentem találkozni egy fiúval; családom aztán napokig ugratott ezzel.

¹¹ Szállásadóim, Bartháék ragadványneve. A faluban főként ragadványnevek alapján azonosítják be a családokat, melyek azonban a „nemzetség” (az apaági leszármazottak) egészét nem jelöli, inkább csak az elemi családot, illetve annak egy-két generációval feljebb eső egyenes ági őseit, attól függően, hogy kihez ragadt az adott név (természetesen konkrét egyéneknek szóló „becenevek” is jönnek létre). Az adott rokonságon, komákon kívül esők a gyerekeket – akiket tehát nem feltétlenül ismernek – a „*Kié vagy?*” kérdésre adott, az apát megnevező válasszal helyezik el a közösségben. A lányok férjhez menetelük után „emberük” nevét veszik fel, s az egyen pontos beazonosíthatósága érdekében sokszor férjük keresztnévét is sajátjuk elé megkapják („Mikor tátáméknál (apáméknál) ültém, Bartos Marikának hívtak, aztán az emberemhez hozzámentem, átkerültem a Kisek nemzetébe, úgy hívnak, Kisistván Marika”).

Az elkövetkező napokban változik a „norma”: egyrészt innom kell, mert Pista bácsi nem ihat, beteg a mája, *„eltöltött az orvos”*. Innom kell tehát helyette is, másrészt jó ürügy, hogy ott vagyok, innom kell vele is. Lefokoznak „vendégge”.

Télen beteg volt Pista bácsi, többször volt fent Bákóban, egyik este hosszasan számolva bizonyítja nekem a városi orvoslás hozzá nem értő voltát: *„Mondja az orvos, egyen kétszer annyit, és evés után nyugodjon két órát. Eddig ettem napi kétszer, így ennék négyszer fél órát, aztán nyugodnék nyolcat. Hát higgyék az orvosnak?”* Helyeslően bólogatok, ismerve a pusztinaiak életritmusát, ami alapvetően az állattartás körülményeihez és a földeken való munkához igazodik. Reggelente a templomba is csak azok járnak el, akiknek nincs tehene, aki viszont tart, s csak a „jászolban”, (tehát nem „csapja ki” a két csorda egyikéhez – ami attól függ, hogy a gazda a falu mely részén lakik, milyen messze a legelőktől), annak a jószág körüli munka teszi ki napjának jó részét. Húsvét körül lett elvetve a kukorica, a krumpli, a lucerna (a tehénnek), most, május elején a legfőbb munka a „ganyázás” – pár nap múlva visszük ki mi is a földre szekéren a trágyát, közben lassan beletanul az új tehén a járomba, nézem, ahogyan gyűjtik rakásba azok is a „ganyét”, akiknek az „agyag” (vályog-) házak építéséhez kell.

Megérkezik Magda néni is, készülődünk a vacsorához. Esti idill. Mára megszűnt az az udvariasság, ami régebben Magda néni és közém szorult, főként „kutatói” mivoltomból adódóan.¹² A nyolcvanas évek végén – egy ismert néprajzos ténykedésének következtében – apját bevitték a rendőrök, s csak 3000 Lei ellenében – „ami akkor sok pénz volt” – engedték el. Tavaly mesélte az esetet: *„Akkoriban nem lehetett, hogy ne városon, hotelben szálljon meg az idegen. Ez meg nem figyelt, lekérte a buszt, itt maradt éjjelre Pusztinán. Látták, hogy beszél apámmal is, bevitték. Azóta sem kért bocsánatot. Té is azt csinálod itten, amit ő?”* Nem volt bennem sok kollegialitás, úgy éreztem, elsüllyedek.

Benyit az udvarra egy tíz éves unokahűg, Magda néni kérdi tőle: *„Hát mért jöttél? Megnézni Balázsumat?”* – tudják ezek szerint a „nyámok”, a rokonok is, hogy megjöttem. Legutóbb, mikor itt jártam, a kislány – bár értett mindent – egy szót sem beszélt magyarul, most verset mond, énekel, azon van, hogy magyarul feleljen nekem. Egy éve jár a magyarórára az iskolában. Pista bácsi biztatja is vacsora közben, fejtegeti: *„Eszes dolog tudni több nyelvet, mint a cigányt, az is beszél keltőt vagy hármat.”* A lány produkciója főként nekem szól: mondják a háziak, miután elmegy, hogy *„mióta ez meg van születve, nem hallottunk tőle annyi magyar szót, mint most”*.

Még a házban is megtisztelnek egy pálinkával, megy a tévé, a *Surprise* című román show, *„csak azt nézik”*. A műsorban idegenbe szakadt rokonokat kutat fel a stáb, azokról hírt ad a hozzátartozóknak, esetenként meg is szervezi a találkozást. Nem mehet túl régen, a faluban többen is *Surprise*-lázban égnek, lelkesen beszélnek róla. A műsor népszerűségének feltehetően az az oka, hogy a pusztinaiak analógiát vélnek felfedezni a show szereplőinek élethelyzete és a sajátjuk között: a *Surprise* kapcsán mindig szóba kerülnek az idegenben munkáló nyámok, gyerekek. Magda néni is megjegyzi, hogy mennyit sír Miku, a fia után, miközben érdeklődő ábrázattal próbálom figyelni a tévét (én nem jövök igazán lázba, túl fáradt vagyok).

Miku tavaly júniusban volt utoljára itthon, gyakorlatilag „felváltva” járunk „haza” (a hét végén adunk neki telefont, mondja neki Magda néni, hogy Balázs itt van, beszélék én is vele, nyugtatom aztán Magda nénit, hogy jól megy a sora). „Fogadott gyermek” státusom valószínűleg annak is köszönhető, hogy a pusztinai fiatalokhoz hasonló időközönként bukkanak

¹² Egy korábbi tanulmányomban (Boross 2003b) részletesen írtam a kutatókkal kapcsolatos pusztinai attitűdökről, illetve arról, hogy a kutatók jelenléte a faluban hogyan befolyásolja a „magyarországiakhoz”, „erdélyiekhez” való viszonyt, s ez mennyiben hathat azokra a határképzési stratégiákra, melyek során a falubeliek önmagukat mint közösséget elkülönítik a Pusztinán kívüli világtól. Ebben az írásban több olyan esetet említek, amikor a kutatók tevékenysége a közösségen belül konfliktusokat, törésvonalakat hozott létre, hangsúlyozva ezáltal a kutatóknak a kutatóttal iránti felelősségét, illetve annak veszélyeit, amikor a „csángóbarátok” a látott jelenségeket kizárólag saját kulturális szemiozísuk keretein belül értelmezik: „annak, hogy ki magyar, ki román nincs jelentősége itt Pusztinán, nincsenek is konfliktusok, csak akkor, ha jönnek a magyarok vagy az erdélyiek, és ezt a kérdést erőltetik. Nem harcolni kéne a magyar ügyért. hanem hagyni, hogy maguktól menjenek a dolgok. Sokan azért sem szeretik a magyarokat, mert ’90 körül készítették itt egy filmet Pusztináról, s abban csak a nyomort mutatták. Sokan fel voltak rajta háborodva”. A terepen való felszabadult mozgásmot másfelől sokáig korlátozták az efféle első tanácsok: „Én félnék hogy egyedül járj. Szóltott-e valaki rosszból? Az emberek egy része ellenséges lehet, mert ők románoknak tartják magukat.”

fel a faluban – Magda néni is úgy „magyaráz ki” engem a „világnak”: „*kaptunk Miku helyett egy másikat*”. Adódnak ebből persze félreértések is, sokszor nem könnyű meggyőzőnöm az idősebb falubelieket, hogy nem pusztinai „*iffjú*” vagyok, s ezzel párhuzamosan egyre kevésbé értik, hogy akkor meg mit csinálók itt, szemben azokkal a faluban egy-két napra megjelenő gyűjtőkkel, akik iránt – ahogyan arra utaltam – meglehetősen „vegyes érzelmeket” táplálnak a helyiek. Ilyen félreértést tükröz például az a „*párbeszéd*”, amely legutóbbi, nyári terepmunkámon folyt le az utcán egy idős pusztinai és köztem:

– *Te merre munkálsz?*

– *Én Magyarból jöttem, Bosztánéknál ülök most.*

– *Bosztánékhoz költöztél?* – *Nem, én Magyarországon lakom.*

– *Jöttél haza?*

– *Nem, látogatóba jöttem, magyarországi vagyok.*

– *Magyarországi származású vagy?*

Na, végre megértettük egymást, válaszolok, hogy igen. Kicsit megakadunk a beszélgetésben, gondolkodik, aztán a biztonság kedvéért rákérdez még egyszer:

– *De nem itt született Puszlinában?*

Ahogyan a nyelvi fordulataimat, kifejezőmódomat is tükröző terepnaplóimat visszaolvastva feltűnt, a beszédem az évek során akaratlanul adaptálódott a pusztinaiak nyelvhasználatához (bármennyire is elemi tiltakozást váltott ki belőlem mindig, amikor olyan egyetemistákat láttam, akik falura kerülve ellenállhatatlan vágyat éreznek arra, hogy „*tájszólásban*” beszéljenek). Ennek is szerepe lehetett abban, hogy a falubeliek számára megszűnt az idegenségem („*furcsa gyerek vagy te: úgy beszélsz, mint ha itt lennél születve*” – mondta egyszer gyanakvóan valaki). Ismerősebbé válasomnak mostanában az is velejárója, hogy rendszeresen tárgyalják a faluban, hogy kire „*személek*”, hasonlítok Pusztinán (általában arra jutnak, hogy Bosztánékra). Életkoromból kifolyólag a héten többször arról is faggatnak, hogy mikor nősülök már meg: tavaly előtt még csak a háziak tréfálkoztak azzal, hogy „*szereznek majd neked lánykát*”, most már mások is „*zaklatni*” kezdenek: „*Balázska, nősülj ide, és maradjál itten!*” – javasolja egy asszony, miközben vezet be a házába, talán ezt „*elősegítendő*” öltözteti fel szépen és ülteti mellém „*nepotját*”, unokáját. Szégyenlősen, szemlesütve üldögélek, inkább a zavar miatt: fiatal a „*lányka*”, most múlt tizenhárom éves.

Nehezen alszom el: nem üzemel a főzőkemenceként és kályhaként szolgáló „*falszóba*”, amit a tűzifa gazdaságos felhasználása érdekében a házakban két helység közé, a falba építenek – így egyszerre két szoba is kap meleget. A tüzelőnek valót a pusztinaiak „*hivatalosan*” azoktól a románoktól szerzik be, akik nyár végén lovas kocsikkal hozzák a fát a Frumószához közeli Balcaniból, mivel a Pusztina feletti erdőből „*nem szabad hozni, ott a fa az esztíté*”, az államé (a falubeliek ugyanakkor általában „*megegyeznek*” a kömpényi „*erdőpásztorral*”, hogy melyik fákat vágathatják ki). A fűtést előző szombaton „*hagyták el*”, mivel amikor kint enyhülni kezd az idő, „*beszökök a fűst a házba*”. Bent viszont még meglehetősen hideg van.

Hajnali kettőkor ébredek, a templom harangjának félreverésére. Utoljára három éve volt nagyobb „*égés*” a faluban, annak kapcsán is többen megállapították nekem: „*akár mekkora a fejed, tűz és víz clött akkora, mint egy hangyáé*”. A faluban „*mindenki fél a tűztől*”, mivel „*erőst sürűn épültek a házak*”, és a fából készült cserepek – ami „*kitart jobban, mint a bádög*” – be vannak „*fenvel*” olajjal, egyrészt a tartósítás céljából, másrészt mert a pusztinaiak esztétikai értéket is tulajdonítanak neki: a nagyobb ünnepek előtt lefestik olajjal a kerítéseket, a tetőt, büszkén mondják, hogy „*a környező falvakban sem fenik meg ilyen szépen*”, s „*ha románok jönnek a faluba*”, látva a kerítéseket „*már tudják, hogy innap (ünnepe) van*”.

Az éjjel a domb közepén, közel a templomhoz, három ház és két pajta ég le, a harangzúgásra kitódul az utcára a „*világ*”. A központtól távolabb eső Alsószeren is terjed a hír, a szomszédok bekopogtatnak egymáshoz. Hasonlóak a legelső reakciók, többen mondják másnap: „*Akkora fényesség volt ott a templom körül, úgy megijedtem, azt hittem, itt van a világvége, eljött az utolsó ítélet*”. A következő napok közbeszédét a szerencsétlenség tematizálja, mindenki sajátjának érzi az esetet. Mivel a „*nyámok*” elszórva laknak a faluban, amikor realizálódik, hogy nem az

utolsó ítélet jött el, a tűz felé tartva mindenki biztos abban, hogy valamelyik rokon háza ég: „*ott van a tátám (az apám) háza is, aztán látom, hogy az égés épp nem érte el... hiába, vak fecskének az Isten fészket épít*”. Meséli egy asszony: „*Az emberem a csutikát (a kukoricacsutkát) mindig a csűr előtt égeti el, és erőt sokat iszik. Én Anyáméknál aludtam, mikor láttam a tüzet, hittem, hogy a mi házunk ég.*”

Találgatják később a tűz okát: van, aki arra gyanakszik, hogy az egyik szomszéd felgyújtotta a másikat, „*mert a föld miatt nem egyeztek*”. (A kollektivizálással a birtokviszonyok felborultak, és Pusztinában még most is gyakoriak a földtulajdonlás körüli viták, mivel Moldvában birtokpapírt sohasem adtak, és három tanú kellene annak bizonyítására, hogy eredetileg kinek mekkora földje volt.) Az idősebbek szerint a „városi vívmányok” okolhatóak: „*szigor (biztos), hogy egy vezető vagy egy butelin (gázpalack) volt*”. A tűz a Pusztinában élő egyetlen, a világgal egyébként „*csángóul értekező*” ortodox család¹³ házában keletkezett, onnan terjedt tovább. A falu közvéleménye pár nap alatt megegyezik: „*ezeknek az ortodoxoknak harmadik napja volt a húsvétjuk, biztos mulatoztak, elvetettek egy szivart, az gyulladt meg...*”

A három családnak semmije sem maradt. Az elkövetkező héten segíti őket a világ, a szomszédos román falvakból is hoznak ételt, ruhát, takarítják el a romokat, a családok ideiglenesen nyámokhoz lesznek beszállásolva. A pap is beszél a *lași* püspökkel, hogy a „*menybenemenetel*” napján a *menyebírók*¹⁴ által begyűjtött adományokat ne a romániai árvízkárosultaknak, hanem ezeknek a családoknak adják.

Anélkül, hogy szólának, látom Bosztánékon a tűz után, hogy feszélyezi őket a dohányzásom. Korábban nem zavartattam magam, mondták ők is, hogy „*pipáljál, szivarozzál nyugodtan, add meg a gyomrodnak, amit kér*”. Igyekszem előttük többet nem rágyújtani.

A következő napok főként munkával telnek: „*ganyézással*”, mindenféle „*burjának*”, gyógynövényként használatos vadvirágnak a szedésével, gombászással. (Az utolsó napokban azonban nemegyszer üres kézzel jövünk haza: egy kisebb séta után Pista bácsi a kocsmát választja). Egyre jobban kiveszem a részem én is a munkából, az „*áttörést*” legutóbbi terepmunkáim hozta meg, miután családom az első hét után „*megelégette*” „*semmittevésemet*”, és a kezembe nyomtak egy kaszát, hogy segítsék én is a földeken. (Első ittléteim alatt fokozatosan beláttam, „*vendégként*” vissza kell szorítanom „*résztevői*” vágyamat: „*munkakedvemmel*” a háziak elsőre nem tudtak mit kezdeni; ezek után ebben az ügyben egy türelmesen passzív álláspontra helyezkedtem). Az első „*munkás*” nap még eufóriában telt, harmadnapra passzúrát kaptam, majd fárasztani kezdett, hogy szénagyűjtés közben a kisebb rokon gyerekek állandóan a nyakamban lógnak. Inkább már „*tudományommal*” akartam foglalkozni, viszont később halászni kellett mennem. Tanácsolta is egy asszony: „*egyél többet, hogy bírd a munkát... én tudom, most divat ez Magyarban, hogy szigor – sovány – legyen mindenki... de hát adódhat, hogy nehezet munkálsz, légy inkább zsírral, megkap így is, aki szeret*”.

Megyünk az új tehénnel, otthonosan nézelődöm, figyelem, ahogyan egy ház kapujában az asszony edényekért cserébe „*faszilyt*”, babot ad a „*pendelyeseknek*”, a falvakat járó cigányoknak. Gyerekek, akiknek a fején sokszor a legnagyobb melegben is kötött sapka van (mert „*hűvös az idő*”), labdáznak az utcán. Pista bácsi minden látottat, apró eseményt kommentál („*Az a fehérűp ottan bolond, sokat verte az emberre, amiatt. Müllkör gyalog ment egészen Moineștiig.*”). Kezd beletanulni a szakmámba. Interpretál. Nem is kell kérdeznem, csak fejben kell tartani mindent.

A falu tágabb nyilvánossága sem akad már nagyon fenn azon, hogy én vezetem a tehenet. Legutóbb még Bosztánéknak nemegyszer védelmükbe kellett venniük; magyarországi vagyok,

¹³ Több vegyesházasságra is van példa a faluban, az ilyen esetekben általában a „nyírászt”, a menyasszonyt hozzák román faluból, azonban az „idegen” többnyire „átkeresztelkedik katolikusnak”.

¹⁴ A pap a falu négy-öt nagyobb utcájából jelöl ki egy-egy embert, akik a misék végén szedik össze a „parát”, a pénzt, amit a „világ vet”. Szolgáltatukért cserében vízkeresztkor, mikor a pap végigjárja a falut és megszenteli a házakat, nem kell fizetniük a templomnak (az összeg félmillió Lei körül mozog). A pap ilyenkor a falu egyik kútját is megszenteli: „Mikor a kutot megszenteli, minden család hoz onnan vizet. Másnap többet nem, azt mondja a páter, hogy azond a nap merítsen mindenki magának szenteltvizet. Mikor én hozok, hozok két literrel, és akkor cseppentek a kutamba is belőle, akkor a mi vizünk is megszentül. Hogyha megijedek valamitől, megmártom az ujjamat, s vetek keresztet, mikor fekszem le. Szentelt vizet jót tartani az életbe. S megszentelem a tyúkoknál, a disznóknál is az életet. Egy cseppet.”

ráadásul városi. „Kaszálni vitted? Nem tud ez kaszálni. Magyarban nincs is kasza” – jelentette ki egy falubeli. „Úgy kaszál ez mint egy pusztinai”, menteget Pista bácsi, „van nálunk is kasza”, mentegetem Magyarországot. Nem enged az igazából: „Nincs, én jártam Magyarban, nem láttam”. Városi voltommal kapcsolatban is sokan csak akkor enyhültek meg valamennyire, amikor el kezdtem hivatkozni családom „falusi gyökereire”.¹⁵

Most virágzik a „tyúkvirág”, kosarakkal szedik le mindenütt a faluban, aztán kondérban főzik meg kétszer, leszűrik, majd „nádmézzel”, cukorral „sírítik”, végül citromot tesznek hozzá: „jobb, mint az orvosság”, „minden betegségre jó”, „attól lettem jobban, nem a medicintől”. Kissé elveszek a taxonómiában és a terminológiában: mondom, nálunk a „tyúkvirágra” úgy mondják, hogy „kutyatej” (hiányosak az ismereteim, majd otthon, növényhatározóval a kezemben jövök rá, hogy amit „kutyatejnek” véltem, igazából „mezei pitypang”). „Nem kutyavirág, az mérgező”, meg is mutatnak egy zöld burjánt, néhány humorosnak szánt célzából megtudom, hogy vannak, akik potencianövelőként használják. Mikor nyáron itt voltam, egy hét éves gyerekkel „jártam el” az erdőn túli, *Pojána* nevű mezőn (a falu etnohistóriája szerint az első telepesek itt vertek tanyát, aztán „lejjebb mentek, közelebb a Tázlóhoz”), a séta közben élvezettel sorolta, hogy melyik burján mire jó („anyómeztől tanultam”). A Budapesten dolgozó fiatalok is – bár megosztják velem „nézeteiket” az otthoni, tradicionális orvoslási koncepciók „elmaradottságáról” – viszik magukkal külföldre is a pusztinai növényeket: „az orvosságnak is burján az alapja”.¹⁶

Utolsó este, nézem, ahogyan a háziak ellátják a teheneket. Tudom az állatok nevét, hogy melyiket kitől vették, melyik mikor ellett. A bensőséges nyugalomban tudatosul bennem talán először igazán, hogy mennyi – és a pusztinaiak tudáskészletéhez képest mégiscsak elenyésző – információnak, az itteni világ mennyi tényének vagyok már birtokában. A hétköznapi élet olyan evidenciáinak, melyek a tudományos problematikák és az azokra választ kereső kérdéseim felől jelentéktelennek tűnnek, s mégis ezek teremtik meg a társalgás azon alapját, ami által eljuthatok a kérdéseimre adott válaszokhoz. Tévéműsorok, templomi adományok és burjánok közül kell kihámoznom, vagy azok kapcsán kell feltárnom azt, ami igazán érdekel: hogy mint közösség (minden más, de eltérő utakon járó emberi közösséghez hasonlóan) ők miként tesznek rendet a kaoszban. Soha nem ment gördülékenyen nekem Moldvában az interjúzás. Talán nem is azért, mert híján vagyok az ahhoz szükséges kompetenciáknak, s talán nem is a kutatókkal kapcsolatos falubeli attitűdök miatt (legbizalmasabb „adatközlőim” is minden alkalommal elteltek velem a diktafont, amikor egy szomszéd benyit a portára), inkább mert minden interjú során azt érzem, hogy magával a helyzettel, egy mesterségesen létrehozott szeletét ragadva ki, erőszakot teszek a helyi valóságon. Mintha egy szőtestet vinnék haza.

Becsomagolja reggel Magda néni a kukoricadarából készült puliszkát, egy fél csirke mellé. Első alkalommal felvettem, hogy vinnék magammal az útra – fel volt háborodva:

¹⁵ Írtam már korábban arról, hogy a falu bizonyos kulturális gyakorlataival való kommunikáció során megfigyelhető, ahogyan – elsősorban a külföldi munkák következtében – a „városi életmódnak”, technológiának egyre nagyobb presztízse kezd lenni Pusztinán (vö. Boross 2001). Az olyan vélekedések mellett azonban, miszerint „hátra vagyunk mi maradvánnyal itten”, „nincs meg a civilizáció itt, a kutyá, a tyúk ha megdöglik, vetik bele az árokba, ahelyett hogy elásnák szépen” stb., számos példában vált tettenérhetővé (és artikulálódott többször is felém) egy olyan attitűd, amely a falu kulturális gyakorlatait, tradícióit a városival szemben pozitívabbnak fogalmazza meg: „Városon nincs föld, nincs munka, nincsen mit csinálni. Nem élnek városban: mikor ott voltam, nem tudtam aludni sem, zsongott a fejem. Itten csendesség van.” „Amit mi eszünk, úgy mondjuk, »igaz étel«. Mi magunk fejjük ki a tejet a tehén csészéből, magunk szedünk le mindent, nincs semmi hozzátevél. Nem úgy mint városon: ottan a tej olyan, mint ha a vizet megfennéne valami fehérrel”. „Magyarba nem járnak templomba, mikor ott voltam, bementem egybe, voltam én, ha a szén egy-két fehérrép. A pap elkezdte a prédikációt, s mondja, hogy örül, ekkora világot még nem látott. Ját kacagva kijöttem: ... bezzeg nálunk.”

¹⁶ Jellemző példája annak a folyamatnak, mely során a kutató közelebb kerül az adott kultúra rejtettebb, „éjszakai” világához (Boglár 1996:24), ahogyan az évek során egyre inkább betekintést nyerhettem az „igézéssel” kapcsolatos pusztinai viszonyulásokba. Lábnnyikön láttam először, hogy a csecsemő kezére piros szalagot kötnek, „hogy meg ne igézzék”. A „kommetrián”, azaz a keresztelőlőn készült pusztinai fényképeken is ott a szalag, vagy a „buba” homlokán a „jegy”. Kérdőzködéseimre először kijelentették, hogy „mi feljebb kerülünk, ez csak egy szokás”. Később olyan válaszokat kaptam, hogy „most nem igézi meg senki a bubákat, szépek”, (viszont: „én is tettem Gáborom kezére, de csak azért, mert szerette a kezén nézegetni, olyan szép az a madzag”). Újabban nyíltabban kezdenek beszélni az igézésről, illetve annak jeleiről: „Vagy vetnek vizet. Egy kanna vízbe szemet hánynak belé. Ha a szén leszáll a vízbe, az azt jelenti, hogy meg vagy igézve. Vannak, akik igéznek. Történnék ilyen esetek. Most minden faluban vannak orvosok. Azt mondják, hogy ilyesmiben nem lehet binni. De hát ha használ? Most is, egy kicsike bög, bög. Valaki megnézte.”

mit szólnának a vonaton vagy otthon. „Szégyenlik a pusztinaiak a puliszkát a világ előtt, már a nuntában – a lakodalomban – is kenyeret tesznek. «Puliszkás csángó», ezzel mocskolnak minket a románok, de ők is megészik a máltát. Mondják ezt Magyarban is?”

Esik az eső, Pista bácsi kikísér a mikrobushoz, s elárulja: „Hu születnék még egyszer, azt csinálnám, amit te: elmennék más országba, ülnék ott, mikor unom meg, mennék mind csak más országba, aztán még el.” Jön szembe valaki, nem ismerem, bizonyára valahol a Felsőszereu lakik, kérdi: „Kié vagy?” Pista bácsi magyaráz el engem: „A szülei orvosok, neked meg, tudod, beteg a májam.” Lemondóan mulatok a válaszára, tanult az évekkel ezelőtti helyzetből, mikor nem túl szívélyesen szegezték neki velem kapcsolatban a kérdést: „Mit csinál ez itt?” „Ő egy barátom Magyarból, és meg akarja ismerni az itteni kultúrát.” „Aha! Szóval politikus!” „Nem politikus ez!” „De! Meglátod, ebből Magyarban majd még priminisztru lesz.”

Mielőtt felszálok a buszra, még megkérdezi tőlem: „Aztán tudtál valamit csinálni itten? Kapnál valami neked hasznosat, vagy csak azt mondd majd el, hogy mentünk burjánért meg gombáért, azt nem kaptunk?”

* * *

Nem láttam mindig ennyire „rózsaszinben” Pusztinát és a falubeli „kalandjaimat”, nyilván másfél hónappal ezelőtt, ottlétem során sem úgy éltem meg minden percet, mint ahogyan az iménti „életképekben” láttattam, mégis: legutolsó utam alapvetően az „idillről” szólt. Vagy igazolódásokról és megerősítésekről. Hozzájárult ehhez az is, hogy megszűnt bennem az a görcsösség, amit kutatásom kudarcaként megélt eseményei változtak ki legutóbbi, hosszabb terepmunkámon, illetve azok a konfliktusok,¹⁷ melyek bár rendeződtek, nyitva hagyták előttem a kérdést, hogy vissza fogok-e még térni a faluba, fogok-e még róluk írni egyáltalán. Az ilyen dilemmák tükrében „sült el” jól a májusi látogatás.

Szelektál persze az emlékezet, például az írás világos pillanataiban is elhomályosodni látszik az a tény, hogy egy hét alatt is lehet a terepen unatkozni. Tavalyelőtt, mikor a fél nyarat Pusztinán töltöttem, még inkább „valóságosabb” volt az unalom, a magány, s ennek ellenére (vagy emellett) az elvonulás iránti vágy. Mikor „mélypontra” jutottam, egy héten át minden nap megmásztam a kálvária-dombot, mentem fel a legelőkre, s fél órákat álltam kinyújtott kézzel, várva egy kis térerőre, hogy valami hírt kapjak otthonról. Akármít.

Elkötelezett terepmunkásnak tartom magam, mégis felmerült akkor bennem: alkalmas vagyok én erre? Geertz-cel nyugtattam magam, aki valamelyik elméleti írásában (mely írása – a többihez hasonlóan – valószínűleg elképzelhetetlen Marokkó vagy Bali nélkül – vö. Csáky 1994:218) bevallja, hogy sosem bírta elviselni a terepen való jelenlétet egy hónapnál tovább.

Eszembe jut Lévi-Strauss: „Főként azon töpreng az ember: ugyan minek jött ide? Milyen reménységgel? Milyen céllal? (...) Vagy azt tükrözi az elhatározásom, hogy határozottan nem férek össze a társadalmi csoportommal, amely akárhogy is, arra kárhoztatott, hogy egyre magányosabban éljek?” (1979:494–495). Vannak emberek, akik a megfigyelés által válnak igazán társas lényvé, mégsem tudom: bírnám én az akár évekig tartó kutatásokat, és azt a

¹⁷ Ilyen volt egyik tanulmányom (Boross 2002) kivonatának fogadtatása egy kolozsvári konferencián. A tanulmányban azt vallva, hogy a jelen megértéséhez nem juthatunk el a „hagyományos világok” megmentését célul kitűző megközelítések útján, hanem csak a közösség koncepcióinak és a változások tényleges lefolyásának tekintetbevételével, rá akartam mutatni a „csángó diskurzus” egyik alapvető problémájára. A reakciók meglehetősen egyneműek voltak: tanulmányom nem tudományos, nincs terepisméremet, nem tiszteltem az idősek munkásságát. Mindezt a terepen tudtam meg, néhányan ugyanis részt vettek a faluból a konferencián (a rendezvényen nem voltam jelen, Pusztinán tudtam meg azt is, hogy tanulmányomból felolvastak „pikánsabb” részeket). Ők sem lelkesedtek az elhangzottakért (egyikük mondta: „kérdezték, ki ez, volt ez ott egyáltalán? Mit szólsz ahhoz amit mond? Hát mit szólsz?”). Az egész ügynek nem lett nagy visszhangja, páran azonban a helyi „politizálókörből”, az értelmiségből tartózkodóvá váltak velem szemben. Teljesen összeomlottam: „azzá váltam a «terep» szemében, ami ellen küzdeni akartam”. Egy napig a háziakkal sem voltam képes beszélni, vívódó és boldogtalan sorokkal írtam tele a naplóm. Haza akartam jönni. Egy megoldást láttam magam előtt: a teljes tanulmányt elvittem és átbeszéltem azokkal, akik kifejezték nemtetszésüket, s megosztottam velük a vívódásaimat. Akkor lehettem először igazán „emberi” a szemükben. A „terep” lassan „beszélni kezdett”. A konfliktus feloldódott, s az eset kellett ahhoz is, hogy új irányokba is elindulhasson a kutatás. A történet természetesen komplexebb és árnyaltabb: a személyes vonatkozásokon túl sohasem nyertem a közösségről annyi információt és olyan mélységű képet, mint az eset után; ennek részleteiről a következő munkámban tervezek írni.

munkát, aminek az életemet akarom szentelni? Lehetséges egyáltalán? Sokáig nem hagytott nyugodni ez a kérdés, főleg miután hűtlenné válva a csángókhoz, tavaly ukrainai cigányokkal kezdtem foglalkozni, és második alkalommal két nap után jöttem haza egy vélt szerelem miatt (olyan gyors elhatározással, mint amilyen gyorsan egy új elől menekültem ki idén májusban Moldvába – persze a komasági rendszer letisztázása mellett). Milyen életutat járhat be az antropológus, s ez az életút mennyiben választás kérdése? A terepmunka mítoszával kapcsolatban egyébként ma már valamennyivel realistább vagyok. Pár éve mondta is nekem valaki a tanszékről, hogy azért ne legyenek illúzióim. Az ember fiatal, elmegy terepre, ott van néhány hónapot, és azután harminc évig abból fog élni, amit huszonéves korában kutatott. Jön utána a család, a gyerekek. Az „Akadémia ligetci”. Ellenkeztem magamban, de azért legbelül egy kicsit elkeseredtem.

III. Comăneștiről Budapestre

Behúzódom az eső elől a vonatállomás várótermébe, sokat nem számít, átáztam teljesen, ráadásul lehűlt az idő, és a helyiség legtöbb ablakkeretéből hiányzik az üveg. Két óra múlva jön a vonat. Elteszem a jegyemet, igyekszem elnyomni afeletti bosszúságomat, hogy az imént a pénztáros dupláját számította fel annak, amennyiért idefelé jöttem. Leleményes volt, be kell látnom: kiállított egy hely- és egy másodosztályú jegyet is (az *Adjudból* jövő vonat kocsijai között semmi különbség nincs), én meg túl vizes voltam ahhoz, hogy vitatkozni kezdjek.

Kényelmesen elfogyasztom a csirkét. Nem veszi el az étvágyamat, hogy láttam egyet a vonatsín mellett is, összegyűröm a szalvétát, nem szemetelek, nem is tehetem, az EU-konform szelektív hulladékgyűjtést hirdeti a szemetes, amit a legtöbb romániai állomáshoz hasonlóan Comăneștin is felállítottak. Kör alakú találmány, csak körbe kell járni, és a megfelelő lyukon keresztül dobhatja be az ember a „*plastic*”-ot vagy a „*paper*”-t. Nem vagyok cinikus, tényleg sajnálkozom, hogy végül egy helyre kerül minden, hiányoznak ugyanis a tárolóból a szepeárált szemeteszsákok.

Nincs más dolgom, töprengek hát az elmúlt pár nap tanulságain és a közeljövön. Eszembe jut, hogy fel kell majd hívnom az egyik budapesti pusztinait, visszakérem most már a DVD-lemezt, amit hónapokkal ezelőtt adtam kölcsön neki. Róluk is kell majd írnom, a budapestiekről.

Nem telt el azért teljesen haszontalanul az elmúlt hét. Készítettem néhány jobb interjút, látom már a komaság működésének az elvét, illetve hogy miként erősíti a lokális identitást és az ortodoxoktól való elkülönülést, vannak hipotéziseim arról, hogy a rendszeren belüli javak cseréje hogyan függ össze a migrációval. Érteni vélem a keresztapák hierarchiáját és azt is, hogy a kiterjedt terminológia mellett – „ego”-nak a gazdagabb családok esetében átlag hatvan keresztapja van – hogyan oszlanak meg a tényleges funkciók. Készítettem újabb feljegyzéseket a gyermeknevelésről és a nyelvről is. Először hoztam magammal digitális fényképezőgépet az útra, alig használtam, egyrészt mert nem szeretik, másrészt mert kifejezetten rossz képeket csinálók. Meg kellene tanulnom, egyszerűen nem megy. A kevés jól sikerült közül egy képet szeretem igazán, bármennyire is a giccs határára mozog: bába ül az épülő vályogházának ajtajában, nézi a fényképet, amit egy évvel korábban készítettem róla. Kép a képen. Valahogyan metaforájának érzem az egészet, amit csinálók. Hónapok óta érlelődik bennem a megírás módjának egy olyan koncepciója, amely az interpretációkon és értelmezéseken túl egy történet teljességéről is képet tudna nyújtani. Szorongat kissé a vállalkozás súlya, melyben antropológiai ismereteim világa mellett meg akarom teremteni – pusztán a nyelv által – azt a világot, melynek megismerése alapvetően egy egyszemélyes kaland volt, s melyhez ugyanúgy hozzátartoznak az ottani szagok, a sár az esőben, a por a szárazság alatt, a fáradtság miután becsuktam a terepnaplót, az, ahogyan megismertem a környező erdőt, vagy ahogyan a teljes sötétben hazataláltam.

Nyáron majd megírom az „Egész”-t, s mielőtt belevágok, valószínűleg írok hozzá kísérletképpen egy bevezetést. A tereptől ideiglenesen búcsút veszek, egy időre „otthon maradok”. Hogy aztán Moldvában, itthon, az ardói cigányok között vagy akárhol, újra kezdjem a keresést.

Felhasznált irodalom*

- BALASSA IVÁN 1989. *A határainkon túli magyarok néprajza*. Budapest: Gondolat.
- BARFIELD, THOMAS (ed.) 2001. *The Dictionary of Anthropology*. Oxford: Blackwell.
- BARLEY, NIGEL 1983. *The Innocent Anthropologist*. London: British Museum Publications.
- BARLEY, NIGEL 1987. *A Plague of Caterpillars. A return to the african bush*. London: Penguin Books.
- BARLEY, NIGEL 2001. Antropológus a terepen. *Magyar Lettre Internationale*, Tél, 16–22.
- BARTH, FREDRIK 1996. Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. *Regio*, 1, 3–25.
- BARTHA ANDRÁS 1998. *Pusztina. Gondolatok egy csángó falu múltjáról, jelenéről*. Balatonboglár: Balaton Akadémia.
- BARTHA CSILLA 1999. *A kétnyelvűség alapkérdései*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.
- BODROGI TIBOR 1997. *Mesterségek, társadalmak születése*. Budapest: Fekete Sas.
- BOGLÁR LAJOS 1979. A néprajzi megközelítés és megismerés „eszközei”: dél-amerikai terepmunkám néhány tapasztalata. *Ethnographia* 90, 415–419.
- BOGLÁR LAJOS 1996. *Művészet és kultúra – két eset*. Budapest: Szimbiózis.
- BOGLÁR LAJOS 2001. *A kultúra arcai*. Budapest: Napvilág.
- BOROSS BALÁZS 2001. „Mi az, hogy Csángóföld?” – Terepmunka a pusztinai „csángók” között. www.mtaki.hu/boross-balazs-csangofold.doc.
- BOROSS BALÁZS 2002. „Majd egyszer leszen, de nem most” – Adalékok a moldvai csángók identitásának komplex valóságához egy kulturális antropológiai esettanulmány tükrében. *Pro Minoritate*, Tél, 48–62.
- BOROSS BALÁZS 2003a. Csángó identitás(ok) Pusztinán. In: Kozma István, Papp Richárd (szerk.): *Etnikai kölcsönhatások és konfliktusok a Kárpát-medencében*. Budapest: Gondolat-MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet, 262–280.
- BOROSS BALÁZS 2003b. Hogyan miséznek a csángómagyarok? *Szimbiózis*, 1, 11–36.
- BOROSS BALÁZS 2004a. Első lépések a „terepen” – Találkozásom a pusztinai csángókkal és az antropológiai kutatás mibenlétével. In: A. Gergely András, Papp Richárd (szerk.): *Kisebbség és kultúra. Antropológiai tanulmányok I.* Budapest: MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet – MTA Politikai Tudományok Intézete – ELTE Kulturális Antropológia Szakcsoport, 7–24.
- BOROSS BALÁZS 2004b. Antropológiai módszerek, terepmunka és a „bevezető fejezetek”. Egy „módszertelen” tudomány megismerési „technikájához”. *Kisebbségkutatás*, 3, 381–388.
- BOROSS BALÁZS 2005. *Nemzetstudat tárgyakban Pusztinán*. Kárpát-medencei virtuális kiállítás, www.kiallitas.mtaki.hu.
- BORSÁNYI LÁSZLÓ 1999. Vallásos vallástalanok. In: Kézdi Nagy Géza (szerk.): *Menyeruva. Tanulmányok Boglár Lajos 70. születésnapjára*. Budapest: Szimbiózis, 144–149.
- BORSÁNYI LÁSZLÓ 2000–2001. A megfigyelés az antropológiai terepmunkában. *Kultúra és közösség*, 2000/4–2001/1, 77–85.
- CSÁKY MARIANNE 1994. Interjú Boglár Lajossal. *BUKSZ*, 214–221.
- DAVIES, MERRYL WYN 2002. *Introducing Anthropology*. Cambridge: Icon Books.
- FABIAN, JOHANNES 1983. *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- FÉL EDIT–HOFER TAMÁS 1969. *Proper Peasants. Traditional life in a Hungarian village*. Chicago: University Press.
- FORTES, MEYER 1972. Kinship and the Social Order. *Current Anthropology*, 13, 285–289.
- GEERTZ, CLIFFORD 2001a. Jelen lenni: az antropológia és az írás helyszíne. In: *Az értelmezés hatalma*. Budapest: Osiris, 397–415.
- GEERTZ, CLIFFORD 2001b. „A bennszülöttek szemszögéből”. In: *Az értelmezés hatalma*. Budapest: Osiris, 227–245.
- GEERTZ, CLIFFORD 2001c. Anti-antirelativizmus. In: *Az értelmezés hatalma*. Budapest: Osiris, 344–373.
- GEERTZ, CLIFFORD 2001d. Sűrű leírás: út a kultúra értelmező elméletéhez. In: *Az értelmezés hatalma*. Budapest: Osiris, 194–226.
- HAJDÚ-MOHAROS JÓZSEF 1995. *Moldva – Csángóföld – csángósors*. Vörösbereány: Balaton Akadémia.
- HALÁSZ PÉTER 1987. Pusztina helynevei. *Magyar Névtani Dolgozatok* 68. Budapest: ELTE.
- HALÁSZ PÉTER 1992. A moldvai csángók magyarságtudatáról. *Művelődés* XLI, 2, 11–12.
- HALÁSZ PÉTER 1997. Új szempontok a moldvai magyarok táji-etnikai tagozódásának vizsgálatához. In: Pozsony Ferenc (szerk.): *Csángósors*. Budapest: TLA.

* A hivatkozott irodalom túl feltüntettem azon munkák többségét is, melyeket a kutatás során konkrétan használtam.

- HARANGOZÓ IMRE 1998. „Krisztusz láze arangysz. . .”. Archaikus imák, ráolvasások, kántálók a gyimesi és moldvai magyarok hagyományából. Újkígyós: Ipolyi Arnold Népfőiskola.
- HARANGOZÓ IMRE (szerk.) 2001. „Ott hül éltek valaa magyarok. . .”. Válogatás az észak-moldvai magyarság népi emlékezetének kincsestárából. Újkígyós: Ipolyi Arnold Népfőiskola.
- KASCHUBA, WOLFGANG 2004. *Bevezetés az európai etnológiába*. Debrecen: Csokonai Kiadó.
- KÖS KÁROLY-SZENTIMREI JUDIT-NAGY JENŐ 1981. *Moldvai csángó népművészet*. Bukarest: Kriterion.
- KÖSA LÁSZLÓ 1998. *Paraszti polgárosulás és népi kultúra táji megoszlása Magyarországon*. Budapest: Planétás.
- LEACH, EDMUND 1984. Glimpses of the unmentionable in the history of British social anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 13, 1–23.
- LEACH, EDMUND 1996. *Szociálintropológia*. Budapest: Osiris.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE 1979. *Szomorú trópusok*. Budapest: Európa.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE 2000. Bevezető Marcel Mauss életművéhez. In: Marcel Mauss: *Szociológia és antropológia*. Budapest: Osiris, 11–47.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE 2001. *Strukturális antropológia I.* Budapest: Osiris.
- MARÓT KÁROLY 1940. Ritus és ünnep. *Ethnographia*, 51, 143–187.
- MIKECS LÁSZLÓ 1989. *Csángók*. Budapest: Bolyai Akadémia (1941); Budapest: Optimum.
- MAUSS, MARCEL 2000. *Szociológia és antropológia*. Budapest: Osiris.
- NÉMETH GÁBOR 2004. *Zsidó vagy?* Pozsony: Kalligram.
- PAPP RICHÁRD 1999. Intuitív antropológia. In: Kéző Nagy Géza (szerk.): *Menyeritava. Tanulmányok Boglár Lajos 70. születésnapjára*. Budapest: Szimbiózis, 251–261.
- PAPP RICHÁRD 2001. Vallásosság és nemzetudat empirikus kutatási lehetőségei a határon túli magyar társadalmakban. *Regio*, 1, 213–223.
- PAPP RICHÁRD 2002. Ritus és nemzet. *Létiünk*, 1–2, 37–50.
- PAPP RICHÁRD 2006. *Intuitív antropológia 2.* (Lásd a jelen kötetben: 47–70.)
- PÁVAI ISTVÁN 1997. Etnonimek a moldvai magyar anyanyelvű katolikusok megnevezésére. In: *Csángósors*. Budapest: TLA.
- POZSONY FERENC 1993. Nyelvhasználat és az identitás viszonya a moldvai csángóknál. In: „Moldvának szép tájaiind szöletteni. . .”. Jászberény: Magyarországi Csángó Fesztivál és Konferencia.
- POZSONY FERENC 1996. Etnokulturális folyamatok a moldvai csángó falvakban. In: Katona Judit-Viga Gyula (szerk.): *Az interetnikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei*. Miskolc: Herman Ottó Múzeum.
- PRÓNAI CSABA 2002. Migráció és kulturális antropológia (Tudománytörténeti vázlat). In: Kovács Nóra-Szarka László (szerk.): *Tér és terep. Tanulmányok az etnicitás és az identitás kérdésköréből*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 347–366.
- SÁRKÁNY MIHÁLY 1983. A lakodalom funkciójának megváltozása falun. *Ethnographia* (94-2), 279–285.
- SÁRKÁNY MIHÁLY 2000. *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában*. Budapest: L'Harmattan.
- SERVICE, ELMAN R.-SAHLINS, MARSHALL D.-WOLF, ERIC R. 1973. *Vadászok, törzsek, parasztok*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.
- SIMON BOGLÁRKA-PÉTER LÁSZLÓ 2004. „Ha már egyszer csángó vagy, meg kell tanulj boldogulni”. Egy moldvai falu lakóinak identitásépítési stratégiái. *Pro Minoritate*, Ősz-Tél, 123–146.
- TÁNCZOS VILMOS 1996. *Keletnek megnyílt kapuja*. Kolozsvár: Kom-Press.
- TÁNCZOS VILMOS 1997. A moldvai csángók lélekszámáról. In: Pozsony Ferenc (szerk.): *Csángósors*. Budapest: TLA.
- TURNER, VICTOR 2002. *A rituális folyamat*. Budapest: Osiris.
- VIDACS BEA 1985. Komaság és kölcsönösség Szentpéterszegen. *Ethnographia*, 4, 509–529.

Terepnaplómát olvasva...

Néhány gondolat a cigány–nem cigány együttélés és az interetnikus kapcsolatok kutatásának kulturális antropológiai sajátosságairól

Ez az írás, pár mozzanat bemutatásán keresztül, az etnikai identitás és az interetnikus kapcsolatok kutatásának kérdésköréhez kíván hozzájárulni, olyan módon, hogy rámutat azon sajátosságokra, melyeket az antropológiai megközelítés és módszer nyújthat bármely közösség – az antropológiai fogalom értelmében vett (Prónai 1995:18, 2000:15) – kultúrájának vizsgálatában. Annak, hogy első meglátásaimat és tapasztalataimat egy pár hetes, nyári terepmunka után – amely valójában egy hosszútávú kutatási projekt első szakasza volt – kiemelem terepnaplóm intim és „saját használatú” világából, nem lehet célja több, minthogy megfogalmazzon néhány, továbbgondolásra váró „felfelfedezést”, illetve, hogy betekintést nyújtson annak folyamatába, ahogyan az antropológiai módszerek és megközelítés „életbe lépnek”, és „megfoghatóvá válnak” a terepen, ahogyan az első meglátásoktól és kérdésektől eljutunk az első hipotézisekig és válaszlehetőségekig. Ha csak rövidebb időt töltünk a terepen, csak a „felszín kapargatása” áll módunkban. Az, amihez a kutató leghamarabb jut el, talán az önreprezentáció és a „másikat” érintő vélekedések, sztereotípiák jelenségek. Ahhoz azonban, hogy ezek mögöttes tartalmait, miéttjeit és mikéttjeit feltárjuk, hogy az (etnikai) identitás, az interetnikus kapcsolatok bonyolult és sokrétű, „sűrűn szőtt” (Geertz 2001:222) szövetének jelentéseit felfejtsük, már több idő és jelentősen megváltozott pozíció szükséges. Az első meglátások tehát csak kiindulópontokat adhatnak további kérdéseinkhez.

Egy rövid, pár hetes terepmunka során a kutató az a „furcsa idegen” marad, aki egészen messziről eljön „csak” azért, hogy az adott közösség mindennapjait megfigyelje, és próbáljon belemerülni e mindennapok sodrásába. Egy antropológus munkája közel sem látványos (nem fényképezget mindig és mindenütt, nem oszt ki kérdőíveket, kamera vagy diktafon sincs nála feltétlenül), ám jelenléte annál nagyobb feltűnést kelt – a mindennapos közbeszéd tárgyává válik, és ahogyan lassan elfoglalja helyét a közösség kapcsolathálójában, és egyre megszokottabb lesz jelenléte, úgy válik a „terep” attitűdjé is a kutató felé közvetlenebbé, válaszeit, megnyilvánulásait egyre kevésbé befolyásolja a kutatónak tulajdonított vélemény, értékrend. Az antropológiai kutatás milyenségét nagymértékben meghatározza a kutató és „kutatottak” kapcsolata, ami a rendszeressé váló terepmunkák során mélyül el, és „az, hogy a megismerésben milyen messzire juthatunk el, annak a függvénye, hogy milyen emberi kapcsolatot sikerül kialakítanunk” a közösség tagjaival (Prónai 1995:36). Így a legtöbb antropológiai kutatásban a „kutató és kutatottak” kissé rigorózan megfogalmazott viszonya ismerősséggé, barátsággá oldódik.

„A résztvevő megfigyelés nemcsak az antropológia legsarkalatosabb pontja, de valamennyi ismérv közül a legkevésbé tanítható” (Prónai 1995:36). Valóban, az antropológiai módszerekkel kapcsolatosan nincs általános, mindenhol érvényes recept, hanem azok a tereptől függenek. Elkerülhetetlen, hogy a kutató némiképpen „sodródjon” a terepen. Ezalatt természetesen nem azt értem, hogy nem kell előzetes kérdésekkel, információkkal, hipotézisekkel, röviden: felkészültséggel rendelkeznie, és nem is azt, hogy a terepmunka ne lenne folyamatos, kontrollált, (ön)reflexív folyamat, hanem azt, hogy sok esetben a kutatónak rugalmasnak kell lennie, és néha bizony arra kényszerül, hogy aktuális lehetőségekre, vagy éppen a véletlenre hagyatkozzon. Mindez nemcsak a kapcsolatfelvételtől kezdve teszi jellegzetessé, sajátossá és csak az adott kutatás kontextusában érvényessé minden további lépésünket, hanem azt is lehetővé teszi, hogy a terep „vezessen”, vagy éppen „átírja” kérdéseinket, hipotéziseinket. Emellett szem

előtt kell tartanunk azt is, hogy a kultúra aspektusait, jelentéstartalmait „a mindennapi élet résztvevőinek attitűdjei, sztereotípiái és a kulturális jelenségek saját, »belső« észlelése, felfogása alapján” kell feltárnunk, ahol „egyedüli viszonyítási alapként az a kategóriarendszer szolgál, amely a mindennapi élet résztvevőinek tapasztalatát strukturálja” (Niedermüller 1989:219).

A kutatás – melyet Boross Balázssal közösen végzünk, és amelybe mindketten más kutatási területről érkezünk – alapja egy OTKA-projekt, melynek témája a cigány-nem cigány együttélés a Kárpát-medencében.¹ A program az interetnikus kapcsolatokat a Kárpát-medencét alkotó országok régióinak – magyarlakta területeinek – vizsgálatával igyekszik feltárni, olyan településeken, ahol legalább három (magyar, cigány és az adott országra jellemzőből legalább egy) etnikum van jelen. A kutatás fókuszában az interetnikus kapcsolatok különböző aspektusai (gazdasági kapcsolatok, iskolaválasztás, nyelvhasználat, sztereotípiák, etnikai konfliktusok stb.) állnak. A kutatás fő célkitűzése, hogy a számos, mikroszinten, résztvevő megfigyeléssel, közösen kidolgozott szempontrendszerek mentén végzett vizsgálatok eredményeként létrejövő esettanulmány összevetésével gazdagítsa a Kárpát-medence interetnikus kapcsolatairól folytatott társadalomtudományi diskurzust. Mivel előző, csaknem két éves – vallás és etnicitás összefüggéseinek témakörében végzett² – kutatásomat is Kárpátalján és azon belül ugyanabban a járásban végeztem, már ismerősen mozogtam e térségben.

Porondos³ kiválasztása meglehetősen magától értetődőnek tűnt. Előző kutatásom helyszínére menet ezen a településen mindig át kellett utaznom, így már ismertem valamennyire. Egyrészt tudtam, hogy ott „vannak cigányok”,⁴ és már az első alkalommal, ahogy a határon fogott kocsit lehajtott a hídról, és végigment Porondos főutcáján, felfigyeltem „Cigány Pistáék” feltűnően díszes, a környező épületek közül kiemelkedő házára. Mikor egy alkalommal egyik ismerőssémmel mentem arrafelé, és észrevette, hogy megbámulom a házat, csak ennyit szólt, megajándékozva az első „tudással” Porondosról: „Tudod, mi ez a giccsparádé? Itt lakik a porondosi cigánybíró.” Ez a „tudás” természetesen kétirányú. Az a hallomás, hogy Porondoson „cigánybíró” lakik, egyből felkeltette az érdeklődésemet, kérdések áradatát indítva bennem: Mit jelölhet az, hogy cigánybíró? Milyen funkciót tölt be a közösség életében? A vajdaság intézményéről van szó, vagy a például Michael Stewart által is megemlített „cigányokkal foglalkozó tisztviselőről” (Stewart 1994:57)? (Később kiderült, Pista a járási tanács képviselője.) A másik lényeges kiindulópontot az ismerősem által használt „giccsparádé” kifejezés jelentette. Az esztétikai ítélet sok mindent elárulhat arról, hogy egy adott közösség tagja hogyan vélekedik egy másik közösségről, annak egy tagjáról, valamint kifejezheti a különbözőséget, az elkülönülést. Ami Cigány Pistának „szép”, az Gyurkának „giccses”. A környező településeken egyébként tudomásom szerint nem nagyon élnek cigányok, és előző kutatásom helyszínének lakosai úgy fogalmaztak, hogy „be sem engednék őket a faluba”. Ezek a kijelentések az interetnikus kapcsolatok tekintetében messzire vezethetnek...

A másik település kiválasztása egészen más okokra vezethető vissza. Már előző kutatásom során is kérdezősködtem a járásbeli cigányokkal kapcsolatban. Elsősorban – az alapvető információkon túl, hogy merre érdemes elindulnom – arra törekedtem, hogy legalább egy elnagyolt képet kapjak arról, hogyan gondolkodnak a nem cigányok a cigányokról, vélekedésük milyen – esetleg sztereotipikus – gondolkodásmódot, attitűdöt tükröz. Abban a közösségben már – bő két éves kutatás áll mögöttem – nem számított idegen kutatónak, és kérdéseim a

¹ A kutatási program címe: Cigány és nem cigány kultúrák interetnikus kapcsolatai a Kárpát-medencében (OTKA T-42767).

² Erről lásd Domokos 2004.

³ A település- és személyneveket megváltoztattam.

⁴ Anélkül, hogy a jelen írásban részletekbe menően érinteném a „cigányság” mint homogenizáló kategória használatáról folytatott antropológiai és egyéb társadalomtudományi diskurzust, hangsúlyozni szeretném, hogy a „cigány” kifejezést abban a megközelítésben használom, amit Patrick Williams így fogalmaz meg: „... ez egy olyan átfogó kifejezés, amely nem az emberek összességére vonatkozik, hanem arra a »teljes társadalmi tényre«, amelyet a jelenlétük hoz létre társadalmukban. Abban, hogy »cigány«, benne vannak ők, és benne vagyunk mi, az ő valóságuk, és azok az elképzelések, amit mi erről alkotunk, jelenlétük, és az a viselkedés, amit feljük tanúsítunk, benne van a köztük és a köztünk fennálló viszonyok egész története” (Williams 2000b:269). Az alábbiakban a különböző cigány csoportok heterogenitására és egymástól való elhatárolódásairól szó lesz meg.

legritkábban vonatkoztak a cigányságra. Így hát, „apropó jelleggel” feltett kérdéseimre, azt reméltem, nem sematikus, etnikai együttélésre, konfliktusokra kíváncsi kutatónak címzett válaszokat kapok, hanem vélekedésük „mélyebb tartalmai” (Leach 1996:45) nyilvánulhatnak meg. Közülük többen is emlegették az említett településen élő cigányokat, mint „igazi” cigányokat, akiknek „igazsága” abban rejlik, hogy cigányul beszélnek, az asszonyok ráncos szoknyát hordanak, és vajdájuk is van. Figyelmeztettek, „vigyázni kell velük”, mert elég „vadak” (később Porondoson egészen hasonló vélekedésekkel találkoztunk). Ezek után persze nem volt kérdés, hogy kutatásunk másik helyszínéül ezt a települést választjuk. Hasonló, a nem cigány környezet részéről az oláh cigányokat mint „igazi” vagy „hagyományos” (és ezzel együtt „rossz”) cigányokat megjelenítő vélekedések említésével találkozhatunk más tanulmányokban is (Horváth 2002:270, Stewart 1994:57). Michael Stewart például a miénkhez egészen hasonló kutatói attitűdöt fogalmaz meg: „A magyarok szerint valamennyi cigány között leginkább az oláh cigányok testesítik meg mindazt, ami hagyományos és ősi. Részben ezért akartam köztük dolgozni.” (Stewart 1995:30) De idézhetném Nigel Barley szavait is, aki az afrikai doajókkal kapcsolatban írja: „A doajók két csoportra oszlottak: hegyiekre és síkságiakra. Mindenki, akivel beszéltem, arra buzdított, hogy a síksági doajók között éljek. Ők kevésbé barbárak, könnyebb lesz az ellátás, többen beszélnek közülük franciául, és könnyebben járhatnék templomba is. A hegyi doajók vadak és nehezen kezelhetők, semmit sem fognak nekem mondani, és az ördögöt imádják. Ezen információk birtokában az antropológus csak egyet választhat: a hegyi doajók mellett döntöttem.” (Barley 2001/2002:18)

E két helyszín kiválasztása – a módszertani tapasztalatok mellett, melyek a mi „rugalmas” hozzáállásunkat igazolták – több szempontból is előnyösnek tűnhet. Megközelítésünk kiindulópontja az a – kulturális antropológiai irodalomban már sokszor megfogalmazott – szemlélet, hogy nem lehet a cigányságról mint „homogén csoportról” beszélni (Formoso 2000:36, Horváth 2002:244, Williams 2000b:269, Pálos 2004:337). „Ez a mindenhol a másságot megtestesítő nép egyfelől »transznacionális«, illetve »transzkulturális«, másfelől »multietnikus«. Éppúgy helytelen tehát egyetlen népnek tekintenünk, akár az indiánokat. Több cigánykutató egyetért abban, hogy a cigányok közül mindannyian megjelölik, hogy melyik csoporthoz tartoznak, és így megkülönböztetik magukat más, hasonló egységek tagjaitól.” (Prónai 2000:12) Homogén egységként „pusztán a szomszédos népcsoportok képzetében létezik, akik közelségük ellenére mit sem tudnak szomszédaik etnikai sokszínűségéről”. Szem előtt kell tartanunk, hogy „amikor egy olyan multietnikus közösség identitását vizsgáljuk, mint a cigány társadalom, óvakodnunk kell az olyan vonások általánosításától, melyek csupán az egyik összetevőjére jellemzőek. (...) Ez sajnos egy olyan hiba, melyet számos, cigányokról szóló irodalomban fellelhetünk, és amely egyúttal fenntartja az »egy homogén társadalomról« való általános elképzelést” (Formoso 2000:36). A két település – melyek egyébként egyazon járásban, mintegy tizenöt kilométerre vannak egymástól – eklatáns példa lehet nemcsak a különböző cigány közösségek sokféleségére, hanem egymástól való elhatárolódására is. Éppen ezért érdeklődésünk fókuszában állt a két cigány csoport egymásról való vélekedése, a szempontok, amelyek mentén elhatárolódnak egymástól, és amelyek egyben önmeghatározásuk egyik aspektusát is adják. Mindezek a kérdések ismételten e kérdéskör összetettségére, kontextusfüggő jellegére mutatnak rá, aláhúзва kutatásunk lokális irányultságának fontosságát. Az, hogy a két település ilyen közel van egymáshoz, alkalmat adott arra, hogy szóba hozzuk másik „terepünket” is, és hogy az azokra vonatkozó reflexiókból „leszűrhesük” az általuk alkotott – és, mint már említettem, nem cigányok körében is megfigyelhető – „igazi” vagy az elhatárolódás szempontrendszerének egyik elemét alkotó „rendes” és „nem rendes” cigányképet (Horváth 2002:269).

Porondoson egy közös ismerősünkön keresztül, egy nem cigány családnál sikerült szállást szerezni. A szálláshely kiválasztása minden antropológiai kutatásban nagy jelentőséggel bíró tényező, nem is beszélve arról, mi mindent befolyásolhat, hogy hol lakunk, ha interetnikus kapcsolatokat kutatunk. Az antropológus mindig csak az „egyik oldalon”, az egyik közösségben lehet igazán „bent”, ami adott pozíciókba helyezi őt mind a két (vagy több) közösség

csoport szemében (és kapcsolathálójában), leszűkítve ezzel módszereinek „hatókörét” (Horváth 2002:248). Ezen azt értem, hogy, míg az egyik oldalon igazán szoros kapcsolatokat tudunk kialakítani – amelynek sajátos, a kutató által „hőn áhított” formája sokszor az, hogy a kutató bekerül egyfajta „fiktív rokonsági rendszerbe”, vagy a közösség „tisztetbeli tagjává” válik (Pálos 2004:338) –, addig a másik oldalon megmaradunk „idegennek”. Ennek következménye, hogy teljesen eltérő környezetben, kontextusban tehetjük fel kérdéseinket, végezhetünk megfigyeléseket, vagy vehetünk részt a közösség mindennapi életében (sőt ez utóbbi gyakorlatilag csak ott lehetséges, ahol már „bent” vagyunk).

Bár a legközelebbi alkalommal mindenképp cigányok közé szeretnénk beköltözni, szálláshelyünk ez alkalommal is fontos szerepet játszott, mégpedig abban, hogy tűzközelben figyelhessük meg a – kezdetben felénk is a „békés egymás mellett élés” képét tükröző – felszín alatt megbújó sztereotipikus vélekedéseket, az elhatárolódást feltáró viselkedésmódokat. Nemcsak azokra az „elzáródásokra” gondolok, amelyek igencsak árulkodóak lehetnek az adott kultúra tagja gondolkodásmódjának mélyebb rétegeiről („cigány gyereket és esőt nem kell várni”, mondta egyszer Ica néni, amikor a kapuban álltunk, és a beborult eget néztük), hanem azokra a megnyilvánulásokra is, amiket szállásadóink a mi kutatásunkra reflektálva fejeztek ki (a rosszállás, hogy hajthatatlannak bizonyultunk, és elmentünk az „igazi cigányok közé”, az ijedség, hogy leültünk Karcsiéknál, és most tetvesek lehetünk), sőt, azon alkalmakra, amikor egy adott jelenség vagy jelenségkör kapcsán a közösség tagjait egy adott szituációban, cselekvés közben figyelhettük meg. Ezek sokszor méginkább „árulkodóak” a kutató számára, mint a verbális megnyilvánulások (ilyen volt például a bozóttűz esete).

„Majd csak eloltja valaki”

Balázssal éppen a Tiszaparton lazítottunk – már jó néhány nap eltelt érkezésünk óta –, örülve, hogy a nagyon meleg koradélutáni órán sikerült jó helyet találnunk, kicsit távolabb attól a kiöblösödött, híd alatti résztől, ahol együtt fürdik ember és állat (azért távolabb, mert terepnaplóinkkal felszerelve éppen arra készültünk, hogy azokat összeolvasva megbeszéljük és rendszerezzük az addig történeteket, lejegyzetteket). Egyszer csak arra lettünk figyelmesek, hogy valami füstöl, és nem sokkal később hallottuk a fa- és bozótagak sercegését, éreztük a ránk szálló pernyét: a töltés és a folyó közti terület égett, az a rész, ahova a töltés túloldaláról – arról a területről, amit a többség „cigánysornak” vagy „Sanghainak” hív – járnak vesszőt szedni. Gyorsan összepakoltunk, és felmáztunk a töltésre, ahol már jó páran álltak, és a tüzet nézték. Egy idősebb asszony megszólított minket, és elmondta, hogy ők (mármint a „cigánysor” lakói) nem tudnak betelefonálni a „katonáknak” (az ő dolguk lenne az oltás), mert „nem tudják a számot”. Nem volt kérdés, hogy hazasietünk, és megkérjük Icaékat (nekik van telefonjuk), hogy intézkedjenek. Hiszen ki tudja: lehet, hogy a „cigánysoron” nincs is telefon. Szállásunkon nagyobb társaság fogadott minket: éppen megérkezett Ica fia barátaival. A tűz hallatán mindenki felkapta a fejét. „Hol? Hol?”, kérdezték, azonban amikor sikerült behatárolniuk a helyet, érdeklődésük megcsappant: „majd eloltja valaki”, „valaki majd csak szól”, „ki szokott gyulladni máskor is”, „lehet, hogy ők (a cigányok) gyújtották be” – ilyen és ehhez hasonló kijelentésekkel reagáltak. „Karcsiék is arra szoktak vesszőzni” – próbálkoztunk még Icanál, arra számítva, hogy ez hatással lesz rá, mivel ő maga mondta egyszer róluk, hogy „azok becsületes emberek, nem tehetnek róla, hogy ilyen szegények” (Karcsiék kislánya Ica lányának osztálytársa, Ica vett már Maritól kosarat), tehát azt gondoltuk, nem képvisel velük szemben egyértelműen negatív hozzáállást (vagy legalábbis közömbös). Ica „verbális szinten” teljes mértékben a „mi” pártunkon állt. Arról kezdett el beszélni, hogy „kis bajból is lehet nagy”, meg hogy milyen szomorú, hogy a többiek nem tesznek semmit. A telefont azonban mégsem emelte fel. Vajon miért nem? Csálódottan mentünk vissza a töltésre, megnézni, hogy vajon szükség van-e még segítségünkre. Szerencsére addigra elvágta a tűz útját, pár helyen még füstölt ugyan a bozót, de már látszott, hogy sikerrel fojtják el. Bár nem tudhatjuk, hogy a hasonló esetek megoldására létezik-e valamilyen társadalmi gyakorlat, de volt egy sarkalatos

pont, ami egyértelműnek tűnt: szállásadóinkat és barátainkat messzemenően hidegen hagyta, hogy egy olyan terület éghet le, ami „Sanghai” lakóinak megélhetését biztosítja.

„Régebben voltak konfliktusok, de mára kiszőkültek”

„A helyi lakosok szerint nem a nemzetisége szerint kell megítélni valakit, hanem a tettei alapján” (Karmacsí 2003:358), olvashatjuk egy hasonló témában és közösségről írt tanulmányban. Azt gondolom, hogy ha a kutató nem előgszik meg a „felszínnel”, azon verbális szinten megnyilvánuló vélemények lejegyzésével, melyeket a közösség tagjai nagy valószínűséggel a neki tulajdonított értékrendszernek adekvátan fogalmaznak meg, akkor vizsgálhatóvá válnak az elhatárolódás és a „másikat” érintő vélekedések – sokszor implicite kifejeződő – „mély rétegei” (Leach 1996:46). Ez természetesen nem azt jelenti, hogy mindenképpen konfliktusokat kell keresnünk, hanem azt, hogy a „mi” mindig és szükségképpen az „ők” relációjában nyer értelmet.

A bozotttűz története, és az, hogy egy adott szituáció kapcsán feltárhatóvá váltak az etnikai törésvonalak, leginkább azért jelentős, mert szállásadóink és mások addig leginkább a „békés, konfliktusmentes egymás mellett élés” tényét hangsúlyozták. A porondosi cigányokat érintő beszélgetéseink során többen is kiemelték, hogy a település lakosai mind együtt dolgoztak, egy iskolába jártak, és ezért „kölsönös tisztelet” alakult ki egymás iránt. A szovjet rendszer idején az állam által közvetített ideológia az egyenlőséget hirdette (Stewart 1994:127), a gyárak, üzemek, melyek tartós munkahelyet biztosítottak a cigányok számára is – törekedve arra, hogy a cigányságot a „munkásosztályba” asszimilálják (Stewart 1994:11) – egyúttal interakciós fórumok is voltak (Ladányi–Széleányi 2003:3). Nem volt ez másképp Porondoson sem, ahol – többek között a fafeldolgozó üzem és a pékség mellett – a cipőgyár volt az egyik legjelentősebb a foglalkoztatás szempontjából, ami nemcsak Porondos, hanem a környező települések lakossága jelentős részének teremtett munkalehetőséget. Ezek a gyárak és üzemek a Szovjetunió felbomlásával és Ukrajna függetlenné válásával szinte kivétel nélkül tönkrementek.

Ukrajna függetlenné válásával, a megváltozott gazdasági rendszerrel és a gyárak bezárásával kialakult jelen helyzet, melyet nagyfokú munkanélküliség jellemez, az interetnikus kapcsolatok egy újabb aspektusának vizsgálatát teszi lehetővé, a munkanélküliség ugyanis mint konfliktusforrás jelenhet meg a cigány–nem cigány együttélésben (Vajda–Prónai 2003:145). A cigányokkal kapcsolatos egyik legelterjedtebb sztereotípiája a „lusta”, „munkakerülő”, „tolvaj”, „csaló” cigány sztereotípiája (Formoso 2000:67, Stewart 1994:132 Horváth 2002:267). Az alábbiakban olyan „stratégiákat” próbálok meg felvázolni, amelyek lehetséges utakat, a megváltozott körülményeknek megfelelő alkalmazkodási módokat mutatnak be, és melyek választása több, nem feltétlenül etnikai tényező függvénye: például, hogy rendelkezik-e az illető nagyobb földdel, gépkocsival vagy útlevelemmel.

A család, ahová beköltöztünk, a „tipikus kárpátaljai modellnek” felel meg: a három generációnak csak nőtagjai élnek folyamatosan otthon. Ica néni férje már meghalt, lányának, Icanak a férje Magyarországon dolgozik, és csak többhavonta jár haza, Ica felnőtt fia, Józsi egy másik településre házasodott, csak tizenéves lánya, Ágika él otthon. Ez a jelenség Kárpátalján általánosnak mondható, mivel a gyárak bezárásával a legtöbben munkanélkülivé váltak, és a segélyek nem fedezik megélhetésüket, ezért egyéb jövedelemszerzési lehetőségeket kellett keresniük. A legtöbb háztartásban a (fiatal és középkorú) férfiak nagy része magyarországi munkavállalással próbálja a család megélhetését biztosítani. Az otthon maradtak közül sokan kisebb földeken, a „szotekekben” természetnek retket, uborkát és egyéb növényeket, vagy termelnek bort, amit aztán vagy maguk visznek el egy közeli, nagyobb település piacára, vagy felvásárlóknak adják el. Határmenti településről lévén szó, a pénzkeresés egyéb formái: a „feketetés” és a „taxizás”. Természetesen csak az tud „menni a határon”, akinek van útlevele, mivel a „kishatárléptető” (ami az útlevelem nélküli, személyi igazolvánnyal történő határléptést biztosította bizonyos – felhasználók körére, a kint tartózkodás időtartamára vonatkozó – megkorlátozásokkal) Magyarország uniós csatlakozása előtt nem sokkal megszüntették.

Karcsi tizenkilenc évig dolgozott a cipőgyárban, majd amikor ez a munkalehetőség megszűnt, Magyarországra járt át napszámosnak „uborkázni”, de volt olyan időszak is, hogy utcaseprő volt. Egy tanárnő ezzel kapcsolatban később azt mondta nekünk, hogy utcát a gyerekei is sepertek, amiért csúfolták őket az iskolában, mivel az utcaseprést vagy a WC-pucolást tényleg „az igazán csúnyák” (ami alatt az értendő, hogy csak a nagyon szegények, általában a „cigánysor” lakói) csinálják. Régebben vályogvetéssel is foglalkoztak, ezt azonban a porondosi polgármester betiltotta az árvízveszély miatt. Karcsi a kosárfonást az apjától tanulta, és sokszor meglévő, állandó munkája mellett is élt ezzel a lehetőséggel, hiszen jó kiegészítő keresetnek bizonyult. Egy kosarat nagyjából fél óra alatt készít el, egy nap alatt akár tizet is. Egy kosarat Ukrajnában 3-4 hrivnyáért tud eladni, míg Magyarországon akár ötszáz forintot is adnak érte (az általánosan elfogadott váltás szerint ezer forint huszonöt hrivnya). Ezért elég jelentős bevételcsökkenést jelentett a „kishatárátlépő” megszüntetése, mivel Karcsiéknek nincs útlevél, és jelenleg nem is tudják megcsináltatni. A kosarakat Mari, Karcsi felesége adja el. A vesszőt reggel és este szedik, ha nem készül belőle kosár, a lehántott, kiszáritott vesszőt köteggel négy, négy és fél hrivnyáért tudják eladni a felvásárlóknak, de van, hogy ők maguk viszik el vonattal Izára, egy Huszt melletti, zömmel ukrán nemzetiségű településre („hucul faluba”, ahogyan ők mondanák), ahol aztán a legkülönbözőbb használati tárgyakat készítik el belőle. Volt, aki panaszkodott arra, hogy olyan is vesszőzik, aki igazából nincs annyira rászorulva, és ezzel elveszik a lehetőséget (a kihasználható területet) azok elől, akik számára ez jelenti az egyetlen pénzforrást. Más, magyarországi cigányok által folytatott tevékenységek leírása között is találunk hasonló munkát – amit Formoso kifejezéseivel leginkább úgy lehet meghatározni, mint a gyűjtögetés és a kézműves termelés összekapcsolása, ami az egyik legkevesebb kiadásból létrehozott eladható áru előállítását teszi lehetővé (Formoso 2000:73) –, mint például kamilla- vagy gombaszedés (Stewart 1994:134), vagy a „csigázás”, ami a nem cigányok megítélése szerint „nem rendes munka” (Horváth 2002:267). Mindennek fényében érdekes kérdés lehet, hogy Porondoson a nem cigányok hogyan vélekednek a „vesszőzésről”. Ha feltárjuk a „másik” által végzett munkára, illetve a „rendes” és „nem rendes” munkákra vonatkozó reflexiókat, kollektív képzeteket, újabb támpontot kaphatunk az etnikai elhatárolódás vizsgálatában.

„Sanghai” területén is vannak olyanok, akik előnyt tudtak kovácsolni a megváltozott gazdasági körülményekből. Őket a nem cigányok „kiurasodott cigányoknak” hívják, akik közül többen, jöllehet már jobb körülmények között élnek, „Sanghai” területén maradtak, és itt építkeztek. Általában ők is a „feketetésből” gazdagodtak meg, és most boltok, kávézók üzemeltetésébe fektetik be tőkéjüket. Ezek a boltok az utóbbi időben gombamód megszaporodtak. Mióta Ukrajna területére mindenféle megszorítás nélkül be lehet lépni, sokan jönnek át Magyarországról, leginkább élelmiszert és üzemanyagot, illetve cigarettát vásárolni. Maga „Sanghai” sem egységes, homogén terület tehát, és a lényegi kérdés pontosan az lehet, hogy milyen belső distinkciókkal rendelkeznek a „cigánysor” lakói.

„Most ilyen csúnya részre mennének?”

Úgy gondoltuk, szerencsés lenne, ha volna valaki, aki elvisz minket a „cigánysorra”, és bemutat egy pár embernek, nem teljesen idegenként mennénk oda. Icáék Valit, Ágika tanárnőjét javasolták, akit fel is kerestünk kérdésünkkel. „Most ilyen csúnya részre mennének?” – kérdezte, majd végigvitt minket a tőltesen, „Sanghai” felett. A rekkenő hőségben szinte senki nem volt kint, és ahogyan ott „vonultunk”, az volt az érzésem, minden bizonnyal valami „őrült turistafélének” tűnhetünk.

Másnap vele mentünk vissza, az egyik utcában éppen nagy csődület volt: az izai felvásárlók jöttek a vesszőkért. Mindenki ott állt körben, az árról alkudoztak. Egy kisfiú és egy kislány, Vali tanítványai, mellénk szegődtek. Rövid tanakodás – és egy sikertelen látogatás (mivel a kislány szülei nem voltak otthon) – után Vali végül Karcsiékhoz vitt minket, akiknek a háza „Sanghai” szélén áll. Karcsi, a családfő éppen kosarat font az udvaron. Rövid bemutatkozás után (újságírók vagyunk, mondta Vali, mi meg kicsit „tébláboltunk” új szerepünkben, meg úgy egyébként is) elkezdtünk beszélgetni, a kosárfonás jó apropónak tűnt. Nem sokkal

ezután megérkezett Mari testvére, Piri és családja. „Jöttetek megnézni, milyen szegénységben élünk?” – reagált Piri a bemutatkozásunkra. Hamarosan megtudtuk, hogy Piriék egy, a településtől húsz kilométerre lévő erdőben élnek, összesen nyolc vagy kilenc család. Ők is a vesszőzésből élnek, gyalog szöktak átjönni Mariékhoz, most éppen azért jöttek, hogy segítsenek a plafont megtapasztalni, rendbe hozni. Egyre jobban „belemelegedtünk” a beszélgetésbe, nem volt kérdés, hogy Karcsiék lesznek – hogy egy nem túl szép, ám annál kifejezőbb terminus technicusszal éljek – „első számú adatközlőink”.

„Sanghai” a töltés alatt helyezkedik el, a településre vezető főút két oldalán, egyik oldalról egy kisebb füves terület, a másik oldalról a református templom, valamivel messzebb pedig a zsidó temető által határolva. A porondosiak számára egyébként nem csak a „cigánysor” rendelkezik ilyen határozott, pontos megnevezéssel és behatároltsággal. Porondos része „Sanghai”-on kívül a „zsídó utca” (a főút és egy vele párhuzamos utca, ahol régen a később elhurcolt vagy kivándorolt zsidók éltek), a „cseh kolónia” (a cseh éra alatt betelepülők lakóhelye, ahol sok faház egy nagy árvíz után épült fel), a „milliomosnegyed” (a „feketézésből” meggazdagodottak többemeletes házai) és végül a „katonatelep” (régen Porondoson laktak még katonák, azóta az a rész is „bekeveredett”). A településnek létezik egy másfajta felosztása is: az ember a „városon megy”, ha a központ környékén jár, vagy a főúton végig halad, el Cigány Pista háza és a számtalan – a tulajdonosokkal számunkra eddig kifürkészhetetlen összefüggésben álló – „gúnynevekkel” illetett bolt előtt („Bajusz Ábécé”, „Gonosz Ábécé”), és „falun megy”, ha a boltokat elhagyva a töltés, azaz Porondos vége és a „cigánysor” felé veszi az irányt. Ezek az elnevezések és a hozzá fűződő konnotációk jól mutatják azt, hogy a porondosiak, miközben „bekeveredésüket” (a sokféle etnikai és vallási csoport együttéléséből adódó sokszínűséget) hangsúlyozzák, határozott, számukra egyértelmű jelentéssel bíró határokat konstruálnak meg, egyrészt a múltra és a történelmi kontextusra („zsídó utca”, „cseh kolónia”, „katonatelep”), másrészt a jelen – gazdasági, etnikai – helyzetre („Sanghai”, „milliomosnegyed”, „falu” és „város”) reflektálva.

A „csúnyábbik rész” megnevezést Vali a „cigánysoron” belül is arra a területre értette, ahol a „legszegényebbek” laknak. Errefelé sok a vályogkúnyhó, Vali szerint pedig „Sanghai” lakói maguk is „azokat hívják cigánynak, akiknél nincs budi”. A „szép/csúnya” kategóriák használatának boncolgatásával a két etnikum viszonyához, a nem cigányok cigányokról való vélekedéséhez, illetve a cigányok önképéhez és önreprezentációjához juthatunk el. Ide tartozik például az utcaseprésre és WC-pucolásra használt „csúnyák által végzett munka” kifejezés is, vagy a „szép” kategóriája, ami egy szőke hajú, kék szemű kislányra vonatkozott, tehát olyanra, aki kevésbé viselte magán a cigányoknak tulajdonított külső jegyeket (hasonló észrevételekkel találkozhatunk a gömbaljai cigányokkal kapcsolatban (Horváth 2002:283). Ezt a kategóriát egyébként Mariék ugyanúgy használták, mint Vali. Érdemes lehet e kategóriák használatát és jelentéseit mélyrehatóbban vizsgálni, hiszen még csak pár alkalommal figyelhettük meg. Az a megfogalmazás, hogy a porondosi cigányok már „kiszököltek”, arra vonatkozott, hogy manapság már nincs annyi konfliktus az etnikumok között. Ezzel párhuzamosan megjelent a „magyarosodó”, asszimilációra törekvő cigányság képe. „Sanghai” lakóival kapcsolatban a hangsúly a „bekeveredésre” került, ami a számos vegyesházasság révén alakult ki (ez azonban nemcsak „Sanghai” lakóival, hanem az egész településsel kapcsolatban megfogalmazódott). Mindemellett figyelemreméltó, hogy a „bekeveredés” erősen negatív jellemzőként is megjelent: a porondosi polgármesterrel kapcsolatban, akit meglehetősen elítélnék („nincs szíve, mert zsidó”, „a legrosszabb fajta, ilyen is meg olyan is”, „magyar, cigány, zsidó keverék, rosszabb, mint Hitler”). Porondos lakosságával kapcsolatosan valójában a „cigány” és „nem cigány” különbségtétel is megkérdőjelezhető, de legalább is nem használhatóak a kutató által „kiosztott” kategóriákként (már csak az antropológiai nézőpont miatt sem). Az a kérdés ugyanis, hogy „Ki a cigány?”, „korántsem evidens” (Vajda–Prónai 2003:137; vö. Ladányi–Szelényi 2000).

„A nemzetiségi kérdésnél megjegyezném, hogy a község lakosai által cigánynak tartott lakosok közül sokan magyar nemzetiségűnek vallják magukat, vagyis nem vállalják cigányságukat. (...) A továbbiakban a cigány szó alatt azokat az embereket értem, akiket a helyi lakosság

nagy része cigánynak tart, de önmagukat magyar, vagy más nemzetiségűnek vallják.” (Karmacs 2003:351) Egy ehhez hasonló – az antropológiai megközelítéstől idegen – nézőpontból kiindulva legfeljebb azt tudhatjuk meg, hogy a nem cigányok kit és miért tartanak cigánynak, tehát az ő „klasszifikációs rendszerüket” tárhatjuk fel (Ladányi–Szelényi 2000:179), ami felettébb fontos tudás a nem cigányokkal kapcsolatban, ám a cigányokról semmit nem mond nekünk. „Arról, hogy egy etnikai csoport »objektíve« mekkora létszámú, lényegileg semmit sem lehet mondani az empirikus társadalomkutatás módszereivel. Ezekkel a módszerekkel azt tudjuk megérteni, hogy miféle »klasszifikációs rendszerek« léteznek valamely társadalomban egy történetileg meghatározott időpontban. A klasszifikációs rendszerek minden bizonnyal többet mondanak a »klasszifikátorokról«, mint a »klasszifikáltakról«” (Ladányi–Szelényi 2000:179). Ahhoz tehát, hogy egy közösségről (identitásukról, önmeghatározásukról) releváns módon beszélhessünk, az ő „belső kategóriáikhoz” (Geertz 2001:207) kell eljutnunk, megismernünk és interpretálnunk azokat. Az identitás szituatív, kontextusfüggő, a „mi” és az „ők” határai dinamikusak, átjárhatóak (Barth 1996:4). Vannak, akik megkülönböztetnek például egy úgynevezett „hivatalos identitást”, vagy pedig „statistikai szempontból rejtőzködő etnikumról” beszélnek (Vajda–Prónai 2003:137–138). Véleményem szerint az, hogy valaki hivatalos keretek között (kérdőív, népszámlálás stb.) „nem vallja magát cigánynak”, korántsem jelenti azt, hogy „nem vállalja cigányságát”. (Egy esetben például, sokadik látogatásunk alkalmával szinte „mellékesen” hangzott el a mondat: „Mert mi cigányok vagyunk, na...”.) Lényegibb kérdés, hogy önmeghatározásuknak, önreprezentációjuknak miért képezi részét a „cigány” kategóriától való elhatárolódás. Gyanítható, hogy ez összefügg Porondos nem cigány lakosainak sztereotip kategorizációjával.

A porondosi cigányok, amikor magukról beszéltek, a szegénységet állították a középpontba. Ennek egyik oka lehetett a mi jelenlétünk és a rólunk, a mi szerepünkről alkotott elképzelések. Mint ahogy már esett róla szó, előtűntek többen jártak ott, akik csak a „szegénységüket fényképezték”, és ottlétük emléke valószínűleg befolyással bírt a mi „besorolásunkra” is – az „újságírói” szerepkörrel nem is beszélve. Az egyik asszony például meg is kérdezte tőlünk, hogy nem azért látogattuk-e meg őket, hogy segélyigényléseket írjunk össze. A „szegénység”, „nincstelenség” tematikájában azonban az is közrejátszhatott, hogy kérdéseinket, jelenlétünket számukra az „életmód iránti érdeklődés” és a „mindennapok” kontextusában helyeztük el, mindennapjaikban pedig az egzisztenciális gondokkal való szembenézés jelentős helyet foglal el.

Érdekes lenne a „csomagosztás” aktusát és az erre vonatkozó reflexiókat mélyrehatóbban vizsgálni, úgy gondolom, hogy az eltérő interpretációk talán egy újabb aspektussal gazdagítanák az önmeghatározások, valamint a különböző csoportok közötti viszonyháló vizsgálatát. A csomagosztás körül sok a homályos pont még. Annyit tudtunk meg, hogy Cigány Pista osztja, de a „célközönség” összetételének körvonalazása már interpretációkként változik. Szállásadónk úgy tudja, Pista a cigányoknak oszt, akik ezért valamiképpen a vezetőjüknek is tekintik őt, „hallgatnak rá”. Karcsiék szerint a támogatás az öregeknek jár, „háborús kárpótlásként”. Pista azt mondta, a szegényeknek segít ezzel, mert „Porondoson sok a szegény”. Ráadásul mindhárom vélekedésben szerepelt, hogy azért „másoknak is szokott adni”: nem cigányoknak is, fiatalabbaknak is. Mindenesetre figyelemre méltó jelenségnek találok, hogy a csomagosztás és a „cigányság”, illetve „Sanghai” lakói és a „cigánybíró” között csak a nem cigányok voltak párhuzamot. A nagyjából havonta osztott csomagok leginkább alapvető élelmiszereket tartalmaznak (Pista maga hozta szóba látogatásunk alkalmával a csomagosztást, feleségével, Szonjával részletesen felsorolták, mi van bennük), eredetükről azonban többféle elképzelés is kering a porondosiak között (mint ahogyan Pisták meggazdagodásáról, vagyonuk forrásáról is). A csomagosztás metszőpont lehet a különböző csoportok találkozásában, és a különböző interpretációk értelmezése már csak abból a szempontból is jelentős lehet, mert egyéb vélekedésekkel is összekapcsolódnak. Icáék például úgy gondolják, hogy a porondosi cigányok a csomagosztás miatt „fogadnak szót” Pistának. Ebben a megvilágításban a „cigánybíró” kifejezéshez is egész más konnotáció tapad.

A szegénységükről való beszéd mellett megjelent a „rendes cigány” képe is. Hangsúlyozottan elhatárolódtak a „bűnözéstől”, nemcsak a „lopástól”, hanem a „feketézéstől” is (igaz, akikkel erről beszélgettünk, azoknak nincs se autója, se útlevele, tehát nincsenek meg a feltételek ehhez a típusú jövedelemszerzéshez). Azon túl, hogy „általánosságban” elhatárolódtak a „bűnözéstől”, mindezt saját közösségük keretein belül is elhelyezték, konkrét személyre (egy a „csumából” nemrég szabadult, gyilkosságért bebörtönzött férfire, akiről többen azt mondták, még mindig veszélyes a közösségre nézve, és féltik tőle gyerekeiket) vagy személycsoportra (a „feketézésből meggazdagodottakra”) vonatkoztatva ítéleteiket.

A munka, illetve a munkához való viszonyulásról közvetített kép domináns eleme az állandó, „rendes” munkahely hangsúlyozása volt (például többen is megemlítették, hogy hosszú éveken keresztül dolgoztak a cipőgyárban). Magyarországon Ukrajnához képest a „lehetőségek hazáját” látják, ahol egyrészt több a munkahely, munkalehetőség, másrészt az állam többet segít a rászorulóknak. Elmagyarázták, hogy a közeli városba azért nem érdemes elmenni dolgozni, mert nincs közlekedési támogatás, és a keresetük nagyobb részét pusztán a mindennapos ingázásból adódó útiköltség és az ottani étkezés felemésztené. Ehelyett inkább sokan a vesszőzéssel és kisebb napszámokkal, idénymunkákkal vagy a magyarországi munkával próbálkoznak.

Annak a kifejezésére, hogy ők „nem is igazi cigányok”, a másik településen élő cigányokat hozták fel ellenpéldaként.

„Azok igazi cigányok”

A porondosiak vélekedéseiben – cigány és nem cigány részről egyaránt – olyan motívumok bukkantak fel a másik településen élő cigányokkal kapcsolatban, amelyek azok „igazságát” hangsúlyozták, szemben a porondosi „kiszökölt”, „bekeveredett” cigányokkal. Véleményüket öltözködésükre (a ráncos szoknya), a nyelvhasználatra (cigányul is beszélnek) és társadalmi szervezetre (egymás között házasodnak, van bírójuk) alapozták. A „hagyományos” cigánykép mellett megjelent a „vad cigány” képe is, amit egyrészt a mi munkánkra való reflektálásokból (néhányan elborzadva vettek tudomást arról, hogy átjárunk hozzájuk, Icaék többször figyelmeztettek, hogy vigyázzunk velük, „szeretnek kötekedni”, „mégiscsak cigányok”), másrészt pedig olyan történetekből szűrhattunk le, amik a cigányokkal való találkozásokról szóltak, és amelyeknek középpontjában az elbeszélő felelme, illetve a cigány „rafináltsága” állt.

A legtanulságosabb számunkra talán az ottani görög katolikus pappal és feleségével való találkozásunk volt. Megtapasztalhattuk, hogy egy fél óras beszélgetés során mennyi minden kiderülhet a kutató számára az egymás mellett élés különböző aspektusairól: leginkább a másikkal kapcsolatos „nemtudásról” és a sztereotípiákról. Az, hogy egyáltalán felkerestük őket, egy furcsa véletlen következménye volt: egyik nap meglátogattuk ismerőseimet, előző kutatásomból származó barátaimat, akikhez, ahányszor csak feljűk járok, beugrom. Éppen egy görög katolikus ifjúsági rendezvény kellős közepébe csöppentünk bele, ahol – anélkül, hogy tudtuk volna – pont annak a görög katolikus papnak az unokája mellé ültünk le, és kezdtünk el vele beszélgetni. Pár nappal később már úgy kerestük fel a papot, hogy várt minket, tudott rólunk. Megnyilvánulásai jellemző példái lehetnek a cigányokkal kapcsolatos sztereotipikus gondolkodásmódnak. Mindamelllett úgy tűnt, nem sokat tudnak róluk (az egyetlen – szigorúan „technikai” és nem antropológiai értelemben vett – „használható” információ az volt, hogy a bíró nagyon jól beszél magyarul). Beszélgetésünk során elsősorban „lustaságukat” hangsúlyozták, hogy „nem bírják a rendes munkát” (mint ahogyan a pap felesége fogalmazott, ő már megpróbált pár cigányt rávenni a földművelésre, azonban törekvése kudarcba fulladt, „de hát ez egy ilyenfajta népség”), de panaszkodtak „terjeszkedésükre” is, ami meglátásuk szerint feszültséget okoz a településen. Még azt is elmondták, hogy kutyájuk nem engedi be a cigányokat, és olyan is elhangzott, hogy „azért vannak, akik már mosakodnak”, ami a „piszkos” sztereotípiáját hordozza magában. Vallásgyakorlatukkal kapcsolatosan kifejezték rosszallásukat, amiért nem járnak templomba. Az „egymásról nem tudás” egyik jellemzője lehet, hogy még csak nem is említették, hogy jehovisták lennének.

„Aki istennel él, az jól él”

A bíróval való találkozót nem hoztuk egykönnyen össze. Amikor először látogattuk meg őket, egyből körbevettek minket, megállítottak: kik vagyunk, mit akarunk. Mivel ukránul egyikünk sem beszél, cigánytudásom pedig még igencsak korlátozott, magyarul válaszoltunk: „a bírót keressük”. Azt, hogy „bíró”, mindenki értette, egy páran magyarra fordították a szót: „Miért, baj van?” (Ezek a kérdések arra engedtek minket következtetni, hogy nem cigányok leginkább abban az esetben mennek oda és keresik a bírót, ha valami konfliktus támad, hiszen a bíró egyik feladata, funkciója az, hogy ezeket „elrendezze”). Aztán megtudtuk, a bíró lakodalomban van éppen, de ha előbbre megyünk, megtaláljuk. Gyerekek szegődtek a nyomunkba, folyamatosan beszéltek hozzánk, és szemmel láthatóan jól mulattak azon, hogy egy szavukat sem értjük. Végre megtaláltuk a bírót, aki időközben már értesülhetett érkezésünkről, egy kisebb csoportnyi férfival az egyik kapuban állva fogadott minket. Első reakcióik alapján úgy tűnt, már sokan jártak közöttük, leginkább olyanok, akik az „egzotikumot” keresték bennük. „Fényképezni is akartok?”, „Azért majd fizetni kellesz!”, „Jöttetek megismerni a cigány kultúrát?”, „Ha hoztok kamerát, majd táncolunk nektek!” – ilyen és ehhez hasonló mondatfoszlányok jutottak el hozzánk. A bíró megkérdezte, hogy nagyjából mennyi időre lenne szükségünk, mert ő szívesen elmond mindent, tíz perc vagy akár fél óra alatt. Kezdett tehát megmutatkozni számunkra kultúrájuk „nappali arca” (Boglár 1996:6). Nekünk kicsit több időre lenne szükségünk – kezdtük el magyarázni –, visszajönnénk máskor is. Elcsodálkoztak, hogy egészen Budapestről jöttünk. A bíróval végül másnap adódott lehetőségünk beszélgetni (több órát vártunk rá udvarán egy padon ülve, mivel éppen „intézkedni ment”, közben Cerica – akiről, bár nem beszél magyarul, sikerült megtudnom, hogy a bíró menyje és övé a két, az udvaron játszó-alvó kisfiú – időnként randomszerűen kávéval, üdítővel és csokoládéval kínál).

A bíróval és másokkal folytatott beszélgetésünket – melyet eleve meghatározhatott az, hogy magyarul folyt – az adott közösség önreprezentációja szempontjából érdemes értelmezni. Milyen képet közvetít a bíró a csoportról két idegen számára? Milyen szempontok mentén határolódik el a nem cigányoktól és a többi cigánytól?

Az első, általa kiemelt dolog a „pulyák” nagy száma volt, és ezzel kapcsolatban máris szembeállította közösségüket a nem cigányokkal: a település ukrán többségű (rajtuk és a cigányokon kívül mindössze néhány magyar család él), és az ukrán vagy magyar családokban kevesebb gyermek születik. A másik dolog, amit kiemelt, hogy „nincs bűnözés”: ő már hét éve bíró, de azóta „még senki sem ült a csurmába egy napot se”. Megtudtuk, hogy a közösség többsége jehovista, és ennek életmódbeli vetületei, hogy nem élnek sem alkohollal, sem dohánynal (ezt hallva igencsak megörültünk annak, hogy nem nyomtuk egyből kezébe az ajándékba szánt unicumosüveget). Azt láthattuk tehát, hogy pont azoknak a sztereotípiáknak a tagadásával próbálja kialakítani a „rendes cigány” képét, amelyek általában a nem cigányok részéről megnyilvánulnak feléjük. Ezek alkották azt a szempontrendszert is, aminek a mentén megfogalmazódott elkülönülésük a többi, elsősorban „városi” – amit a város közelsége indokol – cigánytól (megemlítendő, hogy csak egymás, illetve az egyik, járásbeli településen élő hasonló cigány csoport tagjai közül választanak házastársat). Leginkább tehát az életmód („más” cigányok „isznak és dohányoznak”), a munkához való viszony (akik dolgoznak, azokkal „egyeznek”) és a bírói funkció megléte alapján („azoknak még bírójuk sincs”) határolódtak el. „A legtöbb cigánykutató antropológus beszámol egy olyan fajta distinkcióról is, amelyben az elsődleges, gádzsóktól való elhatárolódás mellett megjelenik egy, a »nálunk rosszabb«, többi, idegen cigányoktól való önmegkülönböztetés is. Fontos azonban megjegyezni, hogy míg a gádzsók megítélése állandó, és szemükben a különböző gádzsó viselkedésmódok ugyanazon állandó tulajdonság aktuális megnyilvánulásainak tekinthetők, addig a többi cigánycsoport szituációktól és élethelyzetektől függően más és más megítélés alá eshet.” (Horváth 2004:43) Horváth megjegyzi, hogy az általa kutatott közösségben ez a „másodlagos distinkció” „magyar szempontok szerint, magyar érvelési módon” valósul meg (Horváth 2004:43). Vajon ebben az esetben is hasonló jelenséget figyelhetünk meg? Azzal, hogy a sztereotípiáknak „üzennek hat” (más cigány csoportokban „megtestesítve”), valójában a „gádzsó értékrendet” adaptálják?

Ha ez így van, mi az, ami ezt közvetíti a számukra? Szerepet játszhat ebben a Jehova Tanúi szabadegyház?

A közösség többsége jehovista, ezért (a kulturális antropológia holisztikus szemléletét követve) a vallás által közvetített etnikai és kulturális tartalmakat semmiképpen sem hagyhatjuk ki vizsgálódásaink tárgyköréből. A vallási jelenségeket „teljes kulturális kontextusukban” (Boglár 1995:5) vizsgálva feltárhatóvá válhatnak azok az etnikai-kulturális stratégiák, amikben a kis- és szabadegyházak a történelmi egyházakétól eltérő koncepciót képviselnek (Papp 2003:145). Mint ahogyan egyikük fogalmazott: mindezek (a jehovista interpretációban kifejeződő tartalmak) idáig is benne voltak a Bibliában, „csak nem volt, aki elolvasta, magyarázta volna azokat”. Mi okozhatja a Jehova Tanúi népszerűségét a cigányok körében? „A Jehova Tanúihoz való csatlakozás mindenképpen értelmezhető úgy, mint ami a cigányok számára azt szolgálja, hogy a róluk alkotott – és igencsak elterjedt – képet (a tolvaj, az erőszakos, a lusta cigány sztereotípiáját) megpróbálják átformálni.” (Vajda–Prónai 2000:142) Patrick Williams számol be a pünkösdista mozgalom kapcsán olyan tanúságtételekről, melyek, mint az egyes emberek megtérésének történetei, a hangsúlyt az életmód megváltozására helyezik: korábban „rossz” életet élt, de „megjavult” (Williams 2000c:288). „Aki Istennel él, az jól él” – fogalmazta meg a bíró. Vajon milyen mértékben formálódik, konstruálódik a Jehova Tanúi által közvetített identitás- és viselkedésmódel a nem cigány érték- és normarendszer, illetve a nem cigányok által képviselt sztereotípiák elleni „küzdalem” szerint? Hiszen például „a pünkösdista mozgalom az uralkodó értékrendszert tükröző önképet közvetíti” (Williams 2000c:290). Vajon igaz-e az ő esetükben, hogy a kisegyház újfajta közösségi és kommunikációs formákat közvetít (Williams 2000c:289)? Hogyan formálják mindezt a „saját képükre” egy olyan vallás esetében, amelyben az emberek egyenlőségét hangsúlyozó ideológia fejeződik ki? Mi a szerepe tehát a kisegyháznak az etnikai identitás és az interetnikus kapcsolatok kialakításában?

„Verám, most akkor ti kik is vagytok valójában?”

Miközben továbbra is tartottuk magunkat Vali kérdéséhez, miszerint ne térjünk el attól, hogy mi újságírók vagyunk, a „cigánysoron” tett látogatások számának növekedésével párhuzamosan egyre inkább szükségét éreztük annak, hogy valamiképpen „puhítsunk” ezen a kategórián, már csak a saját ellenérzéseink miatt is, illetve mindazon – meglehetősen pejoratív – konnotáció miatt, amit az „újságíró” megjelölés magában hordoz számunkra. Ezenkívül egyre inkább úgy tűnt, hogy Karcsiék számára sem egyértelmű, hogy mi mit is csinálunk, hogyha újságíró-tanoncok vagyunk, miért járunk el mindennap hozzájuk, és „ülünk ott” sokszor konkrét kérdések vagy „kérdésözönök” nélkül (miközben arra kérjük őket, vigyenek el minél több házba, minél több emberhez), miért megyünk el Feriékkel vesszőzni, és miért nem érdekel, ha koszos lesz tőle a kezünk. Attól tartottunk tehát, hogy jelenlétünk legalább is „gyanús”, ami bizalmatlanságot szülhet, és mindez nem éppen a legalkalmasabb légkör a terepmunkához. Ez az egész problematika módszertani kérdéseket is felvet: vajon nem fognak-e „bevett” módon válaszolni, ahogyan azt már számtalan esetben megtehették „igazi” újságírók sematizáló-felszínes kérdéseire, akik „jöttek és lefényképezték a szegénységüket”? Nem él-e bennük valamiféle prekoncepció arról, milyen válaszokat akarunk hallani? Vajon jogosak-e félelmeink, hogyha újságíróként könyvelnek el minket, és ez alól a kategória alól nem tudunk kibújni, sosem fogadják el jelenlétünket annyira, mint amennyire azt mi szeretnénk, és sosem tudunk túllépni a felszín kapargatásán? Vajon nem kell-e igenis világosabbá tenni, hogy mi nem „olyanok” vagyunk, annál sokkal mélyebbre szeretnénk hatolni, gyökeresen eltérő kapcsolatot kialakítva velük, hogy a végén egy, a média világától eltérő interpretáció születhessen?

A helyzet nem volt könnyű: mivel Vali bizalmával sem akartunk visszaélni, fel sem merülhetett, hogy elkezdjük magyarázni, mi is az az antropológus. Így hát az újságírói szerepkört próbáltuk tágabban értelmezhetővé tenni, a mi képünkre (viselkedésünkre, kérdéseinkre, érdeklődésünkre) formálni. Egyrészt próbáltuk nyilvánvalóvá tenni, hogy nem

arra vagyunk kíváncsiak, mennyire szegények, hanem mi a – megint csak tágan értelmezhető – „kulturájukra” vagyunk kíváncsiak, azaz gyakorlatilag mindenre.

Karcsiék részéről valóban éreztünk egy bizonyos „tesztelést”: egyik alkalommal például, amikor a fiatalokkal, Ferivel, Venyával és Marikával mentünk vesszőzni, Marika rákérdezett, hogy „mit is csinálunk mi tulajdonképpen”. Váratlanul ért kérdése, hebegni kezdtem (és meg voltam győződve arról, hogy zavaromat ők is észreveszik). Balázs mentette meg a helyzetet: „Olyan újságírók vagyunk, akik a különböző kultúrákról írnak.” Történt még egy jellegzetes eset, jóval később, ottlétünk vége felé. Karcsiéknál ültünk bent, és kávéztunk, amikor Mari egyenesen hozzám fordult, szinte „nekem szegezve” a kérdést: „Verám, hát mondjátok meg nekünk akkor, hogy ti most tulajdonképpen kik vagytok? Mert mi már nem tudjuk. Olyanok vagytok, mint a Frei Tamás?” Az a – félreérthetetlennek tűnő – tény motoszkált bennem, hogy Mari kifejezetten hozzám fordult kérdésével, engem szólított meg. Miért egyedül tőlem várt választ ezúttal? Talán Marika beszámolt a bozótosban történekről, habozásomról? Vagy ennek az egésznek túl nagy jelentőséget tulajdonítok, és pusztán csak azért engem kérdezett, mert én ültem közelebb hozzá...?

Azon túl, hogy többször is rákérdeztek, és intenzíven reflektáltak ottlétünk miéjtjére, egyéb megnyilvánulások, észrevételek is azt engedték feltételezni, hogy jelenlétünk szóbeszéd tárgyát képezi. Ilyen volt az, amikor kiderült, Marika fogadott Ferivel, ki tudja meg előbb a nevünket, vagy amikor a különböző, kettőnk kapcsolatára vonatkozó vélekedésekről hallottunk (testvérek, házaspár vagyunk). „Elfogadtatásunk” egyik mérföldköve az volt, amikor vesszőzni mentünk velük. Az elején furcsállták szándékunkat, folyamatosan azt hajlogatták, hogy koszos lesz a kezünk. De aztán jókat mulattak azon, mennyire ügyetlenül bánunk a késsel, és egyszeriben, mivel csak három kés volt nálunk, szinte „spontán munkamegosztás” alakult ki: a fiúk metszették, mi pedig Marikával kézzel pucoltuk a vesszőket.

Munkánkra vonatkozó reflexióik mellett az volt a legjobb érzés, amikor úgy éreztük, immár kedves ismerősöknek számítunk. Egyszer, mikor nem voltunk Karcsiéknál egy napig, mikor bementünk az udvarba, így fogadtak: „Már vártunk ám titeket. ...” Feri egyszer majdnem hazáig kísért minket, és közben azt mondta: „Ilyenek még sosem voltak nálunk, mint ti.” Az örömon túl, hogy már nem számítunk „vadidegeneknek”, ekkor fogalmazódott meg bennem igazán az a fajta „felelősségérzet” és etikai kérdés, ami együtt jár azzal, ahogy a kutató – akit nem hívtak – „ellentmondást nem tűrően” szemlélője és résztvevője lesz egy közösség mindennapjainak (Prónai 1995:40; vö. Babbie 1995:346). És ekkor fogalmazódott meg bennem az az érzés is, hogy mennyire igaz, hogy a „leírás hatalom” (Geertz).

„A helyszínen és a korban”

Ezzel a – Patrick Williamstól kölcsönzött (Williams 2000b) – mondattal arra szeretnék még egyszer rávilágítani, hogy a fentiekben érintett kérdéskörök vizsgálatában elengedhetetlen az intenzív kutatói jelenlét, a holisztikus szemlélet, és hogy megfigyeléseink csak az adott szocio-kulturális kontextusba helyezve lehetnek relevánsak. Mindez a kutatás lokális meghatározottságára mutat rá. Kutatásunk során teljesen eltérő településsel – tereppel – találkozhattunk, mind etnikai összetettsége, mind az interetnikus kapcsolatok természete, mind a cigány közösségek önmeghatározása és önreprezentációja szempontjából.

Minden bizonnyal, ha kutatásunkat folytatjuk, beköltözünk és „beljebb kerülünk” a cigány közösségekben, számos, jelenleg megválaszolatlan kérdésre kaphatunk választ, és megfigyeléseink is árnyaltabbá válnak. Választ kaphatunk például a Jehova Tanúi identitásformáló funkcióira vagy arra, hogy a sokszínűségét, „bekeveredettséget” mint lokális jellegzetességet hangsúlyozó Porondos lakosai milyen kategorizációs szempontrendszerek mentén különböznek egymástól. Felfejthetjük a porondosi csomagoztatás interpretációinak mögöttes tartalmait vagy az „igazi cigány” képe mögött megbúvó sztereotípiákat. Mélyrehatóbban vizsgálhatjuk a különböző cigány csoportok egymástól való elhatárolódását, tovább boncolgatva, miért „nem rendes” a „városi cigány”, és miért „igazi” az, aki ráncos szoknyát hord.

Egy antropológiai tanulmány – melyhez, sokszor úgy tűnik, „mintha hiányozna a megfelelő műfaj” (Geertz 2002) – egyik jellegzetessége talán az, hogy benne van a találkozás is a kutatott közösséggel (Williams 2000b:267). „A kulturális antropológus azáltal, hogy teljes fizikai valójában együtt él az általa vizsgált népcsoporttal, nem kerülheti el, hogy magát is »bele ne vegye« abba a vizsgálatba, amit végez.” (Prónai 2000:13) A kutató és a közösség kapcsolatának természete, valamint az antropológiai megközelítés és értelmezési törekvések következtében valóban nehéz eldönteni, hogy „mi kerül a tudományba a kutató és mi a kutatott oldalról” (Geertz 2002). Ez adja az antropológiai módszer és megfogalmazás egyik legfőbb sajátosságát, valamint ez az, ami – amellet, hogy az antropológia „művelésének” egyfajta önmagára is folyamatosan rákérdező jellegét ad – igazán „közel vihet” minket a vizsgált közösségek mindennapokban megélt kultúrájához, valóságához.

Felhasznált irodalom

- BABBIE, EARL 1995. *A társadalomkutatás gyakorlata*. Budapest: Balassi Kiadó.
- BARLEY, NIGEL 2001/2002. Antropológus a terepen. *Magyar Lettre Internationale* tél, 16–23.
- BARTH, FREDRIK 1996. Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. *Regio* (1), 3–26.
- BOGLÁR LAJOS 1996. *Mítosz és kultúra. Két eset*. Budapest: Szimbiózis.
- BOGLÁR LAJOS 1995. *Vallás és antropológia. Bevezetés*. Budapest: Szimbiózis.
- DOMOKOS VERONIKA 2004. Vallási tradíció és etnikai törésvonalak Kárpátalján. Egy antropológiai esettanulmány kérdései és válaszlehetőségei. *Kisebbségkutatás* 13 (3), 423–440.
- FORMOSO, BERNARD 2000. Cigányok és letelepültek. In: Prónai Csaba (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Budapest: Új Mandátum, 29–180.
- GEERTZ, CLIFFORD 2001. *Az értelmezés hatalma*. Budapest: Osiris.
- GEERTZ, CLIFFORD 2002. Diszciplínák. A kulturális antropológia. *Magyar Lettre Internationale* (47).
- HORVÁTH KATA 2002. „Gyertek ki nálunk, hogy jobban megismerjük egymást!” Epizódok egy falusi magyar cigányközösség életéből. In: Szarka László–Kovács Nóra (szerk.): *Tér és terep 1*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 241–327.
- HORVÁTH KATA 2004. Parasztkép. A paraszti figurája a cigány közösségekben és a cigánytanulmányokban. In: A. Gergely András–Papp Richárd (szerk.): *Kisebbség és kultúra. Antropológiai tanulmányok 1*. Budapest: MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet–MTA Politikai Tudományok Intézete–ELTE Kulturális Antropológia Szakcsoport, 41–48.
- KARMACSI ZOLTÁN 2003. Porondos lakosságának identitásmutatói. In: Bakó Boglárka (szerk.): *Lokális világok. Együttélés a Kárpát-medencében*. Budapest: MTA Társadalomkutató Központ, 347–374.
- LADÁNYI JÁNOS–SZELÉNYI IVÁN 2000. Ki a cigány? In: Horváth Ágota–Landau Edit–Szalai Júlia (szerk.): *Cigánynak születni. Tanulmányok, dokumentumok*. Budapest: Új Mandátum/Aktív Társadalom Alapítvány.
- LADÁNYI JÁNOS–SZELÉNYI IVÁN 2003. A csenyétéi cigányság társadalomtörténetének vázlata. Az etnikai csoportok közötti kapcsolatok változása 1857–2000. *Kritika* (3).
- LEACH, EDMUND 1996. *Szociálintropológia*. Budapest: Osiris.
- NIEDERMÜLLER PÉTER 1989. Kulturális etnicitás és társadalmi identitás: a néprajzi megközelítés eredményei és kérdőjelei. In: Váriné Szilágyi Ibolya–Niedermüller Péter (szerk.): *Az identitás kettős lükköbén*. Budapest: TIT, 204–234.
- PAPP RICHÁRD 2003. *Etnikus vallások a Vajdaságban? Kisebbségi léthelyzetek kulturális antropológiai értelmezései*. Budapest: MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet–Gondolat Kiadói Kör.
- PÁLOS DÓRA 2004. „Cigányok”, „újmagyarok” vagy „romák”? Kulturális antropológiai esettanulmány a zalakarosi roma közösségről. In: A. Gergely András–Papp Richárd (szerk.): *Kisebbség és kultúra. Antropológiai tanulmányok 1*. Budapest: MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet–MTA Politikai Tudományok Intézete–ELTE Kulturális Antropológia Szakcsoport, 336–358.
- PRÓNAI CSABA 1995. *Cigánykutatás és kulturális antropológia (rövid vázlat)*. Budapest–Kaposvár: ELTE–CsVMT.
- PRÓNAI CSABA 2000. Előszó. In: Prónai Csaba (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Budapest: Új Mandátum, 11–29.
- STEWART, MICHAEL SINCLAIR 1994. *Daltestvérek. Az oláh-cigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon*. Budapest: T-Twins–MTA Szociológiai Intézet–Max Weber Alapítvány.
- VAJDA IMRE–PRÓNAI CSABA 2003. Cigány–nem cigány együttélés a gömői Balog-völgyében. In: Szarka László–Kovács Nóra (szerk.): *Tér és terep 2*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 131–160.
- WILLIAMS, PATRICK 2000a. A párizsi kelderások láthatatlansága. In: Prónai Csaba (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Budapest: Új Mandátum, 183–206.
- WILLIAMS, PATRICK 2000b. „A helyszínen és a korban”. In: Prónai Csaba (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Budapest: Új Mandátum, 263–274.
- WILLIAMS, PATRICK 2000c. A cigányok punkösdista mozgalmának tanulmányozása során felmerülő kérdések. In: Prónai Csaba (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Budapest: Új Mandátum, 286–297.

A fotóriport

jegyzet

A fénykép

Az angolóra a Madách Gimnáziumban, az osztályban úgy kezdődött, hogy a napos eldarálta Orphanides Olimpiának, az angoltanárnak: I report respectfully – tisztelettel jelentem. Körülbelül ennyi, nem több és nem kevesebb a fotóriporter feladata. Tisztelettel, mert tisztelni kell a riport alanyát, tisztelni kell a megbízót, a szerkesztőt, az olvasót, aki mindezért fizet. És jelenteni kell, hogy mi történt, ha kell, mindezek ellenére is.

„A fényképezőgép egy optikai rendszer, nem képes válogatni, és önmagában nincs véleménye, hogy elkerülhesse a kényes dolgokat.” (Collier, Collier: *Visual anthropology*) A fotográfus válogathat, és véleménye is lehet. Ha lehet. A fotográfus próbája, hogy mennyire tudja – tudhatja – kimondani személyes véleményét. Goya fontolgtatás nélkül rajzolta meg a napoleoni kor spanyol partizánháborúinak borzalmait. Ezt láttam én, „Yo lo ví” – firkálta grafikája alá.

„A fényképezés lényegében be nem avatkozás... mert tudjuk, milyen kézenfekvő ma a fényképet választani azokban a helyzetekben, amikor a fotós a fénykép és az élet között választhat. Aki beavatkozik, az nem tud megörökíteni, aki megörökít, az nem tud beavatkozni... Aki fényképez, azt úgy érdeklik a dolgok, amint vannak, változatlan status quojukban... a fényképész cinkosságba kerül mindazzal, ami érdekessé, fotózásra érdemessé teszi a témát – még ha ez az érdekesség egy másik ember szenvedése vagy balszerencséje is.” (S. Sontag: *A fényképezésről*)

A fényképezés több, más, mint kívülálló megfigyelés. A fényképezés állásfoglalásra készítet. Az állásfoglalás is cselekvés. Az a riporteri munka legkeményebb konfliktusa, hogy ki engedheti meg magának a részvétet, s ezzel a cselekvést. Don McCullin, David Duncan vietnami, koreai képeiről süt a részvét. Ezt az állásfoglalást kérdéses, hogy megengedhetné-e magának ma egy ügynökségi fotóriporter, akinek cégé részére olyan fényképet kell szállítani, mely minden médiumban elhelyezhető. „A fotográfus szándékai nem határozzák meg a fotográfia jelentését, a kép befutja a maga pályáját, a belőle hasznot látó különféle közösségek szeszélyei és pártállása szerint.” (S. Sontag: *A szenvedés képei*)

Lelkiismerete, személyes állásfoglalása és megbízója feladatszabása között mindenkinek magának kell fellelni a bejárható utat. Hamlet azzal tüzezi cselekvésre magát, hogy a tett halála az okoskodás. Érdemes megvizsgálnunk ebből a szempontból a fordítottját, hogy megáll-e: az okoskodás halála a tett. Egyszóval megáll-e: „Aki beavatkozik, az nem tud megörökíteni, aki megörökít, az nem tud beavatkozni.” (S. Sontag: I. m.) Meg kell gondolnunk a szemtanú, a jelenlevő, ez esetben a fotóriporter szempontjából, mit jelent „beavatkozni”, és mit „cselekedni”.

A fotográfálás, különösképp a sajtófotó, a valóságot mutató, ábrázoló fénykép morális tett. Állásfoglalás, értékrend, és állásfoglalásra, értékrend vállalására készítet. „A fénykép bizonyíték. Amiről hallunk, de amiben mégis kételkedünk, az bizonyosságot nyer, ha fényképet látunk róla.” (S. Sontag: *A fényképezésről*) A befogadó a sajtófotót magas valóságértékűnek fogadja el. Ez a hitelesség a sajtófotó meghatározó tulajdona. Önpusztító az oly könnyen gyakorolható képmódosításokkal a kép, a médium hitelességet kockáztatni. Rövid az út a célzatos képhamisításig.

Az első budapesti World Press Photo kiállítást elkíserte Joop Swart, az alapítvány elnöke. A kiállításon volt egy kép, amely egy kiskutyát, egy törpe bullit ábrázolt egy olyan pezsgőspohárban ülve, amelyben akváriumot szoktak berendezni. Megkérdeztem, ezt miért tartja sajtóképnek? Mert a sajtóban megjelent – mondta. Valóban, annak tekinthetjük, ha megfelelő szövegösszefüggésben jelenik meg.

Kép és szöveg

„Nem az írás-, hanem a fényírás-tudatlan – mondotta valaki – lesz a jövő analfabétája. De kevésbé analfabéta-e a fényképész, aki saját képeit nem tudja elolvasni? Nem válik-e a felirat a fénykép legfontosabb részévé?” (W. Benjamin: *A fényképezés rövid története*)

„A közelmúltbeli balkáni háborúk elején a szerbek és horvátok közötti harcok során egy-egy falu ágyúzásakor meghalt gyermekek fényképeit szerb és horvát propagandaanyagok egyaránt terjesztették. A felirat módosításával újra meg újra hasznosíthatóvá vált a gyermekek halála.” (S. Sontag: *A szenvedés képei*)

A sajtókép a szöveggel állandó kapcsolatban áll. A kép lehetséges olvasatát a szöveg tágitja, vagy épp szűkíti. Konnotálja.

„Konnotációnak nevezzük azt az eljárást mikor a csupán elsődleges jelentéssel bíró fényképet másodlagos jelentéssel ruházzák fel.” (R. Barthes: *A fénykép, mint jelentéshordozó rendszer*. Idézi Szilágyi G. *Fotóművészet* 69/3)

„A sajtófotó kódolatlan, összefüggő jelentérendszer... A sajtófotó felépítését vizsgálva nem az a sajtóságos, hogy egy denotált és egy konnotált jelentés elválaszthatatlan benne – ez minden tömegközlelési formában így van –, hanem az, hogy a kódolt (avagy konnotált) jelentés egy kódolatlan jelentésből nő ki.” (R. Barthes: *Világokamra*)

A sajtófotó

A sajtókép az információt rögzíti, alakítja, továbbítja. Rögzíti: a helyszínen digitális, vagy analóg jellel alakítja, ami továbbításra alkalmas. A megbízója koncepciójának, saját képfelfogásának megfelelően a rendelkezésére álló eszközökkel alakítja. Objektívváltással befolyásolja a perspektívát. Megválasztja a nézőpontot és a képkivágást. Felhasználja a fény karakterizáló lehetőségét. Kiválasztja a fényviszonyoknak és a témának megfelelő expozíciót. Továbbítja az információt, mely továbbítás során többször transzformálja azt. A transzformációk: a hagyományos analóg eljárás, a digitalizálás, a szkennelés, nyomólemezzé alakítás, nyomás vagy más információhordozón való megmutatás – újabb és újabb képtorzulást (redukciót) jelentenek, miket a kép útjának megtervezésekor figyelembe kell venni. Gyakori eset: ha teljes ellenfényben, derítés nélkül készítünk portrét napilap számára, valószínű, hogy azt abban nem lehet kinyomtatni. A megjelenő fotó tipografikusan formált. Mind a kép alakja, mérete, mind a szöveg és kép térbeli elrendezése az adott médium konvenciói szerint alakítandók.

Kép és jel

„Ha nehézségek nélkül érthető és félre nem magyarázható gondolatok közlését kívánjuk biztosítani, a képet is úgy kell megszerkeszteni, hogy kiválóan olvasható legyen... A közlekedési utak mentén elhelyezett veszélyt jelző táblák sokkal hatásosabbak, sokkal gyorsabban olvashatók, ha a veszély előidézőjét ábrázolják...” (P. Almásy: *Képirás, sajtófotó*) Csak a magas vizuális kultúrájú társadalom alkalmas a saját redukált jelei, a piktogramok alkalmazására. Minden kultúra kialakítja a maga jelkincsét. A mi „egyirányú utca” jelünkkel Olaszországban, az Egyesült Államokban mit sem tudnak kezdeni. Csak a fotót rendszeresen fogyasztó kultúrában várható el, hogy a fotográfia sajátosságából eredő másodlagos jeleket, mint a szemcsésesség, tónusviszony, a mélységelesség értelmezni tudja, a bemozdulásos vagy berázásos életlenséget tudatos elemként elfogadja.

Patagónia déli partjain élő ona indiánokkal végzett kísérletek kimutatták, hogy létezik valamiféle „fényképirás-tudatlanság”. Egy óceánt és felhőket ábrázoló fénykép témájával kapcsolatos kérdésre egy ona azt válaszolta: „Ezek foltok papíron.” (P. Almásy: I. m.)

A képkalkáló elemek hierarchiája

A képet alkotó elemek között hierarchikus rend áll fenn. A befogadó a piramis csúcsán álló elemet, az élő, mozgót veszi észre először, s csak utána az alsóbbrendűeket. A piramis: az élő mozgó, az álló élő, az élettelen mozgó, az élettelen álló. Amennyiben a kép legfontosabb motívuma alacsonyabb hierarchiájú, úgy törekedni kell rá, hogy a kép meghatározó motívuma ne legyen magasabb hierarchiájú. Ha egy szoborról kell képet készítenünk, ne komponáljunk elé kutyáját sétáltató öregurat, mert óhatatlanul az vonja magára a figyelmet. Természetesen a képaláírással többé-kevésbé helyrebillenthetjük az értékrendet, de ez esetleg a lap karakterébe – például egy bulvár újságba – nem illő elemző olvasást, képolvasást kívánna.

„Egy sajtófotó kiválasztásakor igen fontos megállapítani az elemek belső hierarchiáját, mivel a felhasználás szerint ugyanannak az információnak más-más jelentése lehet. A képen, amely a híres iráni hidat, Chahrestant ábrázolja, három alkotóelemet találunk: a hidat (álló), a vizet (mozgó) és a tevéket (élő). Annak ellenére, hogy a kép nagy részét a híd foglalja el s így terjedelme szerint a legfontosabb elem, mégis először a tevéket, az élő elemeket nézzük – ezek uralkodnak a képen.” (P. Almásy: I. m.)

A befogadót más érték sorok mentén is választásra készíthetjük, bevonhatjuk az aktív képolvasásba. „Minden nehézség, melyet a fotósnak az optimális felvétel elkészítéséhez le kell küzdenie, abból adódik, hogy az alfabetikus jelek kodifikáltak, a képi jelek pedig nem.” (P. Almásy: I. m.) Azonos kultúrában – bizonyos mértékig – hagyatkozhatunk a konvencióra, a pozitívként bemutatott értékek preferálására. Így az elfogad-elutasít választásra készítésben, a kellemes-kellemetlen, elfogad-tagad érték sor mentén. Ilyen érték sorok tetszés szerint képezhetők, hogy tudatos képszervezéssel a tervezett irányba befolyásoljuk a befogadót.

Szervezetlen és szervezett kép

A rögzített vizuális jelek – ikonikus kódok – vagy generatív, vagy szervezett módon keletkeznek. Megkülönböztetésük a valóságtartalmuk, appercepciójuk, alkalmazásuk szempontjából lényeges. A generatív, szervezetlen kép formája esetleges, valóságtartalma magas, hitele csorbitatlan. A készítés célja valamilyen esemény manipulálatlan rögzítése. Ilyenek a referenciális képek: a biztonsági berendezések automatikusan készített felvételei. Ezért használják szívesen a rendőrök, szerzik meg bulvárlapok, televízió híradók. Hasonló a privát fotó is, az esemény-rögzítés kedvéért fotografáló amatőr munkája. A keletkezett képtömeg teljességében érték. A gyűjtemény természetesen családi dokumentáció, és nem más. A fotókultúra szempontjából felhasználható, mint családtörténet, divattörténet, a tárgyi- és magatartáskultúra statisztikus elemzésének eszköze. A képek közegükből kiragadva, más összefüggésekbe helyezve alkalmasak érdekes helyzetek, képpárok generálására, de ez a képegyüttes újraszervezőjének a története és nem a kép kibocsátójáé. Annyi köze van hozzá, mint a balatoni kagylónak a héjából készített díszes képeretnek.

A szervezett kép a szituáció esetleges vagy tudatos manipulációja útján jön létre. A manipuláció sokszintű. Már az obszerváns – megfigyelő –, ez esetben fotográfus megjelenése is manipulálja a helyzetet. A Heisenberg-féle határozatlansági elv egyfajta – bár sokak által vitatott – értelmezése: „A mérésnek ez az új felfogása a kutató aktív szerepét hangsúlyozza, aki a mérés során kölcsönhatásba kerül a megfigyelt objektummal, s ezáltal nem magáról az objektumról, hanem inkább a méréstől függő sajátosságairól szerezhet ismereteket.” (Encyclopedia Britannica) Számolnunk kell vele. Számolnunk kell hitelességünk korlátaival. Gyakorlatilag nem érhető el, hogy jelenlétünk ne váltson ki aktív vagy passzív reflexet.

Manipuláció a látvány terének megszerkezése. Alulnézet, felülnézet, eltulzott vagy redukált téri hatás a torzításig menően, mind alkalmas arra, hogy a fotográfus éreztethesse

a látvánnyal sugallni kívánt véleményét. Manipuláció a rendezés, a szereplők terének, mozgásának megszervezése. Legfeljebb ízlésünk, szakmai meggyőződésünk szabhat határt a rendezésnek. Odáig semmiképp sem juthatunk, hogy fényképezettjeinket tőlük idegen magartásra készítsük. Ezek a megfontolások természetesen a dokumentatív sajtófotóra vonatkoznak. A reklámfotónak, az autonóm – vagy művészi – fotográfiának merőben más feltételek között, sokszor épp ellenkező koncepciók szerint kell működnie.

A képtömeg látvánnyá szervezése, a kívánt hatás kiváltására alkalmassá tétele szükségessé teszi, hogy legyen elképzelésünk a közlemény célját illetően. Koncepciónkat a képhalmaz megszervezésének útján érzékeltethetjük. Azonban a világejrt sem mennénk odáig, mint a hatvanas évek nagyhatású német fotóesztétája, Karl Pawek, aki a fényképezés második felfedezésének nevezte a képi szöveg szuverén szerkesztését, az alkotótól elszakítva. Ahogy Pawek megfogalmazta: „E képek szerkesztőjeként horgász vagyok, aki egy megadott helyen, egy megadott órában bevetette horgát. Ha egy másik napon egy másik órát vagy egy másik helyet választok, valószínűleg más zsákmányt fogok hazavinni. Ennek ellenére e képek kiválasztása nem véletlenszerű. A zsákmány biztos lesz, tekintve ezt az újfajta fényképezést, ami minden előzőtől különbözik. Ezt egyszer még bővebben kifejtendő kifejezéssel a Valóság Mágiajának nevezzük.” (K. Pawek: *Előszó*)

Fénykép és tipográfia

A fotóriporter munkája jellemzően nyomtatott, valamint – online médiumokban – digitalizált formában terjed. E termékek nagystruktúráit a tipográfia formálja. A periodikák – újság, folyóirat, online újság – legfontosabb tulajdona a tradíció, a csak arra a termékre jellemző tipográfiai-szerkesztői megformálás, arculat. A vásárló elsősorban konvenciót vásárol. A forma mind koncepcionális, mind technikai szempontból visszahat a fotográfus munkájára. A nagystruktúrák építési rendjét kulturális megszokások szabályozzák: így az amerikai folyóirat-kultúrában többoldalas közleménynél a jobb alsó kép „kinéz”, vagy „benéz” az oldalba, jelzi, hogy a közlemény, vagy annak önálló része folytatódik, vagy véget ért.

A lap vizuálisan egységes koncepciót tükröz oldalszerkezet, hasábszerkezet, címnegyed, a képek kezelése, betűtípusok, méretek, a címdal struktúrája tekintetében. A hirdetések kezelését, a kép- és szövegleadás rendjét és még annyi mást a szerkesztőségi kézikönyvben, az induló új lap layoutjával együtt rögzítik. Ezeket, az alkotói szabadság tisztelete mellett, be is tartják.

Az elrendezett kép-szövegegyüttes scriptvizuális rendszert alkot, amelyben a kép és a hozzá tartozó írás együtt, szövegszerűen olvasható. Az elrendezés módját a kép és a szöveg aránya – ami sajtóműfajtól függ: illusztráció, riport, esszé – határozza meg. A képi szöveg elrendezése kultúránkban balról jobbra halad a szövegolvasás rendje szerint. Hasonló elvek alapján építkezik a könyv és a fotókiállítás is. Minél terjedelmesebb a közlemény, minél magasabb a kép aránya, annál inkább szövegszerű a szerkesztett képek sora.

A hírfotó

Minden sajtópublikáció alapja a hír. Ennek különleges megjelenési formája a hírfotó. A sajtó bármely közleménye – elvben – hírré redukálható, minden hírből kibontható egy összetett struktúra. E tulajdonságánál fogva a hír a legkelendőbb áru a sajtópiacon. A hír minden médium alapvető műfaja. Ez a legkisebb, önálló jelentéssel bíró struktúra. Közli, hogy hol, mikor, kivel mi történt. Az alapinformáció – szükség esetén – tovább bővíthető azzal, hogy: miért, hogyan történt. A felhasznált híryanagot a felhasználó határozza meg. Nyilvánvalóan más egy közlésre érdemes hír egy politikai hetilapban, mint egy délutáni bulvárban.

A hírfotó – teljes struktúrájában – háromelemű közlemény: cím, kép, képaláírás. A teljes információt a három elem együtt tartalmazza. A lap tradícióinak és az információ összetettségének megfelelően a három elem kettővé zsugorodhat: elmaradhat a cím vagy a képaláírás, ha a megmaradt két elem a teljes továbbításra szánt közleményt tartalmazza. A

képalírás korlátozhatja, kiterjesztheti, vagy kiegészítheti a kép értelmezhetőségét, sőt, félre is vezethet. A két szövegmező és a fotó nem lehet tautologikus, feleslegesen ismétlő. A fotón csak annyi képi elem jelenhet meg, amennyi szükséges a képre jutó információ rész továbbításához. Minden további motívum csak megnehezíti a képolvasást. Mint parazita elem, eltávolítandó.

Az illusztráció

A legtöbb fényképet illusztrációként használja a sajtó. Az illusztrált cikkben a szöveg a meghatározó fontosságú elem. A kép hordozzon többletinformációt az íráshoz képest. Látványában, hangulatában egészítse ki, tegye azt vizuálisan is érzékletessé. Lehetőleg tartózkodjon a szöveg közvetlen megjelenítésétől. A tautológia – ismétlés más eszközzel – túl egyszerű megoldás, nem nyújt többletérleményt. A feladat kreatív megközelítéséhez a szöveg – vagy legalább a koncepciójának – megismerése elengedhetetlen.

Az illusztráció lehet közvetlen (direkt) vagy közvetett (indirekt). A közvetlen illusztráció azt követi, amiről a szöveg szól. Az újságaink természetnél fogva ez legtöbbször portré. Portrékészítésnél kíséreljünk meg továbbjutni az arc egyszerű, tárgyyszerű leképezésén. Figyeljük meg alanyunk jellegzetes gesztusait, arckifejezését, s vele kapcsolatot teremtvé, oldjuk feszültségét. Ehhez ismereteket kell szereznünk arról, akit fotografálni kívánunk. Ha újságíróval dolgozunk, a diskurzus során használjuk ki, hogy modellünk – megszokva a szituációt – könnyebben fogadja el azt a mindenki számára megszokhatatlan helyzetet, hogy most megörökítik.

Viselkedjünk korrekten, és ne ragadjunk meg az esetleges, kevésbé jellemző arckifejezéseknél, véletlen fintornál. Mindig gondoljunk arra, hogy máskor is szükségünk lehet együttműködésére, hogy egyéb etikai megfontolásokat ne is említsünk.

Az attribútum valamilyen tárgy, jelvény, amely viselőjét megjelöli, felismerhetővé teszi. Tudjuk, aki oroszlánt vonzsol porázon, az Márk, Velence védőszentje. A kulcsos úr Péter, a bőrvödörös tűzoltó Flórián, az összenyilazott szent Sebestyén. A nem attributált portré az ábrázolt személyiségére épít, ez általában ismert emberek esetében a megfelelő megoldás. A befogadóban élő képet ütköztetjük azzal a képpel, ami bennünk alakult ki az ábrázoltról.

Az attributált portrén a lefényképezett körül rendezzük be világát. Ezzel segítjük megismerését. Lefényképezhetünk egy író írószobájában, saját közegében – ez adekvát – vagy futás, bevásárlás, autószerelés közben – ez inadekvát – helyzet. Mindkét lehetőség gazdagítja ismereteinket, kulcsot ad modellünk megmutatásához. Az attributáláshoz néha kevés is elég: kemény fényfoltok a falon, megcsillanó acélkeretes pápaszem.

Ismert személyiségről is készülhet attributált portré. Ezzel vagy fixáljuk a róla kialakult képet, vagy el tudjuk mozdítani az általunk sugallni kívánt irányba. Az a fotográfus felelőssége, hogy milyen a sugallt kép.

A közvetlen illusztráció másik lehetősége a tárgyfotó. Az alkalmas helyszín (háttér), eszközök (derítőlap) rögtönzése a helyszínen is elősegítheti a hatásos kép készítését, akkor is, ha épp nem áll rendelkezésünkre műterem.

A riportkép, mint illusztráció készítése vagy kiválogatása megköveteli a cikk vagy legalább témája, álláspontja ismeretét.

A közvetett (indirekt, jelképes) illusztráció többféleképp kapcsolódhat a szöveghez. Az asszociatív illusztráció a szöveget továbbgondolva keresi meg vizuális megfelelőjét. Nem tapad szorosan a szöveghez. A logikai kapcsolódású illusztráció a szövegben leírtak közvetlen – vagy közvetett – következményét mutatja meg. Az értelmező az írt szöveg valamely elemét megragadva új összefüggésbe helyezi azt, és teszi érzékletessé.

Indirekt illusztrációt készíteni az egyik legösszetettebb feladat, mert a közlendő formába öntéséhez az újságot, az olvasó befogadóképességét, a szerkesztőség türeklését fel kell becsülni. A jó, szellemes, pontos, kifejező indirekt illusztráció technikailag is nagyon igényes. Szükséges az aktuális fotográfiai irányzatok, megoldások ismerete. A jó szervezőképesség, rábeszélőképesség, a tárgyalási taktika, a jó megjelenés elengedhetetlen az ilyen jellegű megbízatás elnyeréséhez. Minél intellektuálisabb jellegű a médium, minél intellektuálisabb a vélt célközönség, annál összetettebb megoldásokat kereshetünk.

A rangos politikai magazinok gyakori illusztrációs technikája az egyszerű, hírkép-szikárságú direkt illusztratív, többnyire riportszerű kép és bonyolult, sok áthallást lehetővé tevő képaláírás ütköztetése.

A nehezen megszervezhető és költségesen előállítható indirekt illusztrációk beszerzési forrásai lehetnek a stock agency-k – a képügynökségek –, melyek sokezres választékából, katalógusokból vagy online könyvtárakból választhatunk.

A fotóriport

A fotóriporter névadó, legrangosabb produktuma a fotóriport. A riportban a meghatározó szerep a fényképé. A képi és szöveges rész szoros kapcsolatban van, kiegészíti egymást. A szöveg közli a nem lefotografálható, ám szükséges információkat, kiterjeszti, vagy behatárolhatja a riport érvényességét. A képanyag szövegszerűen, sorozatként viselkedik. A tipográfia formálja közleményé a képtömeget.

Illusztráció több is lehet egy riportban, de köztük nincs szövegszerű kapcsolat. A riport szövegszerű. A szövegszerű sorozat elemei, a képek egymással kölcsönhatásba kerülnek. Óhatatlan, hogy két, egymás mellé került kép kölcsönösen ne befolyásolja a másik körül kialakuló szellemi aurát. A képszerkesztésnek pont az a szerepe, hogy úgy méretezze, helyezze el a képeket, hogy ne rontsák le ezt a kölcsönhatást, hanem továbblendítsék a képi szöveget, elősegítsék a képolvasást. A két összetartozó vagy annak szerkesztett kép hatására egy nem ábrázolt, de sugallni kívánt asszociációt ébresztünk – ez az úgynevezett harmadik kép. Ez valójában nem létezik, csak a szemlélő tudatában képződik. A mozgóképi montázs is erre épít.

Miként a szövegben a szófajok, a képi szövegben különböző szerepű képek vannak. A zártrendszerű kép ábrázol, kifejez, a teljességet igyekszik megragadni. A nyílt rendszerű kép semleges, tájékoztató. Kiegészíti, motiválja a zártrendszerű képet. A képtípusok okszerű alkalmazása teszi lehetővé, hogy a képsorozat szövegszerűen olvasható legyen.

Képriport készülhet szó szoros értelmében riportként, szinte az arisztotelészi drámai hármas egység – hely, idő, cselekmény – szerint, ez a direkt, szinkronikus vagy elsődleges – a priori – riport. Legtöbbször egy kibocsátóhoz – fotóriporterhez – kötődik. Az utólagos – a posteriori – riport esetleg több riport munkájából vagy archívumok, ügynökségek begyűjtött anyagából építkezik egy koncepció bemutatására.

A képsor a riport – a publikált forma – alapja. A képsorokat szinte tetszés szerint csoportosíthatjuk. A munka megszervezéséhez valamilyen irányt kell szabnunk gondolkodásunknak. Valamilyen nyomon el kell indulnunk, hogy valahonnan valahova eljussunk. Ez a csoportosítás is természetesen önkényes, de ennek ellenére eddig működőképes rendszernek bizonyult.

Bármely tipológiát alkalmazzuk, az nem jelenti azt, hogy később, a feldolgozás során ne szabhatnánk más rendet az elkészült képeinknek. Azt azonban mindenképpen jelenti, hogy a fotografálás során valamilyen szervezett, tervezett módon cselekedhetünk.

A kronologikus riport idősor mentén halad, illetve bármely más olyan cselekménysor mentén, amely szigorú idősorban történik. Tulajdonképpen ez maga a riport. Klasszikus a háziorvos vagy az utaspró egy napja, vagy ilyen lehet egy technológia is. A technológiai sor elején a disznó, végén a hurka van, sohasem fordítva.

A technológia fázisait egy fiktív időben is elhelyezhetjük. Lehet egy időben több disznóölés, bontás, kolbásztöltés, abálás, fotózhatjuk is, csak a végén kell egy kvázi időben – technológia szerint – elrendezni.

Az analitikus – elemző – riport egy helyzet, egy dolog kialakulásának elemeit, okait, fázisait rögzíti. Bemutat egy épületet, egy valamiért kiválasztott embert környezetével. Vagy végigvillamosozik egy vonalon végállomástól-végállomásig. Bemutatja egy államférfi életútját gazdag dokumentáció és aktuális anyagok elegyítésével.

Az objektív képsor történet, jelenség tárgyszerű leírása. Ennek válfaja a referenciális sorozat, amely valóban – vagy látszólag – manipuláció nélkül készül. Klasszikus példája éppen hogy a filmtörténetből ismert; Andy Warhol felállított egy kamerát az Empire State Building

előtt, és huszonnégy óráig elmozdítás nélkül forgatott. A legtöbb, egzotikus körülmények között készült magazinanyag is e csoporthoz köthető.

A pszichológikus képsor személyiséget, csoportot, emberi situációt elemez a fotóriport eszközeivel. Feltárja a kapcsolatrendszereiket, környezetük és tetteik összefüggését, jellegzetes cselekvésformáikat.

A retorikus sorozatnál a szóbeli közlendő képi megfogalmazása a feladat. Ilyen – a már említett – fotódokumentumból építő képsor, de ilyen a nyílt hirdetés célú vagy álcázott „pr” riport. Egyébként a reklámfotó feladata, hogy verbális üzenetet vizualizáljon.

A fiktív riport események visszaidézése vagy újrarásztatása, esetleg más szereplőkkel, modellel, eredeti vagy más helyszínen. Ilyen a fotó alapú képregény is.

A szubjektív képsor valamilyen jelenség személyes, művészi feldolgozása, esetleg az informálás kötelezettségének mellőzésével.

A tipografikus képsor elemeit a tipográfus elképzelése köti össze, formálja meg, mondhatni a formai megfelelésekre, tipográfusi leleményre hagyatkozva.

A sorozatra – amit tekintsünk a képsor megjelenési formájának – jellemző a feldolgozható téma, a megfelelő képszám. Minél nagyobb a rendelkezésre álló lapfelület, magasabb a képszám, több a tipográfiaiailag elkülöníthető elem – lead, cím, alcím, grafika, kiemelt szöveg –, annál változatosabb tördelési lehetőség nyílt.

Meghatározó fontosságú, különösen nagyobb terjedelmű közleménynél, a nyitó- és zárókép. A nyitókép feladata, hogy előlegezze az egész sorozat hangulatát, a zárókép valamilyen összegzést, adott esetben katarzist kínáljon. A képsor sorozattá szerkesztésénél más szempontokat is figyelembe kell venni. A kép alakja, állása, a képeken levő elemek méretrendje, az egymást követő képek tónusvilága, az összetartozó képek kölcsönviszonya, a zárt és nyílt képek elrendezése, a szereplők tekintetének, a képen ábrázolt mozgásoknak az iránya – mind-mind figyelembe veendő.

A sorozat építési rendje lehet lineáris, ciklikus – amikor visszatérő elemek tagolják a mondanivalót – vagy szimmetrikus, amikor, megjelölve a sorozat középponti elemét, attól építkezünk a sorozat eleje és vége irányában.

A sorozat sajátos megjelenési formája a képesszé. Alapja a weimari köztársaság képes sajtójában formálódott. Fejlődése csúcsát az ötvenes-hatvanas évek Amerikájában – megkülönböztetetten a Life-nál és a Look-nál, a Paris Match-nál Franciaországban – érte el. A nagy amerikai lapok bukásával a képesszé is eltűnni látszott, de néhány igényes képeslapban – igazán nincs sok – elő-előbukkan. A műfajra jellemző, hogy minden esszé saját, jól kitalált dramaturgiára épül. A sok, legalább nyolc oldalas közlemény fejezetekből, szintagnákból áll. Az elválasztást a képszerkesztés eszközeivel oldják meg. A képsort egy, az egész esszén végighúzódnó vízszintes tengelyre – a retorikus, elbeszélő tengelyre – építik. A retorikus tengelyen helyezkednek el – többnyire – a zárt rendszerű képek. A retorikus tengelyt metszik a szükséges helyen felvett függőleges, asszociációs tengelyek. A nyílt képek a zárt képekhez rendelve, az asszociációs tengelyen helyezkednek el. Ez természetesen séma, ilyen tisztán ritkán jelenik meg a képzet.

A kép és a szöveg nem feltétlenül tapad szorosan egymáshoz. A szöveg gyakran távolabbról figyeli a jelenséget, mint a fotográfus, és kiterjeszti, általánosítja az esszé értelmezhetőségét. Az elemző olvasást megkívánó magazinok megteremtették a maguk vizuálisan érzékeny közönségét. A televízió érzékelhetően átrendezte a fogyasztói érdeklődést. Biztató, hogy érdeklődés mutatkozik a magazinok iránt. Valószínű, hogy a tűnékeny képek egyfajta telítettséghez vezettek, s igény támadt a szemlélhető, visszaidézhető képre.

Egy tipológiai kísérlet

„A fotográfia már az első lépéstől, az osztályozástól kezdve megfoghatatlan... Vagy empirikusan tárgyszerűen (profi, amatőr), vagy retorikusan, hangulatkeltően (tájkép/tárgy, portré/akt), vagy esztétikai alapon (realizmus/pikturalizmus) szokták felosztani, de mindenképpen külsődleges, lényegét nem érintő szempontok szerint... Úgy tűnik, a Fotográfia osztályozhatatlan.” (R. Barthes: I. m.) A fotográfia, úgy tűnik, éppen ezért szinte kedvünk szerint osztályozható. Kölcsönözhetők a XIX. század művészettörténetének kategóriái: mint életkép, tájkép, csendkép, arckép, pillanatkép, lehet valóságelvű vagy avantgárd, fotogram, lehet festőies és tárgyias, lehet autonóm – dokumentalista vagy kreatív – avagy alkalmazott fotó. De lehet digitális kreáció, és ugyanakkor lehet camera obscura, lomofoto – ez egy tünnetően egyszerű gépecske –, esetleg kemigráfia: ez egy archaizáló fényképezési eljárás. Ez talán csak reakció a printlabor-filozófiára, talán több.

Ez mind igen érdekes gondolkísérlet – kivéve talán a XIX. századi képzőművészeti kategóriák alkalmazását a fotográfiára. Minthogy minden új vagy megújuló irányzatot elsősorban öndefiníciója határolja el minden másfajta fotográfiától, szerencsés, ha a tisztánlátás kedvéért minden állítás mellé tagadást, tagadás mellé állítást helyezünk, hogy érvényességét próbára tegyük.

A valóságelvű, az alkalmazott, a dokumentum és még sok meghatározással illethető fotográfia egy alkalmazási területével, a fotóriporttal foglalkozunk.

A fotóriport, a riportfotó az alkalmazott fotográfia egyik különös formája. Feladata az olvasónak, a befogadónak a világról alkotott képét a megbízó elképzelése szerint befolyásolni, módosítani. Ugyan sok formai hasonlóság fedezhető fel a szociofotó, az autonóm, a dokumentumfotó, valamint a riportfotó, a sajtófotó között, de az előbbi koncepciójában vélhetően a fotográfia által a világon óhajta rajtahagyni kéznyomát – az utóbbi koncepcióját fentebb megfogalmaztuk.

Azért a szociofotó is elbír egy elemző, kevésbé meghatott pillantást: „a társadalom dokumentálásaként értelmezett fényképezés a velejéig polgári magatartás eszköze lett, azért a magatartásért, melyben a buzgalom mellett megfér a türelem, a kíváncsiság mellett a közöny, azért a magatartásért, melyet humanizmusnak neveznek, s amely eközben a nyomornegyedeket találja a leglenyűgözőbb diszletnek” (S. Sontag i. m.).

A riportfotóhoz látványában hasonlatos az antropológiai fotográfia is. Koncepcióban, eljárásaiban ez a minél teljesebb, objektívebb dokumentációt tekinti céljának. Fontos, jellegzetes megnyilvánulási formája az „antropológiai totál”, olyan látvány, amin minden rajta van, minősítés, kiválasztás nélkül, s csak utólag, a teljes kutatási anyag (szöveg, mozgókép) összevetésével értelmezhető.

A fénykép és a fényképezés

Életünkben jelek mentén haladunk. Megtaláljuk az óvodában a gatyácskánkat, ha a jól ismert létra van belehímezve. Felismerjük, melyik villamos megy Albertfalvára, száma van.

Életünkben jelek mentén haladunk. Be akarunk kocsival fordulni egy utcába: közlekedési tábla – piktogram – mutatja, hogy lehet-e. Rutinszerűen kitesszük az irányjelzőt, sebességet váltunk, fordítjuk a kormányt, vagy nem. A cselekvéssorban csak a tábla – a jel – azonosítása nem rutinszerű. Ugyanez a tábla, ha gyalog vagyunk, teljesen érdektelen.

Amikor fényképet akarunk készíteni a fényképezés begyakorolható cselekvéseit, a gép kiszolgálását, az ábrázolni kívánt szituáció elemzését, a képi felület – a kompozíció – elrendezését készségszerűvé kell tennünk, hogy arra figyelhessünk, ami előttünk történik. Ez a rutin az, ami felszabadít, nyitottá tesz, megengedi, hogy kreativitásunkat a látvány képpé alakítására összpontosíthassuk. Ezt a teremtő pillanatot nem szabad az időállító tárcsa matatásával szétörni.

„Minor White szerint »alkotás közben képet keresve a fényképész lelke: úr... A fényképész önmagát vetíti bele mindenbe, amit lát, mindennel azonosul, hogy jobban megismerje

és megérezze: „... Cartier-Bresson Zen-buddhista íjászhoz hasonlítja magát: neki, magának kell céltáblává lennie ahhoz, hogy el tudja találni a célt” – „fényképezés előtt és utána kell gondolkodni – vallja, sosem közben” (S. Sontag: I. m.). A fényképezőgép: tükör memóriával, nem válogat. A fényképezőgép azt tudja közvetíteni, amit lát. A fényképezőgép nem hazudik, legfeljebb a fényképész.

„Először arra jöttem rá, hogy az, amit a Fénykép a végtelenségig örökké valóvá reprodukál, csak egyszeri. A Fénykép gépiesen megismétli azt, ami a valóságban sohasem ismétlődhet meg.” (R. Barthes: I. m.)

A fénykép nemverbális – szóban nem kifejezhető – jelhalmaz. A képen ábrázolt dolognak a konvencióknak megfelelő elemei: a tárgya, a kompozíció, a tónus leírhatók, de a kép teljes információ-tartalmát talán soha sem ismerhetjük meg. A kép aurája – „az aura definíciója: »valamely távolság egyszeri megjelenése, bármily közel is legyen a tárgy« nem más, mint a műalkotás kultuszértékének megfogalmazása, a tér-időbeli érzékelés kategóriáiban” (W. Benjamin: *A műalkotás, a technikai sokszorosíthatóság korszakában*), mint egy hagyma rétegei rejtik a megfajthatóságot. Meglelünk az Interneten egy keresett információt, amire szükségünk van, ám újabb linkek kapcsolódnak hozzá. Azokat megnyitva további információkat találunk – s újabb linkeket.

A fotográfia két kultúra ütközése: a fotográfusé és a megrendelőé. Az alkalmazott fényképész – legyen az fotóriporter, reklám- vagy műtermi fényképész – felismeri és elfogadja a fényképezett és a megrendelő kultúráját. Részben vagy teljesen alkalmazkodik hozzá. Az autonóm fotográfus megkísérélheti a maga kultúráját ütköztetni a befogadó kultúrájával. A befogadó vagy elfogadja, vagy nem a számára idegent, a fotográfus tudomásul veszi, vagy nem, hogy elszakad a befogadótól. Stratégiáját ennek megfelelően kell kialakítania.

A fényképező és a fényképezett

„– Hőn szeretett szerelmem, hagyd itt nekem a tükörképedet! Hadd legyen az enyém, hadd maradjon velem örökkön örökké! Giulietta – hökkent meg Erasmus –, hogy érted ezt? ... a tükörképemet? – Közben a tükörbe nézett, s ott látta magát Giuliettával, édes, szerelmes ölekezésben összefonódva. – Mondd, hogyan tarthatnád meg a tükörképemet – folytatta –, hiszen az velem tart mindenüvé: bárhol járok, ha tiszta víztükörbe, ha bármilyen fényes felületre pillantok, mindig elém ötlök.

– Még ezt is – mondta Giulietta –, még ezt a tükörből előderengő álomszerű mását a te eleven valódnak, még ezt is sajnálod tőlem?” (E. T. A. Hoffmann: *Egy szilveszteri éjszaka*)

... az emberek éppen a Fotográfia megjelenése előtt beszéltek a legtöbbet a Double –, a Doppelgänger (Doppelgänger: tükrözött, hallucinált alakmás) – jelenségről... Ez a zavar alapjában véve „tulajdonjogi” zavar. A jog a maga módján így tette fel a kérdést: kié a fénykép? Azé, akit fényképeznek, vagy a fényképészé... A fényképezőgép lenscséje előtt egyszerre vagyok az, akinek hiszem magam; akinek a fényképész hisz; és az, akit a fényképész művészelének bemutatására használ fel.” (R. Barthes: I. m.)

Az elkészült képmás sorsa nem különbözik annak számára, akiről a kép készült. A képmás és tárgyának felcserélhetősége, ennek vélt lehetősége kockázatnak tűnhet a lefényképezett számára. A tüntetések fényképezései nem a műkritika sajátos autodaféi, hanem a politikai ítéletmondás erőteljes megnyilvánulása. A népi mágia képmanipulációi – szurkálás, képszeillesztés – is hatalmat kívánnak gyakorolni az ábrázolt felett. Joggal áll ellen a fényképezésnek az, akit kiszemeltünk. Hát, hogy is ne! A fényképezési eljárás arra irányul, hogy ezt a kifejezett, vagy lefojtott ellenállást lebírjuk. Jogos az ellenállás? Igen. Végül is a lefényképezettet megérinti testi valójában egy fénysugár, azt mi összegyűjtjük, egy optikai-kémiai vagy elektronikus eljárással láthatóvá tesszük, mintegy magunkévá tesszük. Jogos hát az ellenállás? Jogos képmás-gyűjtő hadjáratunk elutasítása? Igen, jogos. Egy eszközünk van leküzdésére – az empátia. Együttérzés. Ritkán alkalmazhatunk mást is, az agressziót vagy a megvesztegetést. Igen, jogos az ellenállás, clismerjük, és mi mégis belül kívánunk kerülni a bűvös körön. Az

állat is érzékelteti velünk, hogy mi az a határ, amin ha belül kerülünk feltétlenül kiváltjuk agresszióját. Veszélyeztetve érzí magát. A kisegér is harap.

A képmást itt, természetesen, tágra értelmezzük. Mindenféle személyfényképezést értünk rajta. „Fényképezni annyit, mint birtokba venni a lefényképezett tárgyat. Azt jelenti, hogy bizonyos viszonyt létesítünk a világgal, s ez a viszony a tudás – következőképp a hatalom érzetét kelti.” (S. Sontag: I. m.)

A munkavégzést bontjuk fázisokra. Így: megfigyelés, problémafelvetés, elemzés, fényképezés.

Különböző taktikákat alkalmazhatunk munkánk elvégzése és az ellenállás lebírása érdekében. Taktikai lehetőség a meglesés, a meglepés, a szoktatás, a beavatás.

A meglesés – etikai kérdésességén túl – lelepleztetésünk esetén joggal váltja ki a meglesett akár szélsőséges reakcióig eljutó válaszlépését, de mindenképpen tiltakozását. Az ilyenfajta fényképezés – a papparazzi módszer – kétségtelenül része lett a napi fotográfiai gyakorlatnak. Amíg igény van rá, kenyeret ad, nehéz megítélni egy magasabb szakmai erkölcs nevében.

A meglepés célravezető módszer, de nemigen van mód a kép ismétlésére. Valószínű, hogy a lefényképezett elzárkózik a további kapcsolattól.

A szoktatás esetén jelezzük, hogy fényképezni kívánunk. A modellnek módja, joga van elutasítani, vagy hallgatólagosan tudomásul venni – ráutaló magatartást tanúsítva –, hogy fotográfálni fogjuk. A távolságot, ahonnan a fotóst fenyegetőnek érezheti, meghatározza a fotóriporter magatartása. Nyilvános helyen nem lehet mindenkinek bemutatkozni. Agresszív, gyors, túl célratoró viselkedés felébresztheti a fényképezett gyanakvásait. Célszerű lehet nyugodt mozgással időt adni, hogy felismerjenek, megszokjanak, eldöntsék viszonyukat a helyzethez. Ha sikerül felébresztenünk az együttműködési készséget egyesekben, ez átsugározhat a többiekre, befolyásolhatja magatartásukat.

A beavatás teszi lehetővé a legintimebb kapcsolat kiépítését a lefényképezettel. Biztosítja a tartós együttműködést. Ismertetjük – megérthető módon – munkánk célját; riport, kiállítás, dokumentálás. Mondjuk el, mit várunk tőle. Mutassuk be eszközeinket. Tekintsük partnereinknek.

Munkánk előkészítése: teremtsük meg a fényképezéshez alkalmas helyzetet. Amennyire lehet, tartózkodjunk a közvetlen utasítástól. Magatartásunkkal teremtsük meg a munkánkhoz kedvező légkört, szituációt. Egy példa: valakiről portrét akarunk készíteni. Kísérleljük meg elfoglalni az ablak előtti helyet. Mindenki törekszik háttal az ablaknak leülni, hogy zavartalanul megfigyelhesse partnerét. Készítsük, hogy a fénnel szemben – tehát fotográfálhatóan helyezkedjen el. Általában riport-szituációban óvatosan bánjunk az instrukcióval. Még az olyan egyszerű manipulációban is, mint a fent leírt. Mérjük fel partnerünk várható reakcióit. Ha ügyeskedésünk túl átlátszó, könnyen elveszíthetjük bizalmát. Természetesen eszközünk lehet – a kép érdekében – konform vagy nonkonform magatartás tanúsítása, adekvát, vagy inadekvát öltözet viselése. Ezzel is reakciót válthatunk ki.

Ha portrét készítünk, tartsunk folyamatosan kapcsolatot modellünkkel, beszéljünk. Ehhez természetesen az szükséges, hogy ugyanúgy felkészüljünk, mintha riportra mennénk. Könnyebb teszi a riportszerű portré készítését, még ha időigényes is, ha újságíróval együtt dolgozunk, mert minden érzékünkkel a fotográfálásra összpontosíthatunk.

Még egyszer: a vitatott rendezni – nem rendezni kérdésben legyen zsinórmértékünk az, hogy ne kényszerítsük számára idegen magatartásra azt, akit fényképezünk. „Mindenek előtt azoknál a fényképeknél lehangoló, ha kiderül a megrendeztettség, amelyek látszólag a szerelem vagy halál nagy pillanatait örökítik meg.” (S. Sontag: *A szenvedés képei*)

Legfeljebb kis gesztusokat tehetünk a kompozíció pontosítása érdekében. Egy íróasztal tapintatos átrendezése, ablak becsukása, függöny elhúzása, szék áthelyezése talán nem zavarja meg a szituációt. Elég manipulálás a megjelenésünk, mint erről már szó volt. Ettől a legrutinosabb közszereplő sem tudja függetleníteni magát.

Az objektív-választás, a tér kezelése, a megvilágítás elégséges eszköztár a kezünkben. A megfelelő objektív megválasztása a fényképezett személlyel, csoporttal való kapcsolatunkat is

meghatározza: teleobjektívvel fotografálva távolságtartóan megfigyelünk, széles látószögűvel fotografálva interakcióba kerülünk vele. Ez az eszköz természetesen, véleményünk érzékeltesére is alkalmas lehet.

Hogyan készül a riport?

A riportra való felkészülésünk legyen tudatos. Szánjunk rá időt, keressünk rá módot. A riport témájának vizuális értelmezése, és értelmezni csak azt tudjuk, amit valamilyen szinten magunk is értünk. Nem kerülhetünk munkánk során teljesen kiszolgáltatott helyzetbe. Ez alól egy kivétel van: ha a riport során – taktikai okokból – a helyzetbe való bevezettetésünket tartjuk a kapcsolatteremtés legcélravezetőbb eszközének.

A közösséget a kultikus tevékenységek sora veszi körül. Míg a külső köröket, mozgásokat, a nem rituális technológiákat, általában a kevésbé személyes tevékenységeket könnyebb felfejteni, minél beljebb haladunk a személyiség belső szentélye felé, annál inkább ütközünk leküzdhetetlennek tűnő ellenállásba. Józanul fel kell mérnünk, meddig szabad erőltetni a betörést a privacy területére, és honnan vezethetjük el végképp a munkánkhoz szükséges bizalmat. Kockázatos a hitelet vagy a családi élet zártabb köre. A vendéglátó alkalmak általában nem tartoznak ide. A távolság, ahonnan az eseményeket meg lehet figyelni, szakrálisan, kulturálisan vagy egyéb módon meghatározott.

A fényképezés folyamatát gondoljuk végig. Először készítsünk – különösen eseményeken – biztonsági feldolgozást. Nagytotál, kistotál, közeliak – ez biztosítja a minimálisan szükséges képanyagokat. Innen tehetjük összetettebbé a feladatmegoldást: preferált és diszpreferált referencia-csoportok lefényképezése, karakteres fejek keresése a fenti szempontok alapján, a használt szimbólumok dokumentálása. Elvárt a megbízónk igénye szerinti látvány biztosítása. Ha egy bármekkora csoportot – különösen felső gépállásból – teleobjektívvel fotografálunk, azt érzékeltethetjük, hogy betöltik az egész teret. Ha ugyanonnan széles-látószögűvel, úgy tudjuk érzékeltetni, hogy a rendelkezésre álló térnek csak egy részét foglalják el. Soha se feledjük el feladatunk kettős természetét: dokumentálni és hatást kelteni.

Feldolgozó jellegű képsornál, akár csak munkahipotézisként, valamilyen előre kimunkált – vagy akár a helyszínen kialakított – gondolat sor mentén haladjunk. Építhetünk technológia vagy idősor szerint, térbeli közelítéssel, bárhog, ha ez a hipotetikus rend végigvisz a megörökíteni szánt téma teljes kiterjedtségén. Technológia fényképezésekor ne feledkezzünk meg a gyártási folyamatokon túl a dolgozók életmódját, akkulturációs szintjét megfigyelni. Ismereteik, magatartásuk és a végzett munka követelményrendszere között sokszor érdekes meg nem felelés, feszültség fedezhető fel.

A helyszínen – vagy előbb – kiöltött szerkezet természetesen a feldolgozáskor nem kötelez semmire. Bármilyen más konstrukciót összeépíthetünk utólag, ha van miből. Az elvi szerkezet egyfajta számarvezetőként vezet végig a munkavégzés során.

Fotografáláskor gondoljunk arra – különösen, ha terjedelmesebb közleményre van megbízásunk, elképzelésünk –, hogy a képeket valamilyen szerkezetben el kell majd helyezni. Ügyeljünk, hogy egymással vonatkozásba hozható képi struktúrákat fényképezzünk. Képsort akkor lehet szerkeszteni, ha a képanyag arra alkalmas.

Az általunk készített képek túlnyomó része olyan médiumban jelenik meg, mely nem teszi lehetővé a befogadó számára a bonyolult képstruktúrák olvasását. Gondolkodjunk megbízónk befogadóképességében. Ne feledkezzünk meg arról, hogy a korszerű tömegsajtó kemény „patternek”, előírások mentén készül.

Csináljunk fényképet

Ha néhány alapelemmel a készség szintjén banni tudunk, jól elláthatjuk feladatunkat. Ügyesen használt diagonálok hangsúlyozzák a képszerkezetet, a perspektívát, rávezetnek a fontos képrészre. Az aranymetszés – horizontálisan, vertikálisan – jól kijelöli a kép hangsúlyos pontját. Ha a mozgás vagy a tekintet a képen az aranymetszés szerint az 5 : 3 arányú

megosztás – a kisebb rész úgy aránylik a nagyobb részhez, mint a nagyobb az egészhez – rövidebb oldala felé irányul, akkor dinamikusabb, ha a hosszabb felé, akkor statikusabb lesz a kompozíció. A középpontos – centrikus – kompozíció túlhangsúlyozza a képmező geometriai középpontjába állított motívumot. Ha valóban az a kép legfontosabb motívuma, vagy egyértelműen érzékeltetni akarjuk az intim kapcsolatot a kép tárgya és szemlélője között, akkor indokolt ez a rend. Ha a fotografált egy ember, és még bele is néz az objektívbe, jelzi, hogy a fotografált elfogadja a fényképezést, tudatosan és egészen. Ez szuggesztív hatást kelt.

Fontos a mélységélesség tudatos használata. Ha csökkentjük, hangsúlyozottan fotográfiai eszközzel hangsúlyozunk valamit a képen Ha növeljük a mélységélességet, a képi szerkezetet hangsúlyozzuk.

Nagy téri mélységű képen – különösen, ha hosszú gyújtótávolságú objektívvel nyitott rekeszszel készül – különös kijelölő szerepe van annak, hogy hova helyezzük az abszolút élességet. A teleobjektívvel készült, nagy felületet befogó – totál – képen erősen lerekesztett objektívvel téri mélység nélküli, gobelin-szerű felületet állíthatunk elő.

Itt talán helyes az élesség-életlenség problémájáról szólnunk. Tekintsünk el most a hordozóanyag kérdésétől. A fényképen beállításos, berázásos és bemozdulásos életlenségről beszélhetünk. A beállításosra kár szót vesztegetni. Ha csak nem egyedülállóan fontos dokumentum, ez bizony selejt. A berázásos életlenség – általában hosszú expozíciónál fordul elő – alkalmas a fotografus zaklatott lelkiállapotának, az alkalmatlan körülményeknek érzékeltetésére. A bemozdulásos életlenséget tudatosan, a kép érdekében is, előidézhetjük. Kínálkozik a mozgás ábrázolására néhány megoldás. Az igen rövid expozíció „megfagyasztja” a jelenetet. Ez lehetővé teszi a szereplők pontos megfigyelését. Viszont sokszor groteszk hatást kelt. Ha a gyorsan mozgó tárgyat követjük a fényképezőgéppel, a háttér erőteljes mozgásérzést keltően „elhúzott”, életlen lesz, míg a mozgó tárgy felismerhető. Amennyiben a háttér éles, és a tárgy mozdul el, a tárgy felismerhetetlen, a látvány viszont sértetlen marad. Ez a szokásos megoldás a gyorsan folyó víz érzékeltetésére. Ha a fényképezőgép halad, úgy a különböző távolságban lévő tárgyak – eltérő szögsebességük következtében – más mértékben mozdulnak be.

A horizont vonalának magasabbra helyezése – különösen széles látószögű objektívvel – a nagy előtér révén felerősíti a térhatást. Legyen gondunk az előtér célszerű kihasználására. A képet a távlati rövidülést érzékeltető elemek – utcaszegély, villanydrót stb. – bekomponálásával tehetjük hatásossá.

Fontos, különösen közlésre szánt fényképen, hogy a fény-árnyék megoszlása a rendelkezésünkre álló nyomdatechnika lehetőségének figyelembevételével történjen. Ez pedig 1–40, legjobb esetben 1–60 tónusarányú.

A képen levő elemek száma, élessége, fő témához való viszonya teszi lehetővé, vagy akadályozza meg a kép okszerű olvasását. Ahogy a gyors appercepcióra szánt hírfotó, úgy a hasonló befogadói attitűdre számot tartó fotóposzter, a címlap sem tűri a részletező előadást, a parazita vagy életlen, befogadót bizonytalanságban hagyó elemeket. Csak a kiállítási kép, a könyv- vagy folyóirat-illusztráció, esetleg más hasonló médium – miután más az olvasási szokás – teszi lehetővé összetett képstruktúra alkalmazását.

A kép végső formájának kialakításában az utólagos vágás – eltekintve a digitális fényképezés méret-problémáitól – jó eszköz. Ne tartózkodjunk a közlésre szánt kép optimalizálásától. Ugyan alkotóként szabhatunk magunknak áthághatatlanul tartott feltételeket, de a sajtóban, az ilyen *jellegű*, a magán-mitológiánk építésére szolgáló megfontolásoknak, ha ezek az optimális képalak megformálását gátolják, nincs helyük.

Élőlények megvágásánál ügyeljünk, hogy a vágás ne keltsen csonkításérzetet. Ne „vágjunk” izületben, végtagot hosszában. A fej – akár erős – megvágása másik ügy. Sokszor segítheti szuggesztív portré megformálását.

Egy kis mágia

Határozzuk el, hogy mindent lefényképezünk, amit meglátunk, észreveszünk, és fontosnak tűnik. Mindig a helyzet befolyása alatt működünk. Ne hagyjuk, hogy – legalább is fényképezés közben – csak a hideg ráció vezessen. Ahogy Cartier-Bresson a Zen-íjással példálódzott, működünk a helyzet befolyása alatt. Mérlegelni, megfontolni van módunk a munka előtt és után – közben nemigen. Ha egy fontosnak tartott pillanatot kihagyunk, bénítóan fog hatni az egész munkálkodásunkra. Valamit elmulasztottunk. Van valamilyen mágikus manualitás, ami túllendít a szellemi holtponatokon. Ez a gép elsütése. Lehet, hogy a legfontosabb képünket készítjük el, lehet, hogy magunk sem vesszük észre, amikor kidobjuk azt. De ott és akkor le kell exponálni. A fényképezés, mint már említettük, eszközeiben a legtriviálisabb tárgyalgó tevékenység. Mondják az ügyetlen emberek képzőművészetének. Nem kerül hozzá a gondolat másik fele – éppen azért a legspekulatívabb képalgó tevékenység, mert triviális eszközökkel kényszeríti az alkotót, a fényképész intenzív intellektussal működni.

A „barlanglakás” mint elbeszél hely

Legutóbbi munkánkban kísérletet tettünk egy, az általunk évek óta kutatott magyar cigány közösség kapcsán kiobbant „konfliktus” értelmezésére (Horváth 2004). Az interpretációhoz olyan fogalmakat választottunk (barlanglakás, éhség, szegény), amelyek egyrészt meghatározóak akkor, amikor a kívülállók beszélni kezdenek egy barlanglakásban élő cigány csoportról, ugyanakkor központi jelentőségűek a Gömbalján (az általunk kutatott településen) barlanglakásban élő magyar cigány közösségek számára is, saját identitásuk felépítésekor. Kiindulva abból az alapvető állításból, amely szerint „a kulturális gyakorlat során létrejött fogalmi rendszerek bizonyos területeken eltérők, ez hatással van az egyes fogalmak jelentésére, és megnehezíti a kultúrközi megértést” (Wilhelm 2003:59), feladatunknak azt tekintettük, hogy megírjuk a szavak értésének, nem-értésének és máshogy-értésének történetét. Vagyis egy olyan speciális *értelmező szótárt* akartunk létrehozni, amelyben az egyes jelentések által felépített önálló világokon és világnézeteiken keresztül a fogalmak poliszémikusságára terelődik a hangsúly. „Értelmező szótárunkban” Koselleck társadalomtörténeti fogalomértelmezésének módszerét mintának tekintve, azt némileg saját tárgyunkhoz alkalmazva létrehoztuk a kulcsszimbólumok kulturális antropológiai szemantikáját. Eszerint „vannak a közgondolkodásnak olyan szavai, amelyek azzal tűnnek ki, hogy nagy a szemantikai telítettségük: jelentésük összetett, többféle tartalom hordozói (érzelmek, értékek, akaratok csomópontjai), értelmezések és viták tárgyai, vagyis olyan szavak, amelyekben egy korszak, illetve metszete és csoportja elgondolja önmagát. Nevezik ezeket kulcsszimbólumoknak is” (Szabó 1997:85). A kulcsszimbólumok kibontása nem afféle „szófejtő” művelet, amely kizárólag a szavakban megjelenő ideologikus tartalmak bemutatására korlátozódott, hanem egy tágabb értelemben vett kommunikációfogalommal dolgozva – amely egyszerű tettek, események, cselekedetek, illetve ezek különböző helyzetekben megjelenő interpretációinak sora – a diskurzusok csomópontjainak kifejtését jelentette. A történettudományi módszert annyiban alakítottuk át, amennyiben nem nagy történeti folyamatok kulcsfogalmait próbáltuk megragadni, hanem egy mikrotörténetet felépítő alapvető szavak jelentéseit kíséreltük meg különböző szempontokból értelmezni.¹ Olyan fogalmakat választottunk tehát, amelyek számos diskurzusban jelen voltak, ugyanakkor a különböző beszélők számára tökéletesen mást jelentettek. Úgy gondoltuk, hogy ezek a „szavak”, amelyek egyszerre hordoznak gondolkodási módot, megismerési szituációt, cselekvési lehetőséget stb. lehetnek értelmezésünk szervező elemei. Értelmezésünk egyik ilyen kulcsfogalma a „barlanglakás” volt.

A barlanglakásokról szóló leírások, a benne lakók és az azokat kívülről szemlélők ítéletei nagymértékben különböznek egymástól, és ezek szorosan összekapcsolódnak a cigánysággal (cigányságukkal) kapcsolatos eltérő nézeteikkel is, vagyis a megítélés nagyban függ az adott helyzet ideológiai alapjától. Mind a cigányok, mind a nem cigányok reprezentációjának óriási jelentősége van a területiális rendszer szerkezetének szempontjából (Piasere 2000:457).

Míg a barlanglakás a kívülállóknak elsősorban egy meghökkentő jelenség a sok között, addig a gömbaljai magyaroknak ezek a pinceházak a saját őseikhez és saját múltjukhoz való

¹ Az antropológus a „jelentéseket” úgy közelíti meg „hogy csip-csup ügyekkel köt egyre behatóbb ismeretséget. Ugyanazokkal a nagybetűs realitásokkal: Hatalom, Változás, Elnyomás, Munka, Szenvédély, Tekintély, Szépség, Érorszak, Szeretet, Presztízs kerül szembe, amelyekkel mások – történészek, közgazdászok, a politikatudomány művelői és a szociológusok – baljósabb formában találkoznak; csak hogy ő eléggé isten háta mögötti kontextusban kerül szembe velük. (...) Az ilyen otthonos környezetben otthonos formát öltenek ezek a szinte emberfeletti állandók” (Geertz 2001:214–215).

viszony speciális „emlékhelyei”,² a cigányok számára pedig ezek a mindennapi élet terci. Ennek megfelelően az egyes diskurzusokban a barlanglakás más és más jelentéseket hordoz, más és más terekkel kapcsolódik össze.³

A barlanglakások a média diskurzusában

*Környezetőr videózza
a lyugtatott homokot...*

Bódis Kriszta

Gömbalja az elmúlt években valóságos médiasztrárrá lépett elő a barlanglakások nyomán, hiszen úgy tűnik, a szlogen: „barlangban lakni a huszonegyedik század küszöbén”, mindenkinél felkelti az érdeklődését. Észre kell vennünk azonban, hogy ezek a riportok – a „hegyek mélyén élve eltemetve”, illetve a „kőbevált reménytelenség” típusú paneljeikkel – nem egy teljesen újfajta beszédmód létrehozói, hanem egy hagyomány, a „korszerű televíziózás” nyelvén folytatódó továbbélési (vö. Puente 1989:41). Ezt a hagyományt egyrészt a cigányokról szóló irodalom egyik típusa hozta létre (erről lásd például Incze 1999:25–27, Havas 1999:21–44), másrészt pedig az a „barlanglakás irodalom”, amely e lakások néprajzi felfedezésével, a huszadik század elején indul,⁴ abban az időben, amikor még ezeket „barlanglakásokat jó magyar

² A falu magyar lakói számára ez a barlanglakás-történet a múltnak a jelenre irányuló alkalmazása által áll össze egy egységes képpé. Az ő történetüket az a meggyőződés vezérli, hogy a cigányok már meghaladott életkörülmények között élnek, és ez egy olyan ideológiával kapcsolódik össze, amely szerint „nehéz körülmények között is lehetett normálisan és tisztán élni”. Vagyis, hogy annak idején, amikor a szegény magyar parasztok („a mi őseink”) kiválták ezeket a lakásokat, és rendben tartották őket, valami olyat valósítottak meg, amire a cigányok, akik „csak elfoglalták” ezeket, úgy tűnik képtelenek. Így magukat olyan „ősök utódaiként” határozhatják meg, akik a nehéz körülmények áldozataiként „mégis ember módjára tudtak élni”, a cigányokat pedig saját sorsuk okozójának tarthatják. Ez a szemléletmód lehetővé teszi számukra, hogy egy olyan ponton, ami elvileg akár össze is köthetné őket, mégis elhatárolódjanak a cigányoktól, illetve, hogy egy olyan képet őrizzenek falujuk múltjáról, amely számukra is követhető értékeket képvisel. Készítettek például egy játékfilmet, amely némileg idealisztikusan a barlanglakó parasztember mindennapi életét mutatja be.

³ A gömbaljai cigányok egészen más kontextusban beszélnek saját terükről, mint teszik azt a média képviselői. Náluk a sajtóban és az adománygyűjtők közegeiben annyira megszokott a „társadalomra” vagy a „rendszerállás utáni Magyarországra” való hivatkozás, szinte egyáltalán nem használatos. Ez a „társadalom” mint közösség az ő diskurzusukban nem létezik; a teret, amelyben barlanglakásaikat elhelyezik, számukra Gömbalja és a környező települések jelentik. Számos olyan beszélgetés születik viszont, főleg a nem gömbaljai rokonokkal, amelyekben Gömbalja az ideális cigányközösség helyeként tűnik föl. Ahol – szemben a környező más falvakkal – nincs éhezés, nincs verekedés, és a gádzók is egész elviselhetőek, hiszen még ők is tudják, hogy „a gömbaljai cigányok, azok rendes cigányok”. A Gömbaljáról való beszédben a viszonyítási pontot legtöbbször más falvak cigány közösségei, a velük kapcsolatban élő elképzelések jelentik. Amikor egy cigány ítéletet alkot egy másik faluról, azt kizárólag az ottani cigányok természete alapján teszi, a falusi magyarok tulajdonságait nem vonja be az ítéletalkotás kritériumai közé, vagyis a cigányok nem különböztetik meg a sályi, bogácsi, gömbaljai magyarokat, a cigányokat viszont annál inkább. A cigányok egy másik falut, általában az ott élő dominánsnak tekintett nagycsalád állítólagos természete alapján ítélik meg, a nekik tulajdonított sajátos tulajdonságok határozzák meg szemükben az adott település morális jellegét. Jóval kevesebbszer „találja magát” egy gömbaljai cigány olyan beszélgetésben, ahol falujából a barlanglakás „nyomorát” kell kiemelnie. A gömbaljai cigányok jól ismerik azt a diskurzust, amelyben otthonuk, a „pinceház”, a nyomor szimbólumát jelenti, ugyanis gyakran tekinthetik meg magukat „embertelen állapotok között” a televízióban. Ahogy említettük, közülük sokan nyilatkoztak már a tévének, különböző újságoknak vagy a rádióknak, és hamar megtalálják a helyüket ebben a diskurzusban is. A cigányok közötti diskurzusokat azonban inkább az elsőnek említett szituációk uralják, amelyekben Gömbalja, ellentétben más falvakkal, a jó cigányélet otthonaként jelenik meg. Ennek megfelelően, a gömbaljai cigányok nem szívesen hagyják el falujukat, még „idegenben” élő rokonaikat is elég ritkán, és akkor is csak rövidebb időre látogatják meg, hogy aztán otthon annál hosszabban mesélhessenek az ottani „idegen” cigányok különös, néha „elborzasztó” viselkedéséről. A rokonlátogatásoknak elmaradhatatlan részei ezek a beszélgetések, amelyeknek a konklúziója mindig ugyanaz: „nem bírnák én már ott élni, feszít csak azt vártam, mikor jöhessen már haza”. Ahhoz, hogy egy cigány otthon legyen Gömbalján, meg kell, hogy legyen a helye valahol a rokonsági rendszerben. Rokonság és a lakhely egymástól nem elválasztható dolgok. A gömbaljai cigányoknak falujuk az a hely, ahol a rokonsággal kapcsolatos ideológiák, az összetartás és egymás megsegítése, többé-kevésbé megvalósulnak. A gömbaljai cigányok, amikor falujukról beszélnek, az egyben a rokonságról való beszéd is... (Ézen jegyzet alapjául Kovai Cecília egy kézírata szolgált.)

⁴ „Hermann Ottó, Gorgey Sándor miskolczi törvényszéki bíró figyelemztetésére és Dr. Tarnay Gyula Borsod megye alispánja intézkedésétől támogatva, nunt már előbb a Bükk hevesi részében, most a borsodibani a barlanglakásoknak egész rendszerét fedezte föl.” (Természettudományi Közöny 1901:54) Hermann egyikéket ezekről az útjairól semmit sem publikált, kézíratos naplóiban (amiket a Néprajzi Múzeum őriz) viszont találhatunk rajzokat és feljegyzéseket a barlanglakásokról.

nép lakja” (Természettudományi Közöny 1901:54).⁵ Ugyanakkor, bár a barlanglakásban való életet tematizáló riportok diskurzusa az említett hagyományokra épül, mégis a „hordozó” és a műfaj sajátosságainak megfelelő új jelentéseket hoz létre.

A televízió és az újságok riportjaiban „a hír kivételes esemény, valami, ami fenyeget, hasznot hoz, felháborít, izgató, megdöbbentő, esetleg megbotránkoztató” (Hannerz 1997:90). Esemény nélkül tehát nincs riport, esetünkben pedig az esemény maga a barlanglakás, vagy pontosabban a barlanglakásban való élet lesz. De az eseménynek ráadásul különlegesnek is kell lenni: „Az újságírók nagyjából arra kíváncsiak, ami különleges, ami az ő számukra különleges.” (Bourdieu 2001:21) Ugyanakkor, ami másoknak megszokott, az nekik lehet rendkívüli. Az újságíró a pinceházakat mint „különleges eseményt” akarja megmutatni, a barlanglakásban élők számára azonban a barlanglakásban élés egyáltalán nem olyan különös és rendkívüli esemény.⁶ A riport feladata tehát: „rendkívülivé tenni a rendes kerékvágást; úgy szólni a hétköznapirol, hogy az emberek lássák, azok valójában mennyire nem hétköznapiak” (uo.).⁷

A televízió ráadásul kettős értelemben is dramatizál: „színpadra visz, képekkel formál egy eseményt, és eltúlozza annak jelentőségét, súlyát, drámai jellegét, tragikumát” (uo.). A „gömbaljai eseménytel”, a barlanglakásban való étellel kapcsolatban a média diskurzusa a nyomor részletes, gyakran költői (egyszerre impresszionisztikus és naturalisztikus) megfestésén túl, általában olyan értéktételeket is megfogalmaznak, amelyek egyrészt a barlanglakásokban élők cigány voltához is kapcsolódik,⁸ másrészt alkalmat nyújt a befogadónak, hogy túllépve az első („ilyen is van?!”) rácsodálkozáson, megtalálja saját pozícióját a bemutatott emberekkel és

⁵ A „barlanglakás irodalom” a pinceházak néprajzi felfedezésével, a huszadik század elején születik meg (vö. Bátky 1906:216–217). Ebből az irodalomból információt kapunk a barlanglakások és a barlanglakók történetéről. Megtudjuk például, hogy (bár pontos adataink nincsenek, hiszen a különféle térképeken a barlanglakásokat nem tüntetik fel) „legfeljebb kétszáz évre lehet tenni kérésüket” (Bakó 1977:49). Gömbaljáról az első olyan beltéri térkép, amelyen a barlanglakások jelöltek, 1862-ből való, és 82 ilyen lakást számolhatunk meg rajta. 1937-ben – a felmérések szerint – a falu lakóinak 37,2%-a, azaz 820 ember él 172 barlanglakásban (Szabó 1937:85), az 1971-es kérdőíves kutatás pedig 68 emberrel számol be 27 barlangban (Bakó 1977:19). A néprajzi szövegek „a kő a népi építészetben” szemléletmódnak megfelelően alapos részletezéssel írják le az alkalmazott kőművek technikáit, és mutatják be a barlanglakás típusokat (vö. Bakó 1977, Goda é.n., Nagy 1982:86, Viga 1985:42–43), arról viszont, hogy a különböző korokban hogyan éltek itt az emberek valójában, nagyon kevés információval szolgálnak. Viga Gyula (1985:43) szerint a gömbaljai „barlanglakások zömét a gazda maga készítette, ám még századunk első évtizedeiben is voltak olyanok, akik erre a tevékenységre specializálódtak. A hagyomány szerint nyolc-tíz ember foglalkozott a faluban ezzel a munkával, akik a szomszédos falvakban vágtak pincéket és barlanglakásokat”. Abban az időben, amikor ő kutatását végezte már csak egy ember foglalkozott pincefaragással: „egy 4 × 4 méteres pinceház 3 hónap alatt készül el (ára 16 ezer forint)” (uo.). Bakó Ferenc (1977:20) állítja szerint: „régén a barlanglakásban nemcsak szegények, hanem borosgazdák is laktak. (...) Az Eger völgyétől nyugatra eső terület jelenségeitől eltérően Gömbalján nemcsak a legszegényebb réteg lakott pinceházakban”. 1937-ben azonban Szabó Zoltán (1937:90) már a „barlanglakások kiáltó és ordító nyomoráról” számol be, és az 1971-es állapotról Bakó (1977:49) a következőket írja: „Helyszíni kutatásaink során a barlanglakásokban szinte kizárólag csak a falusi társadalom legalsóbb rétegéhez tartozó egyedeket vagy családokat találtunk”. A lakosság tehát szinte teljesen kicserélődött: az elmúlt évtizedekben ugyanis a magyarok kiköltözésével egy homogén cigány közösség került a barlanglakásokba: „A második világháború után a népi demokratikus államigazgatás különféle kölcsönökkel, kedvezményekkel lehetővé tette a barlanglakások nagy részének felszámolását. A régi lakók helyére azonban több faluban újak települtek be, és itt kell szólnunk a cigányság szerepéről...” (Bakó 1977:48)

⁶ Az antropológus viszonya a „hétköznapihoz és különöshöz” ettől tökéletesen eltér, eljárásai ezekkel a kategóriákkal kapcsolatban teljesen mások, hiszen ő – ahogy Geertz (2001:206–207) az antropológiai megismerés lehetőségeit talán tölcseölve, de természetének egyik leglényegesebb vonását kiemelve mondja – „a hétköznapi olyan helyeken véve szemügyre, ahol szokatlan formákat ölt (...)”, nem az emberi viselkedés önkényes voltát teszi feltűnővé (...), hanem azt mutatja meg, hogy mennyire változatos az ilyen dolgok jelentése attól függően, hogy milyen életminta járja át őket. Egy nép kultúrájának megértése azt jelenti, hogy azt a népet anélkül tartjuk normálisnak, hogy sajátosságait lefokozzunk. (...) Ez az eljárás hozzájárulhat a népi élet: saját köznapi világuk keretei közé helyezve megszűnik viselkedésük átláthatatlansága”.

⁷ „Egy monoton és szürke külváros hétköznapi arca senkit sem foglalkoztat, senkit sem érdekel, legkevésbé az újságírókat. De még ha érdekelné is őket, hogy mi is történik igazából a külvárosokban és tényleg meg akarnák azt mutatni, akkor minden bizonyosnál végtelenül nehéz feladat várna rájuk...” (Bourdieu 2001:22)

⁸ A tudósításokba természetesen ennek megfelelően belekerülnek a cigányábrázolások sztereotip fordulatai. Ezeket az ábrázolásokat Rutherford három típusba sorolja: „Az esetek többségében két ábrázolási mód valamelyike érvényesül velük kapcsolatban. Vagy olyan embereknek látatják őket (...), akik a „piszkos”, „rendezetlen”, „iskolázatlan”, „meggondolatlan”, „lusta” stb. jelzőkkel írhatók le. Vagy – a másik jellemző esetben – mint büszke, szenvedélyes, szabad lelkek...”. A legutóbbi néhány évben a kép a korábbiakhoz képest újabb dimenzióval bővült, mely még bonyolultabbá tette a dolgot, ez pedig a románok az áldozat – a rasszista támadások, a rendőri erőszak vagy a nem romák általi módszeres intézményekbe záras áldozata – szerepében való ábrázolása.” (Rutherford 1999:108)

élethelyzetekkel kapcsolatban.⁹ Ez a pozíció lehet döntően *sajnálkozó*, abban az esetben, ha a gyerekekre hivatkoznak a riportok, mondván: „ezeknek a csöppsegeknek csak annyi a bűnük, hogy rossz helyre (ezekbe a pinceházakba) születtek”, de lehet *megbotránkozó* is, amennyiben a riport azt hangsúlyozza, hogy „a cigányoknak így is jó, ők nem tesznek magukért semmit, csak a segítséget várják”; ugyanakkor felkelthetik a *felelősség* érzését is, amikor azt emelik ki, hogy ezek az emberek „magukon nem tudnak segíteni, tehát nekünk kell tenni valamit”.

Az általában ezeken a domináns hangokon és pozíciókban létrejövő diskurzusoknak aztán meglesznek a barlanglakáshoz szorosan kapcsolódó domináns témái is. Így a barlanglakásban való élet rendszerint az idő fogalma és a hozzá kapcsolódó metaforák (például fejlődés, haladás) kapcsán tematizálódik, és az „elmaradottság” szimbóluma lesz. Ezekben a riportokban Gömbalja a maga barlanglakásaival nem egyéb, mint a fejlődő világ egy elfelejtett, otthagyott szeglete:

„Tegnap óta sok szó csik egy Gömbalja nevű, kicsi, Borsod megyei faluról, ahol egészen elképesztő módon emberek laknak barlanglakásokban. Ne szépsítsük: barlangokban. Mindez a lézeres gyógyítás, a holdutazások, az információs szupersztrádák világában, másodperccel az ezredforduló előtt, Magyarországon.”

Miközben tehát a „világ halad előre”, Gömbalja „megáll”. A falu ebben a kontextusban az állandóság, a mozdulatlanság világa, amelynek monoton életét semmi (még egy különösképp megrendítő és nagyhatású tudósítás vagy egy nagyszabású „krumpliárverés”) sem mozditja ki mindennapos rutinjaiból. Az idő itt, úgy tűnik, véglegesen megállt, és ez a „lecövekelt idő” lesz az, ami megteremtí az itt élő emberek reménytelenül zárt és kilátástalanul mozdulatlan terét:

„Gömbalján, ebben a Heves megyei (sic!) faluban, az ezredforduló Magyarországon, emberek élnek barlanglakásokban. Néha egy frás, egy nagyhatású képriport, egy akadozó szavú tudósítás említi ezt a nehezen megemészthető tényt, ám úgy tűnik, az ezek nyomán felhabzó döbbenet később aztán rendre elhal. Merthogy alig változik valami arrafelé: a gömbaljai barlanglakók pontosan annyian vannak, mint mondjuk a rendszerváltozás környékén. Nem lettek tehetősebbek, nem lettek tisztábbak, úgy tűnik az ő életükben nem változott az égvilágon semmi (...) Tudjuk azt is, hogy az árverésről szóló hírek hamar elkopnak, és biztosak vagyunk abban is, hogy bár holnap vagy holnapután lesz mit enni Gömbalján, talán a gyerekzsúvój is élénkebb lesz egy kicsit, ám egy hét múlva ismét csend lesz a barlangokban, a maszatos gyerekek elhallgatnak, akárcsak a megtört tekintetű öreg cigányemberek, akik még évek múlva is ott ülnek a mállo fotelokban.” (Trencsényi 2000:3)

De az idő nem állt mindig Gömbalján sem! A „gyorsan fejlődő világ” és „elmaradott Gömbalja”, illetve „változékony világ (amely néha a perifériára pillant)” és „mozdulatlan falu (ahol külső hatásra nagynéha pillanatokra megmozdul az élet)” opozíciók mellett megjelenik egy harmadik típusú ellentét is, amelyben egy „dinamikus pinceház-história” áll szemben egy „statikus barlanglakás történettel”.¹⁰ Az ellentét ebben az esetben a hajdan a pincelakásokat megalkotó, a kilátástalan szegénységében is a maga jobb sorsáért tenni akaró, a nehéz körülmények között is tisztességesen és szorgalmasan élő „leleményes” magyar parasztok,¹¹ illetve az elhagyott barlanglakásokat elfoglaló, ma bennük lakó, a saját sorsukon akarat és szorgalom

⁹ Hannerz (1997:99) két típusba sorolja az ilyen tudósításokkal kiváltható attitűdöket: „I ha bármilyen híre, ami fenyeget, hasznosít, hoz, felháborít, felvilágosít, kellemesen izgató vagy szórakoztató, akkor a tudósító választgat a felíratás és a felháborítás között.”

¹⁰ Érdekes megfigyelni, hogy míg a cigányokkal összefüggésben a riportok egy típusa inkább a „barlanglakás” kifejezést, illetve gyakran a „barlang”, „tufabarlang”, sőt az „odú” megnevezést használja, addig a hajdani parasztok kapcsán szívesebben beszélnek „pinceházakról”. Ehhez kapcsolódóan, míg a cigányok „meghúzzák magukat”, addig a parasztok „égre nyíló türeget vésnek”...

¹¹ Az újságikkal a parasztokat szívesen és hosszan „meséltetik” arról, hogy milyen volt azelőtt barlanglakásban lakni: „A mi barlangunk két helyiségből állt – mondja egy ma is Gömbalján élő magyar asszony –, egy négyszer öt méteres szobából és egy négyszer négyes konyhából. Ugy emlékszek, akkor éltünk boldogságot. Nyolc gyerek, az apukám és az anyukám és a két nagyszülő. Csak ágyaink voltak, egy asztal, egy szekrény, egy sparthert és egy hűtős kemence. Abban süttöttük a krumplis kalácsot, a kelt kislíket, és a szobát is a hűtős melegítette. Én voltam a legidősebb, én neveltem mindegyik testvéremet, mert anyukám és a nagymamám az Alföldről hordták a napraforgót, aztán kiütötték belőle az olajat... A tufabarlang jó. Nyáron hideg, télen meleg, a tetejét gyepp borítja, így éltünk százhetven barlanglakásban vagy nyolcszázán. De tetszik látni, a gömbaljai barlanglakások ablakosak, ajtósaak, tornácosak – ilyenre faragták őket –, és

híján javítani képtelen, „korántsem ennyire leleményes” cigányok között van. A történet ebben a narratívában a következőképpen hangzik:

„Ezeket a pincelakásokat évtizedekkel ezelőtt a leleményes szegény magyar ember vájta ki a riolit tufából. Kalapácsot, vésőt, csákányt fogott, a paraszti házak mintájára a kövekből otthont teremtet. Égre nyíló türeget vésett, hogy reménytelenségében is lássa az eget, és a hegy engedelmeskedett. Az öregek így mondják, ezekben a pincelakásokban is lehetett emberként élni. Végeredményben ez a térségre jellemző építkezési kultúra. A hatvanas években aztán a nincstelenségbe süllyedő, korántsem ennyire leleményes cigányság költözött ezekbe a házakba. Vízet ma is a közutakról, fát az erdőből hordanak (...).” (M. Bíró)

Vagyis sem a földrajzi, sem a társadalmi környezet nem hibás: a „kövek nemesek”, és amíg mások laktak itt, „szebb napok” is jártak erre felé. Ma azonban: *„Úttalan utak kanyarognak a komor, szebb napokat megélt, nemes kövek között (...).”* Vagyis a kilátástalanság – e narratíva szerint – a mai barlanglakókból következik, akik láttán még maga a hegy is megborzong: *„A hegy ma már senkinek nem engedelmeskedik. Csak megborzong az iszonytató szegénység láttán, falai beomlanak.” (M. Bíró)*

Igy válik fokozatosan a földrajzi és materiális környezet az itt élő emberek kizárólagos tulajdonságává, a barlanglakásban élés teljes életútjuk és kultúrájuk egyetlen jelentésévé: *„A földbe vájt barlangok rejtékén életutak rajzolódnak ki. Földbe vájt sorsok, földbe döngölt álmok, harcok vagy remények, de leginkább reménytelenségek, és főként mocok. ...”* Majd így fokozódik le ez az élet, ez a kultúra gyakorlatilag a végletekig, amikor a szöveg impliciten az ember módján való élés minőségét vonja meg ezektől: *„Odúik. Rongyos ruhák száradnak az ócska kötélén. Nem embernek való hely ez, a föld mélyébe rejtett füstölő kémény ad csak életjelet.” (M. Bíró)*

A barlanglakások bemutatásának ezen fentebb vázolt „útvonala” nyilvánvalóan csak egy azok közül a narratív sémák közül, amelyet a média e téma kapcsán létrehoz. Az azonban ma is általánosságban igaznak tűnik, amit Szabó Zoltán (1937:86) még a magyar barlanglakók kapcsán írt, hogy „e barlanglakásokat a látogatók rendszeren kuriózumnak tekintik, nyomorkülönlegességeknek, speciális valaminek. Olyasminek a házak között, mint valami különösen nyomorék koldust az emberek között”. A filmek is ilyennek láttatják a gömbaljai cigányok otthont. Ezzel, miközben illeszkednek a többségi diskurzus beszédmódjába, nagymértékben befolyásolják azt a képet, amit a bennük élők a barlanglakásokról és saját magukról kialakítanak...

A gömbaljai magyarok és a barlanglakás

A Gömbalján élő magyarok büszkéek falujukra. A gömbaljai búcsú fontos eseménye például, hogy egy meghirdetett verseny eredményeként oklevelet kapnak azok, akik a leginkább rendben tartják házukat, kertjüket, udvarukat. Az ez alkalomra meghívott műsorvezető külön kiemeli, hogy „a gömbaljaiak büszkéek lehetnek, sehol a környező falvakban nem találkoztam ilyen szép renddel, sehol nem láttam ilyen szépen rendben tartott portákat és utcákat”.

A gömbaljaiak fontosnak tartják, hogy falujuk jó színben tűnjék fel a kívülállók előtt, és ennek megfelelően igyekeznek megteremteni sajátos arculatát. Ebben az arculatban a barlanglakások mellett – amelyeket mint a térségre hajdan jellemző építkezési kultúra muzeális

van közöttük emleget is. Csak aztán jött egy esős esztendő. Emlékszek, a barlangok nem bírták, utat talált magának a víz, a tetejük beszakadozott, a lakókat pedig ideiglenesen szerteosztották a falu felhajas házaiba, hát amiknek a tetején cserep is van. De még mielőtt jött volna az esős év, apámék föliratkoztak a kitelepítésre. Mert Gömbalján ugye nem volt semmink, ott, a baranyai Liptódon meg igényelhettünk tizenöt hold földet. Negyvenöt gömbaljai családdal indultunk tehát oda, a svábok üresen álló házaiba költöztettek, lett mindenünk, de más vagyonában csak nem éreztük magunkat jól, így aztán hét hosszú esztendő után visszagyöttünk. Hová-hová, hát a barlangokba. Így döntött majdnem minden kitelepített gömbaljai. ... Beköltöztünk nyomban az egyik tornácos barlanglakásba, amiből mostanra barlangtájházat csináltak. ... Gömbalja mindig szegény falu volt, olyan kódis. Ahhoz, hogy az emberek ki tudjanak bújni a barlangokból, elvállaltak minden földi munkát, aztán az ötvenes évek közepén a nagy eső után föliratkoztunk mi is a felhajas házhelyre. Azóta nem lakik Gömbalján nem cigány ember barlangban. Úgy tessék elgondolni, egy időben a barlangok is nagyon kelendőek voltak. Vették pincének, vikendháznak, aztán amikor megjelentek az új emberek, már nem. ...” (Scipiadés 2000:8) A Gömbaljáról készült számos tudósítás közül egyben sem találkozunk viszont azzal, hogy egy cigány mesélne el barlanglakásban leélt életének történetét. Velük a beszélgetés általában odáig jut, hogy a barlanglakás „telen jó meleg, nyáron meg hűvös”.

emlékhelyeit, és mint a mára letűnt paraszti életmód értékes hagyatékait igyekeznek bemutatni – a különleges gömbaljai cseresznye játssza a másik főszerepet. Gömbalja, a polgármester szerint, „az egész országban híres a rövid szárú, feketeföld színű, édes és szív alakú cseresznyéjéről”, ezért a falu lakói számára a cseresznyetermesztésnek a gazdasági hasznon túl valamiféle szimbolikus jelentősége is van, ami lokálpatriotizmusukkal kapcsolódik össze.

Ezt a Gömbalja-képet – úgy tűnik – egyetlen dolog teheti csak tönkre: a cigányok jelenléte a faluban. Miattuk a barlanglakásos rész, tájmúzeum helyett – a polgármester szavaival élve –, „gettótelep” lesz, és az állandó lopás és a fák tönkretétele miatt a cseresznyetermelés is veszélybe kerül. Bár egyértelmű, hogy amikor a cigányok cseresznyét lopnak, nem „csak” gazdasági kárt okoznak, és nem csak azért kerülnek szembe a magyar környezettel, mert a lopás tevékenységét az morálisan elutasítja (ezek valószínűleg önmagukban is elegendő indokot szolgáltatnak a cigányokkal szembeni ellenségeségre), hanem azért is, mert másfajta, a faluhoz való kötődéshez kapcsolódó érzelmeket is megsértenek.¹² Ennek ellenére a cseresznye kapcsán évről évre kieleződő konfliktusok sosem lesznek annyira súlyosak, mint a cigányok által szétrombolt barlanglakás-kép nyomán létrejött összeütközések. Talán, mert míg a „cseresznyés esetek” a falu belső ügyei maradnak, és annak ellenére, hogy sok kellemetlenséget okoznak, nem veszélyeztetik azt a képet, amit a település a külvilág számára önmagáról kialakít, addig a barlanglakásokkal kapcsolatos konfliktusok, az ő olvasatukban éppen arról szólnak, hogy a cigányok, megmutatván magukat és otthonaikat, „ország-világ előtt *lejárattják a falut*”. Vagyis a barlanglakások turistacsalogató építészeti kuriózum helyett¹³ a falu szégyenei lesznek.

„Az a legnagyobb baj, hogy Gömbalját már mindenki csak a barlanglakásról ismeri”, mondja a vele készített interjúban a település polgármestere, majd így folytatja: „Jönnek a tévétől állandóan, hogy azokat filmezzék, hogy a rossz hírét keltsék a falunak, hogy Gömbalja milyen elmaradt. . . A többi falu már mind előrébb tart, már csak nálunk vannak meg a barlanglakások is. De kérdem én, hogyan is fejlődhetnék ezekkel, ezek még magukért sem tesznek semmit, nemhogy a faluért. . . Aztán a tévében meg ezt mutogatják, hogy véletlenül se legyen kedve senkinek Gömbaljára eljönni”.

Véleményük szerint a „barlanglakások nyomoráról” szóló riportokból a falunak egy olyan arcát ismeri meg a nyilvánosság, amit ők nem akarnak megmutatni, amiről ők úgy gondolkodnak, hogy az „a falu szennyese”. Márpedig a szennyestől tudomásul vesszük, hogy van, de idegeneknek nem mutogatjuk. Ha pedig véletlenül mégis meglátják, szégyenkeznünk miatta, és igyekszünk bebizonyítani, hogy nem hozzánk tartozik.

Amikor egy segélyezési akció kapcsán, Gömbalja valóban nap mint nap úgy jelent meg az újságok hasábjain, mint a nyomor és éhezés világa, az „ország szégyenfoltja”, ahol az emberek „ilyen” körülmények között élnek, vagyis az egész ország Gömbaljára figyelt, és ebben a kontextusban beszélt otthonukról, a falu polgármestere a következőképpen nyilatkozott:

- „– Én elhatárolom magam ettől az egész szervezkedéstől. Beszennyezi a nevünket, tetszik érteni? (. . .) Ez a falu szennyese.
- Mármint a barlanglakók?
- Ez a falu szennyese, így van. Ez a falu szennyese.
- És ha ők enni kapnak, akkor ez nyilvánosságra kerül, erről van szó?
- Igen. Tudja, megmondom én magának őszintén, Gömbalja már arról híresült el negatív irányban, pontosan a barlanglakások miatt, amire én büszke vagyok, csak nem a benne lakók, a benne élőkre nem vagyok büszke, tetszik érteni? Nem tudja megtapasztalni, nem tudja felfogni sem, hogy ez mit jelent. Komolyan mondom.
- Úgy, ahogy mondja, nem tudom felfogni.
- És most tulajdonképpen beszennyezik a nevünket ezekkel az ilyen dolgokkal. Tetszik tudni, ez már nem az első eset, hanem a sokadik eset már. Megjelennek itt nálunk a különböző médiának a

¹² Pedig a cigányok is büszkék falujuk cseresznyéjére, amit ők egyszerűbben csak „rövidszárúnak” neveznek, ha Kövesdte mennek, elűsálgolják az ottani cigányoknak, hogy érik már a jó gömbaljai cseresznye, és ha ebben az időszakban rokonlátogatásra mennek, biztos, hogy visznek ajándékba belőle.

¹³ A gömbaljaiak állandó versenyben vannak a környező falvakkal, és fájdalommal veszik tudomásul, hogy őket elkerüli a szomszédos Noszvajéhoz vagy Bogácséhoz hasonló „turistaszerencse”.

képviselői, jön ez meg ez. A barlanglakásokra lennék kíváncsi. Mindig tökéletesen ugyanaz a szöveg, még csak nem is módosítanak (...) Azt nem értem, hogy mi a fenéért Gömbaljával foglalkoznak? Miért nem találják ki, hogy Kukutyinfalván éppen éheznek a gyerekek? Miért nem mentek oda?” (Kossuth Rádió, *Tizenhat óra* című műsor 2000. 12. 09.)

A tudósításokban általában a Gömbalja név (a saját nevük) mellett csak ez a „szennyos” jelenik meg, és semmi abból, amilyenek ők, vagy amilyennek láttatni akarják magukat. Ha összevetjük a Gömbaljáról időről időre megjelenő tudósítások mondatait a faluról készült turistacsalogató prospektusok szövegeivel („Jöjjen el a Bükkalja egyik hangulatos településére, ahol hamisítatlan falusi környezetet, hagyományait méltóképpen ápoló népet és változatos programokat talál!”), egyértelművé válik a szakadék a megmutatás kétféle intenciója között. Míg a tudósítások egytől egyig a barlanglakások nyomoráról szólnak, valójában ez az „esemény” érdekli őket, és ebben a történetben a „Gömbalja” név csak az elmondottak hitelesítésére szolgál, addig a prospektusok egy hagyományait őrző, de fejlődő és prosperáló Gömbalját mutatnak be,¹⁴ amelynek egyik legfőbb nevezetessége az ő sajátos módjukon felfogott barlanglakás. Miközben „a falu egyedülálló látnivalója a barlanglakásos tájház (mely a Hunyadi út felől közelíthető meg),¹⁵ valamint az ugyancsak tufába vájt juhhodály” (szól a prospektus), ugyanakkor a prospektusok mindegyikében jelen van a tájházzá átalakított pinceház, általában népviseletbe öltözött menyecskékkel a róla készült kép előterében. A cigányok lakta barlanglakások ebben a történetben nem léteznek. A falunak a gömbaljai önkormányzat által készített honlapján a *Gömbalja ma* című rovatban a következő mondat olvasható: „Az egykori pincelakások megszűntek.”

A cigányok és a barlanglakás

Minden világ megformálja a maga embereit, és minden ember a maga világát. Úgy élnek egymásban, ahogy tudnak, ahogy nekik a legjobb.

Lakatos Menyhért

Ahhoz, hogy a barlanglakások és a cigányok viszonyáról valamit mondhassunk, nem elég azokat a nap mint nap explicit módon felszínre kerülő ideológiákat értelmeznünk, amelyek az ő szájukból otthonaikkal kapcsolatban elhangzanak. Ezek az emberek ugyanis benne élnek abban, amiről a többi diskurzus megfogalmazói mindenképpen valamiféle kívülálló pozíciójából beszélnek, így „lakásaik, a barlangok számukra egyáltalán nem ugyanazt jelentik, mint a szörnyülködő nézők számára” (Szabó 1937:86). Vagyis azon ideologikus kijelentések mellett, amiket kifelé megfogalmaznak, és amelyeknek igen fontos helye és szerepe van a közösség életében, nem feledkezhetünk meg arról, hogy ők ezekben a barlanglakásokban élnek, ezek az otthonaik, és az ezek által határolt területet saját területnek tekintik, amelyben mindennap átélnek eseményeket, megteremtik helyüket, kialakítják pozícióikat, és értelmezik saját jelenlétüket.

Ezt a jelenlétet első tapasztalataink alapján esettanulmányunkban a következőképpen mutattuk be:

Az Alkotmány utca egy poros meredek út, ami a temető mellett kanyarog fölfele a faluból a cigányok lakta házak és barlanglakások felé. Amikor egy teli napon legelőször másztuk meg a síkos, meredek utat, „Savanyú” invitált be minket, és az elkerített saras udvaron keresztül egy három helyiségből (konyhából, szobából és pincéből) álló, feltűnően meleg házba vezetett, ahol a villany gyakran kialudt, mire a cigány asszony káromkodni kezdett, hogy nem tudja, hogy anyósa megint miket dugdos az áramba („biztos áll a magja”), ami elveszi náluk a fényt (ugyanis a villany az ő házába van bekötve, és innen kapják a többiek az áramot).

¹⁴ „Gömbalja napjainkban fejlődő lélekszámú település. A községben található közel 700 lakás 60%-a 1945 után épült (...), az utóbbi években épült lakások többsége komfortos vagy összkomfortos. Gömbalja kiépült kábeltelevíziós hálózattal is rendelkezik (...). A település az égri borvidékhez tartozik, talajadottsága a gyümölcsstermelés mellett szőlőtermelésre is kiválóan alkalmas, napjainkban mind nagyobb területek telepítése történik, főleg vörös szőlővel.” (www.delborsod.hu)

¹⁵ Különösen, ha az ember nem akar keresztülmenni a cigánytelepen.

A ház falait fehérre, tetejét pedig kékre meszelték; a három helyiség közül a konyhának és a szobának az udvar felé ablaka nyílik, míg a belül lévő pince csak a konyha felől kap fényt; a lakásnak csak kifele, az udvarra van rendes ajtaja, a szobákat ajtó helyett függöny választja el egymástól, így a három helyiség megléte ellenére a lakás valójában egy légtérből áll, azt is lehet mindig tudni, hogy a másik helyiségben éppen mi folyik; a padlót egymás mellé szögelt különféle maradék linóleumdarabok borítják, a kinyitható ágyakon (amelyeken a kisebb gyerekek éjjel a szülők mellett alszanak) színes virágos ágyterítők vannak (az ágyneműt napközben a ruhásszekrényben tartják), a falakat autóversenyzők képei, illetve egy katonai leszerelő zászló díszíti, és fényképek, oklevelek Rudiék zenekaráról, a Kicsi Virág együttesről.

Valahányszor aztán újból elmentünk hozzájuk, a házat mindig máshogy találtuk, azt hetenként átrendezték különböző okokból: hogy „szebb legyen”, hogy „a lánynak külön szobája legyen, és ne kelljen az apjának kimenni, ha vetkezik”, hogy „a csöpp gyerek a jó melegben legyen”, és amikor mi hozzájuk költöztünk, azért, hogy nekünk „kényelmesebb legyen”. A lakás átrendezésével a helyiségek neve nem, de funkciójuk gyakran megváltozik. A pincének nevezett helyiség például először tárolásra szolgált, majd az lett a nagylány szobája, végül pedig főzni is kezdtek benne. Az átrendezésnek sohasem volt szempontja az, hogy melyik a „szoba” és melyik a „konyha” – ahova az aktuális szempontok szerint az ágy kerül, oda mennek aludni a ház lakói. Ebből következik, hogy a házon belül senkinek sincsen saját tere, ugyanakkor olyan terek sincsenek, amit valaki ne használhatna.¹⁶

A házban az általuk „masinának” nevezett kályhával fűtenek, amihez a fát az erdőből hordják, amiért, ha elkapják őket, büntetést kell, hogy fizesseken (...) Nyáron, amikor már nem kell fűteni, a masinát kiteszik az udvarra, és esztől vagy ott főznek, vagy kiváltják a gáztűzhelyhez a palackot. Hónap végére azonban mindenki megint a masinát használja, addigra a palack ugyanis kifogy, hiszen kiváltásától kezdve a környező házakból mindenki, akinek nincs gáztűzhelye, ezen melegíti a fürdővizet, és ezen főzi a kávéját. A következő párbeszéd ezel kapcsolásban időről időre megismétlődnek: „Rita nene, lefőzhetek egy kávé a gázodon? – Na főzzél, Csita, de megmondom szemedbe, első utolsó volt!” vagy „Rita nene, lefőzhetek egy kávé? – Hát mennyi kávé isztok ti? Nahát, ezek még este tízkor is csak kávéznának, oszt csodálkoznak, hogy ilyen feketék.” (...)

A barlanglakásokba bekötött telefonok használata is inkább ideiglenes. Ha a bekötési díjat ki is fizetik, az első pár hónap után a számlákat már nem állják, így egy idő után leködölják telefonjaikat, és bár őket még egy ideig lehet hívni, ők már nem telefonálhatnak. Arra azonban rájöttek, hogy ha a Matávtól időről időre csekket kérnek a tartozásról, ez az állapot hónapokig fenntartható. Ha aztán végleg kikapcsolják a telefont, akkor sincs veszve minden. Ekkor ugyanis egy másik családtag nevére, az Alkotmány utca egy másik házsámára, de természetesen ugyanabba a barlanglakásba új telefont igényelnek, amit be is kötnek hozzájuk. És a történet kezdődik előlről... Mindezt azért tehetik meg, mert felismerik, hogy ami nekik egy csöppet sem számít, vagyis az, hogy hányas számú házban lagnak, az a magyar hivatalok számára egyfelől a nyilvántartás elsődleges szempontja, másfelől pedig az ő otthonaikra alkalmazhatatlan kategória.

„Én: Ti hány számban laktok?

Csipás: Várjál, hát anyám a nyolc, a Csitáék kilenc, Savanyú tíz... (számol tovább, de egy idő után elvesszi a fonalat), osztán feljebb a Csutak meg a Marciék... Az enyim a huszonkettő.

Oszi: Ó, még huszonkettő?! Hallo Savanyú, azt mondja huszonkettő, a huszonkettőben mi lakunk, úgy rohadjak meg! Még a házamból is elüldöz ez a Csipás. Nem igaz-e, Savanyú?

Savanyú: Az hát, a huszonkettőből? (nevet) Annyi bajod legyen, a miénk akkor is csak a nyolc, hát csak tudom, mikor ott van rajta az igazolványon meg a kiskönyvön.

Csipás: Az igazolványon nekem is az van. Oszt mit érsz vele, az egészünknek az. De a nyolc akkor is

¹⁶ Hasonló dolgokat figyel meg Formoso (2000:98) a Cannes-Grasse vidéki szintőknél és románknál, akikről a következőket írja: „Adatközlőink nem kívántak maguknak saját teret, ahol tartós és kizárólagos jogokat formálhattak volna. A belső tér kicsiknek és nagyoknak egyaránt határok nélküli tér volt (...) A ház szobáit úgy osztották meg, ahogyan a tér kényelmét biztosító használati eszközöket.”

csak anyám, a fennálló ház, ha oda is vagyunk az egészen íratva.

Savanyú: Akkor a tíz lehet a mienk, arra is kértük most a telefont... Mondhatjuk, az előzőt meg huszonkettőre kértük, mer a Rudinak (férje) meg az volt az igazolványán, vagy hogy... (gondolkozik) Én má nem tudom ezt... A lényeg, hogy ebbe lakunk, azt jól van.”

Valóban (ahogy az idézett párbeszédben is elhangzik), az Alkotmány utca nyolc hivatalosan több cigány családnak is a címe. A polgármester szerint: „oda van a fél cigánytelep bejelentve, a másik fele meg be sincs jelentve sehova, csak úgy van... Megmondom magának őszintén, nem más az, mint egy gettótelep...” Egyébként a cigány kamaszgyerekek is – akiknek legnagyobb példaképei az amerikai nagyvárosok gettóinak néger zenészei – „gettótelep”-nek hívják az utcát, ami számukra azt jelenti: itt élnek a falu legvagányabb emberei, a „legdzsukerabb cigányok”.

Egyébként a falu ezen részén összesen tizenegy család él barlanglakásban, és közülük legalább hétnek ugyanaz a címe, vagyis Alkotmány utca 8. A telepen élő cigány családok valamilyen módon mind rokonságban állnak, de nem feltétlenül legközelebbi rokonai egymásnak, viszont az egymás mellett élésben a közöttük lévő rokonság felerősödik, „az egyéneket és családokat egybegyűjtő közösségi élet képes – minden rokonsági kapcsolat híján is – egyszerű szomszédokat arra indítani, hogy rokonoknak tekintsék egymást” (Formoso 2000:158).

Az Alkotmány utca „nyolcakra”, vagyis ezekhez a családokhoz a faluból a temető mellett lehet kijutni, ezért az utcát gyakran Temető útnak is nevezik. Rudi egyszer a következőt mesélte nekem: „Amikor elsőnek jöttem ide apósom meg anyósom, mondták, hogy merre kell itt menni? Mikor mutattam nekik, megmeredtek, hogy akkor mi a temetőbe lakunk, vagy mi. De mondtam, csak menjenek. Egész fölfele az úton csak átkozódtak, míg mentek föl a temető mellett. Azt mondták, ők nem laktának így...”

Az úton felérve kezdődik az a tér, amit az itt élők sajátjuknak éreznek, ahol a gyerekeik szabadon mozoghatnak, ahol bármelyik házba betérhetnek („na, megyek cigányolni”), ahol semmitől sem kell tartaniuk. A „cigányolás” folytán (ami a konkrét „ok nélküli”, csak a beszéd kedvéért létrejött látogatásokat jelenti), ha a szüleikkel tartó gyerekeket is beleszámoljuk, egy házban akár harminc-egyven cigány is megfordulhat egy nap. A cigány háza mindig nyitva áll „testvérei” előtt, akik őt a nap bármely szakában felkereshetik. A házhoz tartozó elkerített udvar kapuja mindig nyitva van (ha van egyáltalán kapuja), és az ajtót is csak éjszakára zárják be, vagy ha odabent fürdik valaki, de ez utóbbi sem mindig elégséges indok, hogy ne engedjenek be valakit, ha be szeretne jönni: „Dik, Savanyú, már bezárkoztok, be se engedtek a fiammal? (Egyéves fiához fordul, akit az ölében tart.) Látod, fiam, milyen ház lett ez, már be sem engedik a cigányokat. – Várjál már, Osz, hogy szarvad nőjön, hadd fürödjék meg a lány, azt kinyitom. – Ezt mondom, már egész napra bezárkoztok, csak mert fürdik a lányod. Nem lesz attól ő se fehérebb, te meg potyára zavarod el a cigányokat.”

A beszédén kívül a látogatások leggyakoribb oka a beszerzés. Így van ez a legközelebbi szomszédokhoz való átnézés esetében, amikor is az asszonyok az aznapi főznivalóhoz próbálják megszerezni a hiányzó alapanyagokat, éppúgy, mint a nagyobb rokonlátogatások alkalmával, amikor a meglátogatott az egész szekrényét kipakolja, csak hogy rokonainak kedvében járjon.

Napközben a beszéd és a beszerzés kedvéért állandó mászkálás folyik a cigányok házai között. Vagyis a nap folyamán bejárják ezt a viszonylag nagy teret, amit egyik oldalról a falu, a másiktól pedig a szőlők és az erdő határolnak, amelyeket bár használnak, de nincsenek bennük otthon. Az erdő és a szőlő a gádszók területe, ahova ők az esetek legnagyobb részében „csőrélni” járnak, ezért az a félelem helye lesz még akkor is, amikor teljesen legálisan tartózkodnak ott: „Mentünk a szőlőbe napszámba a magyar asszonynak, amikor kiértünk oda, remegni kezdtem, rendesen remegtek a lábaim, amikor odaértünk... Amikor kötöttünk, akkor meg kapkodtam a fejem, hogy nem-e jönnek a gádszók, mintha éppúgy csőrélnék, pedig tudtam én, hogy a magyar asszony hívott, oszt mégis.” A falu abban az értelemben a magyarok tere, hogy ott alkalmazkodni kell a magyar szabályokhoz, különben a magyarok éppúgy megszólhatnak, mint a többi cigány. Ennek megfelelően „befele” nem mennek mezitláb,

ha ott gyerekekkel koszosan találkozunk, leszidják őket, hogy „leszégényítik” őket, a telep kutyáit pedig kövel dobálják, hogy ne jöjjenek utánuk a faluba, mert csak „leégetik” őket a magyarok előtt. Ahhoz, hogy megéljenek, ezt az idegen teret valahogy használniuk, a benne lévő dolgokat és a benne kialakult helyzeteket pedig valahogy kezelniük kell, sőt, a saját hasznukra kell azokat fordítaniuk, sikerülni kell a benne élőkkel elhitetni, hogy igenis ebben a térben szükség van rájuk. Nehéz feladat ez egy ellenséges környezetben, „amely fölött csak nehezen, részlegesen és időlegesen gyakorolható bármifajta uralom” (Piaserét idézi Williams 2000:328).

A gyerekek (még a legkisebbek is) a telepen belül viszonylag nagy távolságokat tesznek meg, de amíg annak határain belül maradnak, senki sem aggódik értük, ha viszont a szülő megtudja, hogy gyereke kívül merészkedett ennek a biztonságos térnek a határain („Verd el a lyányod, Savanyú, láttam befele szaladgálni az Éva gyerekével”), hisztérikusan keresni kezd. „Megvernek a gádzsók!”, mondják a gyerekeiknek, ha azok bemennek a faluba. „Lelő a Kása Józsi (a csősz), a bolond gádzsó!”, figyelmeztetik őket, ha a szülők felé indulnak. A nagyobb gyerekeket viszont szívesen küldik be a faluba cigiért, magért, kóláért, megspórolva maguknak az utat abba a térbe, ahol csak akkor érzik jól magukat, ha sokan vannak együtt. A kisebb gyerekek esetében viszont (6–7 éves korig) a szülők legjobban azt szeretik, ha azok napközben saját terület központi helyén, egy elhagyott barlanglakás előtt, az úgynevezett „pincetorkában” játszanak. Estefele ugyanezen a helyen gyűlnek össze a családok: „De kiültek a cigányok!”, mondják ekkor egymásnak. A gyerekek és a férfiak – az elhagyott pinceház ajtaját használva kapunak – fociznak, az asszonyok pedig a földön ülve „magolnak”, beszélgetnek, ugratják egymást. A közösségi élet, ami napközben a nők között a házakban folyik, mindig kirekesztve azokat, akik valamilyen aktuális konfliktus miatt nem járnak be bizonyos házakba, a férfiak között pedig vagy a Katalinban, vagy a közös munkahelyen zajlik, estére áttevődik erre a közös térre, ahol mindenki ott lehet.

Az elmondottakból láthatjuk, hogy „a cigányok olyan lakhelylehetőségeket keresnek, amelyek a gyerekeknek megfelelő biztonságot nyújtanak, ha szabadon járkálnak ki-be, és amelyek lehetővé teszik, hogy cigányok között éljenek, azaz olyan emberekkel – lehetőleg rokonokkal –, akikkel közös vonásaik és szokásaik vannak, és akikkel a gondolkodásmódjuk is közös” (Formoso 2000:99). Ebben a térben, amit ők feltétlenül a sajátjuknak érznek, a magyarok mindig mintha csak bevándorlónak és megtűrtnek tekintenek őket (ezt támasztják alá a cigányok vándorságával kapcsolatban élő sztereotípiák, illetve az a speciális helyzet, hogy a családok a magyarok elhagyott pinceházait foglalták el).

Egyébként, ismerve a külső ítéleteket („azt mondták, barlangban élünk, mint az ősemberek”), gyakran mesélnek olyan történeteket, amelyekben magyarok szájából hangzik el, hogy mégis jó barlanglakásban élni: „Találkoztam egyszer a magyar asszonnyal, aki ebben a barlanglakásban lakott. Még fiatal volt, mikor elkerült innen, fennálló házba. Ő mondta, hogy addig volt boldog az élete, amíg pinceházban lakott. Amikor elment innen, elmúlt neki a boldogsága is. Talán nekünk is nagyon más lesz, ha elmegyünk innen. Ki tudja, boldogok leszünk-e aztán?” Egy másik történet szerint pedig: „Tavaly nagy árvíz volt a faluban. Itt, a magyarok kertjében állt a víz. Elborította nekik a kertet, meg azt a részt is, ahol az állataik vannak, nagy káruk volt a magyaroknak. Na, akkor mondták nekünk a magyarok, mert a cigányt nem bántotta a víz, hogy mi járunk jól, hogy feljebb, a dombon lakunk. Akkor gondoltuk, hogy látjátok, nem is rossz a pinceházban lenni, meg hogy úgy kell a magyaroknak. (...)”

A mindennapokban egyébként egy különös kettősség jellemzi a barlanglakáshoz fűződő viszonyukat; egyrészt büszkéké rá, ha új bútortokat szereznek valahonnan, heteken keresztül tárgyalják, hogy milyen színűre meszeljék a falakat, míg végül megállapítják, hogy „a pinceházhoz a legjobban a fehér illik”, drága ágyterítőket vesznek, és versengenek, hogy kinek van a legszebb pinceháza („az biztos, hogy mind közül a Rudi bátyáé a legszebb”); ugyanakkor viszont legfőbb vágyuk, hogy egyszer fennálló házba költözhesenek. Ennek megfelelően a „cigány barlanglakás-történelem” epizódjai általában a következő módon követik egymást: a történet

vagy onnan kezdődik, hogy „én már ide születtem”, vagy „amikor idekerültem”, és barlanglakásból barlanglakásba való költözködések történetének sorával folytatódik, majd végül a „barlanglakásból ez a legjobb, innen már csak fennálló házba költöznek” kijelentéssel zárul... Egy cigány férfi így beszél a barlanglakásokról: „Laktam én már szinte mindégükben... Erre fölfele már mindbe laktam, csak egybe nem... Amikor belemész, mindegyel sok munka van, osztán vagy megszereted, vagy nem... Volt, amelyikbe szerettem, volt, amelyikbe nem. De beköltözhetsz itt akármelyikbe, a címed ugyanaz marad, a levél mindig egyre jön...”

Felhasznált irodalom

- BAKÓ FERENC 1977. *Bükk barlanglakások*. Miskolc: Hermann Ottó Múzeum.
- BÁTKY ZSIGMOND 1906. Barlanglakások Borsod vármegyében. *Néprajzi Értesítő* 7, 216–217.
- BÓDIS KRISZTA 2002. Északi part. In: *Uő: Mind csak idegenyebb úgy*. Pécs: Kijárat – JAK.
- BOURDIEU, PIERRE 2001. Két előadás a televízióról. In: *Előadások a televízióról*. Budapest: Osiris, 7–73.
- FORMOSO, BERNARD 2000. Cigányok és letelepültek. In: Prónai Csaba (szerk.): *Cigányok Európában I. Nyugat-Európa*. Budapest: Új Mandátum, 29–181.
- GEERTZ, CLIFFORD 2001. Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez. In: *Uő: Az értelmezés hatalma*. Budapest: Osiris, 194–227.
- GODA GERTRÜD é. n. *Eger környéki falvak barlanglakásai*. Kézirat.
- HAVAS GÁBOR 1999. Cigányok a szociológiai kutatások tükrében. In: Glatz Ferenc (szerk.): *A cigányok Magyarországon (Magyarország az ezredfordulón)*. Budapest: MTA Társadalomkutatási Központ, 21–24.
- HANNERZ, ULF 1997. Baj van a globális világfaluban. A világ, ahogyan a külföldi tudósítók látják. *Replika* (26), 87–101.
- HEGEDÜSNÉ MAJNÁR MÁRTA (szerk.) é. n. *Bükkalja gyöngyszemei* (prospektus). Noszvaj: Noszvaj Község Önkormányzata.
- HORVÁTH KATA 2002. „Gyertek ki nálunk, hogy jobban megismerjük egymást!” Epizódok egy falusi magyar cigányközösség életéből. In: Szarka László–Kovács Nóra (szerk.): *Tér és terep 1*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 241–327.
- HORVÁTH KATA 2004. *Gömbalja, barlanglakás, éhség, találkozás, szegény. Egy konfliktus kulcsfogalmainak kulturális antropológiai értelmezései*. Szakdolgozat. Budapest: ELTE Kulturális Antropológiai Szakcsoport.
- INCZE ÉVA 1999. Beszédmód a cigányokról. *Művelődés*, 23–25.
- KOVAI CECILIA 2002. *Gömbaljai történetek*. Kézirat, ELTE Kulturális Antropológiai Szakcsoport.
- KOSELLECK, REINHART 1997. *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*. Budapest: József Műhely.
- M. BÍRÓ LIZA 2000. *To-riport*. Duna Televízió, március.
- NAGY JÓZSEF ANDRÁS 1982. *Anyaghasználata a Bükkalja építésgyakorlatában*. Miskolci Hermann Ottó Múzeum Közleményei (20).
- PIASERE, LEONARDO 2000. Új „niche”-t keresve. In: Prónai Csaba (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Budapest: Új Mandátum, 380–394.
- PUEENTE, ESTEBAN COBAS 1989. Les Tsiganes et les médias. In: Patrick Williams ed. *Tsiganes, identité, évolution*. Paris: Études Tsiganes/Syros Alternative, 41–45.
- RUTHERFORD, ERIK 1999. Tony Gatlif *Gadjo Dilo* című filmje és a roma érdekek. *Tabula* 2 (2), 103–114.
- SCIPIADES ERZSÉBET 2000. Gyerek barlanglakók. *Magyar Hírlap*, október 28, 6.
- SZABÓ MÁRTON 1997. Politikai fogalmak történeti metszetben. In: Reinhart Koselleck *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*. Budapest: József Műhely, 84–103.
- SZABÓ ZOLTÁN 1937. Ember a barlangban. In: *Cifra nyomoriság*. Budapest: 84–92.
- Természettudományi Közöny* 1901. Barlanglakók a Bükkben (p. 54.).
- Tizenhatóra* 2000. december 9. Kossuth Rádió.
- TRENCSENYI ZOLTÁN 2000. Krumpli. *Népszabadság*, december 6, 3.
- VIGA GYULA 1985. *Körműnk egy bükkaljai faluban*. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem, Néprajzi Tanszék kiadványa.
- WILHELM GÁBOR 2003. Egzotikus szövegek értelmezhetősége. In: Biczó Gábor–Kiss Noémi (szerk.): *Antropológia és irodalom. Egy új paradigma útkeresése*. Debrecen: Csokonai Kiadó, 53–71.
- WILLIAMS, PATRICK 2000. Leonardo Piasere: Mare Roma (ismertetés). In: Prónai Csaba (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Budapest: Új Mandátum, 320–329.

Jegyzetek a Magyarországon végzett terepmunka szakmai és személyes dilemmáiról

Számunk egyik igen fontos követelménye, hogy tartós terepmunkát végezzen a kutató... és mindent el kell követnie, hogy megismételje a látogatást... a kutatónak sajátos élményt jelenthet a megismételt találkozás... Hibát követ el, aki (az ismételt látogatások alatt) csak az eltűnt régít keresi, mert nem látja az újat...

Boglár Lajos

Boglár Lajos – barátainak és kollégáinak szerte a világon csak egyszerűen Buci – másokkal együtt megalapította a Prónai (2004) által nevet kapott „Kulturális Antropológia Budapesti Iskoláját”. Az elmúlt évtizedben tett magyarországi látogatásom egyik legértékesebb tapasztalatai között említeném a Bucival és tanítványaival az „antropológia műveléséről” folytatott beszélgetéseinket. Eszembe jut, hogy Boglár milyen empátikus leírását adta az általa tanulmányozott embereknek, hogy mennyire kihangsúlyozta az együttérző és humanista etnográfiai terepmunkát, és hogy milyen fesztelenül beszélt kollégáiról, akik a „legújabb elméletek rabjaiként” képtelenek az elméletek eklektikáját alkalmazni, vagy egyenesen visszautasítják azt. Ebben a „Boglári szellemben” mutatok be néhány szakmai és személyes dilemmát, melyekkel hosszú ideig tartó terepmunkám alatt találkoztam, majd a hidegháború óta eltelt átalakulás radikális politikai, társadalmi és kulturális változásainak tükrében teszem őket vizsgálatom tárgyává.

A falu és a terepmunka a szocializmus alatt

1982-ben kezdtem meg a terepmunkát az alig 1400 őslakost¹ számláló, többségében kálvinista észak-magyarországi Cserépfalun. A túlnyomórészt római katolikus településekkel körülvett falu négy századon keresztül megőrizte kálvinista hitét, részben annak köszönhetően, hogy a földbirtokosok rendszerint itteni birtokuktól távol éltek. Endogámiával és más gazdasági, társadalmi, nyelvészeti és ideológiai stratégiával a falusiaknak sikerült megőrizniük a helyi hagyományok néhány elemét. Eleinte (1982-ben és 1983-ban), a doktori disszertációmhoz végzett kutatások alatt a központilag irányított társadalmi változásokra adott vidéki válaszok érdekelték, azon belül is elsősorban az alapvető, mégis gyakran zavaros politikai, gazdasági és szociokulturális változtatások és a közösségi összetartás és csoportidentitás megőrzése, fennmaradása és bemutatása közti kapcsolatra koncentráltam. Ahogyan már összefoglaltam (Huseby 1984), a vidéki közösségeket nagyban befolyásolta a szovjet mintát követő gazdasági átszervezés, melynek célja a feudális elemekkel árnyalt, főként a mezőgazdaságra épülő kapitalista gazdaság egy erősen központosított, szocialista kormány irányította iparorientált gazdasággá való átszervezése volt. Az élet három különböző aspektusában követtem nyomon a változást és folytonosságot. (1) Gazdasági magatartás; (2) Verbális interakciók; (3) Közösségi rituálék. Arra jutottam, hogy a második világháború és az azt követő, egészen az 1980-as évek elejéig tartó időszak alatt a közösséget ért erős átalakítások ellenére a falusiak továbbra is megőrizték a pozitív csoportidentitás számos fontos elemét. Két, egymást erősítő és szorosan

¹ Felváltva használom az „őslakos” és a „helyi” terminust, hogy megkülönböztessem őket a kis létszámú betelepültektől és az újonnan a faluba érkezettektől. A falu lelkéje és a kommunista párttitkár (ez utóbbi volt akkoriban a helyi általános iskola igazgatója is egyben) ebbe az utóbbi kategóriába tartoztak, hasonlóan azokhoz a családokhoz, amelyek a közeli katonai táborban éltek, bár ők nemigen vettek részt a falu hétköznapiiban (lásd 5. fejelet).

összefonódó stratégia alkotta ezt a folyamatot: (1) Rokonság, fiktív rokonság és szomszédság hálózatait hozták létre, és külön-külön mobilizálták; és (2) egy pozitívan sztereotipizált és markánsan megkülönböztetett helyi csoportidentitás felfedése, mely minden más identitás felett állt. Ezeket a stratégiákat a gyors társadalmi változásokra adott hatékony szervezeti és kulturális adaptációkként értelmeztem, melyek segítettek Cserépfalu öslakosait, hogy egy számukra értelmezhető folytonosságot alakítsanak ki (Huseby 1983, 1984).

Mielőtt terepmunkámat megkezdhettem volna Cserépfalun, közel hat hetet kellett várnom Budapesten, hogy megadják a kutatáshoz, illetve az ott éléshez szükséges hivatalos engedélyeket. Látszólag nem hivatalos, mégis hivatali segítséggel egy csodálatos öslakos családnál találtam szállást. A család a negyvenes éveikben járó szülőkől és két tinédzser lányukból állt. Néhány kivételtől eltekintve a család nagy, kiterjedt rokonságának tagjai mind a faluban éltek. Ebben a háztartásban éltem egy évig tartó munkám ideje alatt, majd minden egyes ismételt látogatás alkalmával is. A ház asszonya bár pár évvel fiatalabb volt nálam, mégis velem szemben az anya, a nővér, a barát, a kulturális közvetítő és kulturális tolmács szerepeit vállalta magára, ráadásul egy felettebb intelligens kutató segéd és partner is vált belőle. Kezdetekben rengeteget segített etnográfiai tereptanulmányomban, melyre a doktori disszertációm alapoztam. A kutatást résztvevő megfigyelésre, életút történetek gyűjtésére, formális és informális interjúkra alapoztam, melyet kiegészítettek a levéltári, statisztikai és más dokumentált adatok.

Az antropológus a terepmunka alatt több életet él... és a terepen történetek végső soron az egyént magát érintik.

Peggy Golde²

Amikor 1983-ban visszatérésemre készültem Cserépfaluról az Egyesült Államokba, annak ellenére, hogy se határozott terveim nem voltak, se a szükséges összeg nem állt rendelkezésemre ahhoz, hogy a terepmunkát folytassam, annak reményében váltam el falusi „családomtól” és barátaimtól, hogy még visszatérek. Részben azért akartam visszatérni, mert a kényelem, az „otthonosság” érzése töltött ott el. Miután elutaztam, sűrű levelezésben maradtam a falusiakkal, és azokkal a kollégákkal, akik távozásom után vagy Cserépfalun, vagy a közeli falvak egyikében végeztek kutatást. 1984 után változó időtartamokra el-ellátogattam „családomhoz” a faluba, és részt vettem számos esküvőn, néhány keresztem és temetésen is, így folytattam a kutatást. Egyik tanulmányomban például a nem és migráció kapcsolatát vizsgáltam. Egy másikban a gyermektelenség és a nemzőképesség állt a középpontban, míg megint csak egy másikban az itálózási szokásokat és az öregedést vettem górcső alá.³

A hidegháború időszaka alatti terepmunkának is megvoltak a maga nehézségei. Nem könnyítette munkámat a bürokrácia bonyolult, kesze-kusza, haszonleső rendszere, különösen nem regionális és falusi szinten.⁴ Nehéz feladatnak bizonyult az anyagok begyűjtése a falusi hatóságoktól, és a regionális, illetve országos levéltárakból. A némi túlzással „frissnek” vagy „újnak” nevezett adatok (vagyis az 1956 utáni anyagok) megszerzése a Központi Statisztikai Hivatalból vagy bármely regionális, illetve helyi szervezettől lehetetlen vállalkozásnak tűnt. Olyan horror történeteket meséltek, mint amilyen annak a két hivatalnoknak az esete, akik amolyan „friss” anyagot juttattak amerikai kutatóknak, minek következtében hazaárulónak nyilvánították, és felakasztották őket. A színes bélyegzővel ellátott, hatást keltő hivatalos kutatási engedély ellenére a kezdetekben számos problémával kellett szembenéznem mind

² Friedman (1986), Landes (1986), és Mead (1986) is valami hasonlót vetnek föl.

³ Lásd Huseby-Darvas, 1985, 1986, 1987, 1988, 1990, 1991, 2000, 2003.

⁴ Néhány segítőkész embernek köszönhetően teljes együttműködést tapasztalhattam Budapesten (kivéve a már említett Központi Statisztikai Hivatalt). Többek között nagy halálal gondolok Körner Tamásra a KKI-nál és Füst Annamáriára, akik hatékonyan és segítőkészen mindig rendelkezésemre álltak a bürokrácia minden képtelensége nélkül. A legkomolyabb problémákat nem az „öslakos” falusiak okozták, hanem a betelepült bürokraták, akik regionális és helyi szinten működtek. Más szóval a falu és a mezőkövesdi regionális központ hatásaival történt elkerülhetetlen találkozások alkalmával számíthattam problémákra.

a faluban, mind annak környékén.⁵ A Kommunista Párt regionális titkára nyíltan megpróbált kitiltani körzetéből. Behívatott mezőkövesdi irodájába, és tudtomra adta, hogy tudomása van arról, hogy az „imperialistáknak kémkedem”, és minden tőle telhetőt meg fog tenni, hogy senki ne beszéljen, és ne működjön együtt velem. Néhány falusi elárulta nekem és egy némely kollégámnak,⁶ hogy ők tudják, hogy Reagan elnök kémje vagyok, és azt, hogy vajon a sok lehetséges hely közül miért pont az ő falujukba küldtek; büszke és egyszerű kálvinista öntudattal gazdasági hozzáértésükkel magyarázták ottlétemet, mely modellként alkalmazható a nyugaton.

Az ilyen és ezekhez hasonló kezdeti negatív élmények ellenére a legtöbb falusi beszélgetett velem, meghívott és megvendégelt, és összességében kedves volt. Természetesen voltak kivételek is. Egyik reggel egy kedves, barátságos nővel beszélgettem az egyik helyi élelmiszerüzletben. Meghívott a házába, de amikor a megbeszélrt időben kopogtattam az ajtaján, a férje fogadott. Azt mondta, hogy megtiltotta a feleségének, hogy beszéljen velem, mert ő csak egy buta nő, aki nem emlékszik a múltra, arra, hogy akárcsak egy nyílt beszélgetés egy idegennel, különösen olyannal, aki messziről érkezett, könnyen börtönbüntetéssel, vagy talán még annál rosszabbal is végződhet. Befejezésképpen, mielőtt még becsapta volna az ajtót, azt a szöveget vetette felém, hogy „Messziről jött ember azt mondja, amit akar”, más szóval: ne bízz az idegensekben.

A legtöbb falusi nem titkolt kíváncsisággal fordult felém. Azok az emberek, akikkel egy háztartásban éltem, elmondták, hogy tevékenységem közbeszéd tárgyává vált a faluban. Széles körben megvitatták és kérdéseket tettek fel „családtagjaimnak” arra vonatkozóan is, hogy mikor kapcsolom fel és le a lámpát a szobámban. A gyerekek és tinédzserek kivételével majdnem mindenki minden egyes találkozás alkalmával megkérdezte, hogy honnan jöttem, hová és miért tartok. Sokakat elbűvölt vagy megzavart az, hogy barátomként kezeltem két újonnan érkezett családot, akik egymás régi ellenségei voltak. Az út két szemközti oldalán laktak, és újra meg újra feltették nekem a kérdést, hogyan lehetséges az, hogy mindkét házat látogatom az utca túloldalán lakók szeme láttára.

A falusiak szemében minden egyes tetemetesen való részvételem alatt nőtt az értékem. Megkértek, hogy készítsek képeket a halottáról és a gyászoló rokonságról különböző beállításköbökben az urna körül. Majd a státusom akkor változott meg, amikor néhány falusival együtt ellátogattam egy népi kórusfesztiválra. A fesztiválra egy hónappal Cserépfalura költözésem után került sor a szomszédos faluban, Bogácsön. Ott a kulturális igazgató és még egy páran megkérdezték tőlem, hogyan lehetséges az, hogy nem az ő sokkal nagyobb, sokkal változatosabb, számottevően nagyobb látogatottságnak örvendő, turista látványosságokkal és természetes termálvízzel ellátott, nyilvános fürdővel büszkélkedő településükön élek. A „falumbeliek” ragaszkodtak ahhoz, hogy Cserépfalu a nekem való település, majd a faluban a rá következő héten mások is megjegyzték, hogy remélik, nem tervezek Bogácsra költözni. Így a kezdeti gyanakvást követően, melyet a zárt közösség természetes védekező reakciójának tudtam be, sikerrel könyvelhettem el magamnak sok, ha nem is az összes cserépfalui bizalmát. Szükségtelen mondanom, a sikeres kutatás végzéséhez fontos volt számomra a bizalom. Ugyanakkor a helyi köztudatban továbbra is amerikai kém maradtam.

A falu és a terepmunka az átmeneti időszakban és utána

Az 1989-et követő átmeneti időszak és az azt kísérő politikai és társadalmi átalakulások új, még nem látott kihívásokat támasztottak a falun belül és kívül egyaránt. A változásokkal

⁵ Amikor ötvenegy másik település szemrevételezése után emellett a falu mellett tettem le voksomat, sejtésem sem volt arról, hogy az egyik közeli erdőben egy rakétákat és fegyverraktárt őrző katonai állomás működik. Lehetséges, hogy részben emiatt kellett viszonylag hosszú időt várnom az engedélyre. Bár hamarosan kiderült számomra, hogy a hidegháború alatt az ország minden 34 négyzetkilométerén valami hasonlóba ütköztem volna.

⁶ Többek közt Bakó Ferenc Egerből, Gunda Béla Debrecenből, Hofer Tamás és Mohay Tamás Budapestről és Peter Skei Budapesten keresztül Minneapolishól érkezett. Michael Sozan is meglátogatott, miközben különböző falvakban végzett terepmunkát.

kapcsolatban feltett kérdésekből és hozzáfűzésekből úgy tűnik, hogy a nyugaton élő emberek egy része úgy próbálta meg értelmezni a hidegháború utáni valóságot, mint egy ünneplésre okot adó alkalmat, mintha csak ők is részesültek volna annak a győzelmeskedő hadseregnek, melynek nemes célja a kommunizmus elleni hadjárat volt. Egyik antropológus kollégánk megjegyezte, hogy „a jövő az antropológiáé” (Cole 1995:1). De hogy tekinthet bárki is ebből a szemszögből a jelenre, amikor a volt szovjet tömb oly sok lakója kétségbeesetten tekint vissza a szocializmusban leélt negyven vagy annál is több évre, és próbálja újraértékelni elfecséreltnek tűnő életét, és amikor az új politikai és gazdasági rendszer milliók számára reménytelenséget, kitisztottságot és fejetlenséget jelent? Csak példaképpen említem, hogy a hidegháború vége után néhány évvel készült felmérés azt mutatta, hogy az egész szovjet blokkból a magyarok voltak a legpesszimistábbak, és ők voltak azok, akik a régióban a legkevesebb bizalommal néztek a jövőbe (Kéri 1995; Göncz 1995).⁷

1989 óta újra és újra találkozom a faluban olyan narratívákkal, melyek a rendszerváltás előtti időket sirják vissza.⁸ Ahogyan Lampland (2002:32) meggyőzően beszámol róla, „nem az számít, hogy az emberek mennyire ellenezték és utasították el a kommunista párt által hirdetett elveket, hanem az, hogy ők mind egy olyan világban éltek, melyet az idők során a szocialista terv szerint alakítottak át”. Számos példát találunk arra, hogy a posztoszocialista éra pont a preszocialista és szocialista múlt legrosszabb hagyatékát elevenítette föl, és még újabb problémákat is fölvetett. Ahogyan az előző fejezetben bemutattam, a több mint 40 évig tartó állami szocializmus számos nehézsége ellenére (vagy talán pont amiatt?) Cserépfalun az emberek megőrizték erős közösségtudatukat és pozitív lokális identitásukat. A posztoszocialista periódus hirtelen véget vetett ezeknek az áldásos folyamatoknak. Az állami szocializmus megszűnése utáni első pár évben a helyzet felettébb bonyolult volt, azonban az tisztán láthatóvá vált, hogy a közösségben egyre nagyobb a széthúzás.

Látszólag pozitív hatást gyakorol az a néhány falusi család, akik új, gyakran nagyon sikeres vállalkozásba kezdtek. Például egy fiatal, húszas éveik közepén járó házaspár autósmozit nyitott egy árusítóhellyel, ahol a gyorsételektől kezdve az édességen át a likőrökig és a cigarettáig mindent árusítottak. Egy harmincas éveiben járó asszony, akinek a férje távolabbra járt dolgozni, de a lánya otthon lakott, nyitott egy élelmiszerboltot házának garázs helyén, majd még egyet a falu másik végében, melyet a lánya vezetett. Legutóbbi alkalommal, amikor ott jártam, az autósmozit nehézségekkel küszködött, azonban a boltok jól mentek. Egy negyvenes évei elején járó házaspár egy sikeres kézbesítő szolgálatot indított el, majd néhány éven belül egy kis járműparkra is szert tett. A termelőszövetkezet felbomlásával megnőtt a magángazdálkodások és gyümölcsöskert-tulajdonok száma. Egy marék negyven év alatti ember aktívan és látszólag lelkesen részt vállalt az új helyi és regionális önkormányzatok munkájában.

Azzal, hogy jóval több telefon,⁹ televízió és parabolaantenna jutott el a faluba, mint annak előtte, egyre több falusi kerülhetett közelebbi kapcsolatba a külvilággal.

Ugyanakkor a legtöbb falusi sokkal bizonytalanabbnak, drágábbnak és nehezebbnek találta az életet, mint a szocialista időszakban. A gyors és dramatikus politikai, társadalmi és kulturális változások gyengítették a védőhálót. Számos idősebb vagy középkorú falusi ember – többségben olyanok, akiknek gyermekei vagy a városokba jártak dolgozni, vagy oda

⁷ Bár az okok valójában nem nyilvánvalóak, a „nemzeti pesszimizmus” és a főbb „kockázati tényezők” kritikus átalakulása ellenére az öngyilkossági ráta „az 1984-es 45,9/100 000-ről stabilan, több mint 30 százalékkal, 31,7-re csökkent 1997-re. Ez a csökkenés még jelentősebb volt 1990 után, amikor a ráta 39,9/100 000 volt, akkor, amikor Kelet-Európában a politikai és gazdasági átalakulás megkezdődött. Ugyanebben az időszakban a munkanélküliség hatszorosára, a minimál jövedelemmel kevesebbet keresők száma négyszeresére nőtt, becslések szerint az alkoholizmus aránya 25%-kal, a válások száma meg 21%-kal növekedett. Más posztkommunista országban vagy nem tudható ki jelentős változás, vagy csak az öngyilkossági ráta mutat jelentős növekedést 1989/1990 után. . .” (Rihmer 2000:84).

⁸ A falusi nyelvhasználatban: „Jobb vót az élet itten, amikor Kádár vót a pócón!”, és „Kádár alatt jobb vót nekünk”.

⁹ A szocialista időkben csak egy marék telefon volt az egész faluban: tudomásom szerint csak a kommunista párttitkár és iskolaigazgató egy személyben, a falu doktora és még két háztartás rendelkezett telefontal, illetve volt még egy nyilvános telefon a helyi postahivatalban. A rendszerváltást követő egy-két éven belül egy elenyésző számú háztartástól eltekintve mindenhol volt vonalas, illetve mobiltelefon is.

is költöztek – végső soron úgy tekintett az olyan, látszólag pozitív változások egy részére, mint amilyen például a magánföldtulajdon növekedése, mint egy ijesztő és kezelhetetlen változásra. Nem bírtak hozzászokni a korábbi életvitel alapjának szétzúzásához, és komolyan aggasztotta őket az egyre hangsúlyosabb és egyre jelentősebb gazdasági differenciálódás. Hasonlóan Dziegiel (1998), Hann (2002) és Lampland (2002) máshol végzett megfigyeléseihez, a cserépfalusi lakók, akiket korábban a termelészövetkezet foglalkoztatott, mostanra támasz és segítség nélkülivé váltak, ami alátámasztja Agócs és Agócs (1994) 1993-ban egész Magyarország vidéki lakosai között készített felmérésének eredményeit, mely megállapítja, hogy „a tsz-tagok 90 százaléka azt mondta, hogy nem támogatja a termelészövetkezetek feldarabolását kisebb magánbirtokokká”. Ezt az eredményt legalább részben a korosodó vagy idősebb vidéki népesség véleménye okozhatta. A poszt szocialista korszakban a korábban hatékony társadalmi hálózatok és kiscsoportokon belüli összetartás felbomlására utaló jelek mutatkoztak.¹⁰

A terep, a valóságos közeg irányította (és irányítja) viselkedésemet: hogy ez mennyire sikerül, abból szoktam lemérni, hogy távozáskor elhálmozniuk kérésekkel – tehát visszaváruak.

Boglár Lajos

Ahogy a hidegháború után a rendszer annak egész közigazgatási apparátusával és személyzetével együtt megváltozott, úgy változott meg az én kapcsolatam is a falusiakkal az 1990-es években és az új évezred első éveiben. Nyilvánvalóvá vált, hogy az első terepmunkám óta eltelt évtizedekben a világ és természetesen a vidéki élet is radikális változásokon ment keresztül, nem is beszélve rólam, aki az „én falumbeliekkel” együtt korosodtam. Antropológusi szerepemmel illetően a megváltozott viszonyok között számos szakmai dilemma felmerült. A kutatás körülményei mind falun belül, mind annak környékén megváltoztak az állami szocializmus óta: a kutatás könnyebbé, egyszersmind nehezebbé vált. Könnyebbé vált, mert – egyebek közt – szabadabban mozoghattam, és szabadabbnak érezhettam magam, senki nem próbált megakadályozni abban, hogy a kutatást végezzem, és senki nem kért tőlem agyonbélyegzett hivatalos engedélyeket. Viszont nehezebb volt azért, mert – megint csak egyebek közt – néhány falusi úgy tekintett rám, mint aki a tudás birtokában van, mintha egy olyan csodaszerzet volnék, aki könnyíthet a gazdasági, politikai és társadalmi átalakulás okozta nehézségeken. Ebből fakad az is, hogy néhány falusi és regionális ügyintéző *nyíltan* elvárta, hogy ajándékokkal, szívességekkel, sőt néha pénzzel kedveskedjek nekik. Az elfogadott antropológiai gyakorlatnak megfelelően korábban is és a későbbiekben is kész voltam ajándékokat adni beszélgetőtársaimnak, akikkel együtt dolgoztam. De az, hogy a felnöttek különböző dolgokat – gyakran drága, mindig márkás és általában luxus cikkeket – kérnek tőlem, teljesen szokatlan volt. Ezeket a kéréseket a falusiak és mások új stratégiájának részeként értelmeztem, mellyel a megváltozott politikai-gazdasági helyzethez alkalmazkodtak.

A falusiak büszkesége, pozitív és gyakran hangsúlyozott lokális identitásuk is új megvilágításba került. A falusi szülők önfeláldozó és önmagukat egyáltalán nem kímélő magatartása, hogy képesek legyenek elsősorban gyermekeiknek az anyagi javakat és különösen az értékes luxustermékeket biztosítani, és másodsorban, hogy megvásárolhassák a presztízs értékű háztartási kellékeket, már a szocializmus utolsó éveiben is megfigyelhető volt (Huseby 1984, 2000). 1989 után azonban ez a jelenség már nagyobb méreteket öltött, és – valószínűleg a növekvő munkanélküliség, a növekvő árak és a növekvő elvárások következtében – számos falust a kétségbeesésbe hajszolt. Akkoriban csak olyan alkalmakkor került szóba kém múltam, amikor egy-két falusi felkeresett azzal, hogy elmondja – valójában elárulja –, hogy valamely falubéli társukat a szocialista rendszerben azzal bízták meg a hatóságok, hogy engem figyeljen, és a

¹⁰ Csepeli György a poszt szocialista széthullás legnyilvánvalóbb jeleit úgy foglalta össze, mint (1) általános elszegényedés és magas fokú társadalmi és gazdasági egyenlőtlenség; (2) a társadalmi szolidaritás gyengülése, vagyis sokkal kevesebb kölcsönös segítségnyújtás (például a *kaluka* és még hasonló önkéntes kezdeményezés a vidéki területeken); (3) elhagyatottság, reménytelenség, kétségbeesettség és a jobb jövőbe vetett hit elvesztése; (4) bűnbakkeresés és növekvő gyanakvás és gyűlölet a szomszédos roma (cigány) népességgel szemben; (5) az italozás, neurózis és otthoni erőszak arányának drámai növekedése; (6) a közügyektől való általános elzárkózás. (Szóbeli közlés; hálálal tartozom Csepelinek szíves közlésért.)

helyi, illetve regionális tevékenységeimről jelentést tegyen. Nem volt könnyű megbarátkozni új státusszal és vele együtt a falusiak abbéli új elvárásaival, hogy ha már nem is fordítom vissza, de legalább könnyítsek a helyzeten. Valójában több nehézséget rótt rám a falusiak új felfogása rólam, és különösen új elvárásaik, mint az, amikor kémnek tartottak. Kémkedéssel vádoltak, de ez nem követelt tőlem semmilyen választ. Ezzel szemben az új elvárások megkövetelnének tőlem valamit, amit képtelen vagyok teljesíteni: nincs se válaszom, se megoldásom, se tőkéim.

Ki vagyok én a terepen?

Problémákat vet fel, hogy identitásunk meghatározza azt, hogyan mutatjuk be önmagunkat, és hogyan látjuk azt, aminek a terepen szemtanúi vagyunk. A válasz arra, hogy „Ki vagyok én a terepen?” tisztán érthetővé teszi a bemutatás természetét, ugyanúgy, ahogyan megérteti az események és élmények bemutatásának módját, és legfőképpen azt, hogy milyen a kutató kapcsolata másokkal. Egyesek szerint „majdnem őshonos etnográfus” (Markowitz 1999, 2004), mások szerint egy „professzionális idegen” (Agar 1980) vagyok, mégis magamat „idevalósinak” tartom abban az értelemben, hogy Magyarországon születtem, itt nőttem fel, bár városi közegben, mégis közel ahhoz a vidéki kultúrához, amit tanulmányozok. Ugyanakkor „kivülálló” is vagyok, mivel az Egyesült Államokban töltöttem életem nagy részét, ott tanultam és ott dolgozom. Semmiképpen nem mondanám, hogy „őshonos antropológus” vagyok, se azt, hogy „majdnem őshonos antropológus”, hanem inkább az olyan társadalomtudósok közé sorolom magamat, „akiket személyes viszonyuk fűz ahhoz a helyhez, ahol dolgoznak” (Behar 1996:28; lásd még Nayanar 1993:671–686). A válasz, amely talán a legalkalmasabb önmagam megjelölésére, az a (részben komolyan gondolt) „helyzettől függően őshonos”, aki mindig próbálkozik, de nem mindig sikerrel, hogy fenntartsion egy egyensúlyt, és időről időre szembesül azzal, amit Winkin (1995:9) „az antropológiát megfigyelő bennszülött élményeinek” hív.

Viszonyom a kollégákkal az állami kommunizmus alatt és után

Az antropológusok egy hírhedten furu bagázst alkotnak. A terepen tapasztalt elszigeteltség és fizikai nehézségek, párosulva az akadémikus szigorral, legendás hőbortokat és arroganciát szülnek.

Katherine Bouton

Alkalmanként, amikor meghallgatom, vagy elolvasom nyugati társadalomtudós kollégáim (különösen más tudományágat művelők) bizonyos munkáit, azt motyogom magamnak, hogy „na, itt egy tökéletes példája a kivülállónak, aki évek terepmunkája ellenére sem képes megérteni a nyelv apró nüanszeit, sem a mai Magyarország bonyolultságát és ironiáját, de még a történelmi és jelen események, szimbólumok és más kulturális elemek kapcsolatának összetettségét sem”. Ezen a téren saját tudásomat a magyar kultúráról nyilvánvalóan többre tartom a „valódi kivülállókénál”, akiket naivaknak és alulinformáltaknak tartok a magyar kultúra tekintetében, azon a téren, aminek tanulmányozására és értelmezésére vállalkoztak – ironikusan pont azt tartom róluk, amit néhány valóban magyar kollégám tart rólam.

Cahalan (1996) más területről szerzett tapasztalatai azt mutatják, hogy a kommunista időszakban a kutató kémkedéssel való meggyanúsítása nem korlátozódik a falvakra, hanem a hasonló történetek megtalálják útjukat a városi szakmai körökbe is. Abban az időben alkalmanként ellátogattam Budapestre, Debrecenbe, Miskolcra és más városokba, különböző konferenciákra, találkozókra és konzultációkra, vagy csak azért, hogy akadémikus kollégáim társaságára leljek. Bár a legtöbb kollégám barátságos, kedves, segítőkész és mindig együttműködő volt, azért akadt egy jó pár olyan is, aki vagy négy szemközt, vagy mások előtt megjegyezte, hogy CIA ügynök vagyok. Ezek a kijelentések mindig tréfásan hangzottak el, de számos alkalommal nem kételkedhettem abban, hogy valójában „ki akarják ugrasztani a nyulat a bokorból”. Ezekhez az incselkedésekhez társultak az „amerikai naivitásomra” tett

megjegyzések, ahhoz hasonlóak, amin Hofer is elmerengett egy jó pár évtizeddel korábban (Hofer 1968). Néhány kolléga nyílt utalásokat tett általánosságban véve a naiv nyugati antropológusok csoportjára, akik – annak ellenére, hogy azt állítják, *valóban ott vannak* (vagyis az általuk tanulmányozott közösségekben élnek, és nem csak hétvégi látogatók, mint amilyen a legtöbb „öshonos” kolléga volt abban az időben) – nem rendelkeznek kellő tudással a magyarországi helyzetre és problémákra vonatkozóan, és különösen alulinformáltak a vidéki térségeket illetően. Így például, amikor Budapesten egy workshopon lelkesen magyaráztam az általam kutatott régióban virágzó bonyolult, „körkörös” országos és országokat átívelő fekete piacról, számos kollégám kuncogással és vállvonogatással értett egyet a felszólalók megnyilvánulásaival: „Hát, hogyné! És mi ebben az újdonság? Mi itt az érdekes? *Mindenki* így próbál meg valahogyan megélni Magyarországon.”

Az átmenet időszaka megváltoztatta kollégáim véleményét és viselkedését. Néhányan visszasírják a régi időket, és attól tartok jó indokkal.

Nyugati kollégáink irigykedve tekintenek ránk, hogy mi itt lehetünk, és kutathatunk ebben a rohamosan változó és izgalmas világban, de valójában az egész társadalomtudomány és viselkedéstudomány ma Magyarországon nem érdekel senkit – az éppen aktuális hatalomtól függetlenül itt sosincs erre pénz (Böhm, idézte Pünköszt 1996 (online)).

Mások érthető módon nem akarják azt sem, hogy nyugati kollégáik „irigykedjenek, vagy sajnálkozzanak”. (Tóth 1993). És aztán vannak olyanok is, akik a „kivülről érkező” kutatókat betolakodóknak és gyarmatosítóknak tartják, felelősségre vonva ezzel a nyugati társadalomtudósokat az új, hidegháború utáni „kelet-európai társadalomtudományok gyarmatosításáért” (lásd Andorka 1996; Csepeli és Örkény 1996a és 1996b; Kusá 1996; Lemon & Altshuler 1996).¹¹ Bármely oldalhoz tartozunk is a „kelet akadémiai gyarmatosításának” kérdésében, a téma minden oldalról nézve súlyos kérdéseket vet föl: Hogyan teremthetünk kapcsolatot kollégáinkkal abban az országban, ahol dolgozunk, és valódi kapcsolatokat kiépíthetünk-e? A helyzet paradoxonja az, hogy a fax és az elektronikus levelek útján információtömegek állnak rendelkezésünkre, mely a tudást és a külvilágot is elérhetővé teszik kollégáink számára, ugyanakkor ezzel együtt hangsúlyossá válik az, hogy ahelyett, hogy a nyugat és a kelet egyenrangú partnerekként lépnének a világpiac és az új világközösség színpadára, a kelet piacainak egyfajta gyarmatosítása/háttérbe szorítása folyik. Nem vehetjük biztosra azt sem, hogy a korábbi szovjet tömb számos országának csatlakozása az Európai Unióhoz bármilyen érzékelhető változáshoz fog vezetni.

Tudományterületünk kutatói körében Magyarországon és a térség más országaiban is például a kiadások növekedése és a könyvekre, folyóiratokra, ösztöndíjakra, utazásokra, szakmai szervezetekhez befizetendő tagdíjakra, konferenciák regisztrációs díjaira stb. szánnható pénzalapok szorongató hiánya figyelhető meg (Csepeli és Örkény 1996a). A hozzáférhetőség és korlátok ilyen ingadozása, mely először közel engedí kollégáinkat, majd családottságba és aggodalomba taszítja őket, és ahelyett, hogy enyhítené, csak egyre inkább kiclezi kelet és nyugat dichotómiáját, szerves részét képezi a poszt szocialista Kelet-, és Középkelet-Európában végzett terepmunkák dilemmáinak. Bármilyen legyen is az az összetett válasz, mely segít kilábalni ebből a szertart helyzettől, minden valószínűség szerint az alapja egy még együttérzőbb, még humanistább antropológia, vagyis egyszerűen a „Boglári” antropológia lesz.

A terepre való ismételt látogatások dilemmája

Boglár szorgalmazta a terep ismételt meglátogatását. Különös módon minden visszatérésem kezdetén egyre távolabbinak és idegenebbnek éreztem magamat, mint azelőtt. Fel kellett tennem magamnak a kérdést: lehetséges, hogy elkövettem azt a hibát, melytől Buci (2001:10 és

¹¹ Hadas Miklós és Vörös Miklós szerkesztette a tekintélyes magyar, negyedévi társadalomtudományi folyóirat, a Replika 1996. őszi különnkiadását, melynek a „Colonization or Partnership: Eastern Europe and Western Social Sciences” (Gyarmatosítás és partnerség: Kelet-Európa és a nyugati társadalomtudományok) címet adták. A szám tartalmazza ezeket a provokatív, lebilincselő és az Atlanti-óceán mindkét oldalán heves vitákat keltő esszéket.

2004a, I:16) óva intett: a letűnt régít keresem, miközben az új fontos aspektusait figyelmen kívül hagyom, és észre sem veszem az átalakulás különböző dimenzióit? Vajon a mindig jelen lévő és erősen hangsúlyozott vidék/város megkülönböztetés hozzájárul ahhoz, hogy idegennek érzem magam? Vagy egyszerűen az öregedés miatt egyre rugalmatlanabbá válok, és nosztalgiával gondolok vissza arra, ami talán soha nem is létezett? Vagy részben azért van ez, mert hosszú éveket éltem külföldön, miközben a falusiak többsége nem merészkedett otthonától messze menni? Eltekintve az eltávolodás marcangoló érzésétől, Cserépfalu számomra nem csak egy falu, hanem a világ egy különleges pontja, szülőházam egy része. Bár amerikai-magyar antropológusként a nyugatról érkeztem, Magyarországon születtem, itt nőttem fel, és ahogyan múltak az évek, egyre inkább osztom T. S. Eliot véleményét: „Otthon az, ahonnan elindul az ember”.¹² Ez így igaz – nem számít az sem, hogy évtizedeken keresztül éltem az Egyesült Államokban (Nayaran 1993; Markowitz és Stefansson 2004).

Van egy kérdés, ami a faluban mostanában rendszeresen foglalkoztat: „Mi lett volna, ha Magyarországon maradok, ha soha el sem megyek?” Lehet, hogy a falusiak számomra a Levy (2004:92–109) által elnevezett „hipotetikus életrajzot” jelentik, és így folytonosan emlékeztetnek arra a kérdésre: mi történhetett volna, ha nem hagyom el a hazámat? Talán én is az átalakulás áldozatainak egyike lettem volna? Egy csalódott értelmiségi, vagy egy amerikai kutató beszélgetőtársa?

Köszönetnyilvánítás

Hálával tartozom jó barátaimnak és kollégáimnak, különösen Csepeli Györgynek és Fran Markowitznak, akik ösztönző vitákkal és hasznos tanácsokkal végigkísérték a jelen munka megszületését. Hálas köszönettel tartozom Minka DeSotonak és Nora Dudwicknak, amiért a tanulmány elkezdésekor tanácsokkal szolgáltak, továbbá Peter D. Wardnak amiért körültekintően lektorálta az utolsó vázlatokat.

Kutatásom Cserépfalun 1982 után és a jelen tanulmány nem valósult volna meg az American Council of Learned Societies, Fulbright-Hays, a Magyar Tudományos Akadémia, az International Research and Exchanges Board és a University of Michigan's Alcohol Research Center nagylelkű segítsége nélkül.

Tesfay Sába fordítása

¹² Vas István fordítása (a fordító).

Felhasznált irodalom

- AGAR, MICHAEL 1980. *The Professional Stranger: An informal introduction to ethnography*. New York: Academic Press.
- AGÓCS PÉTER & SÁNDOR AGÓCS 1994. The change was but an unfulfilled promise. *East European Politics and Societies*, 8(1), 32–57.
- ANDORKA RUDOLF 1996. The uses of international cooperation in the social sciences. Special issue on Colonization or Partnership? Eastern Europe and Western Social Sciences. *Replika* (1996. ősz), 125–128.
- BEHAR, RUTH 1996. *The vulnerable observer: Anthropology that breaks your heart*. Boston: Beacon.
- BEHAR, RUTH 2001. Adio Kerida: Goodbye, My Love. Anthropologist Ruth Behar's Search for Home in Cuba. Interjú. *University of Michigan LSA Magazine*, 2001. ősz.
- BOGLÁR LAJOS 1997. *Mítosz és kultúra. Két eset*. Budapest: Szimbiózis.
- BOGLÁR LAJOS (szerk.) 2000. *Orinoco-Parima: Indian Societies in Venezuela: The Cisneros Collection*. Stuttgart: Hatje Cantz.
- BOGLÁR LAJOS 2001. *A kultúra arcai*. Budapest: Napvilág.
- BOGLÁR LAJOS 2002. Relatív viszonyaim... (Öninterjú). *Lettre*, 2002. nyár, 45. szám.
- BOGLÁR LAJOS (szerk.) 2004a. „Így kutatunk mi...” Az antropológiai terepmunka módszereivel – I. Budapest: Szimbiózis.
- BOGLÁR LAJOS (szerk.) 2004b. „Így kutatunk mi...” Az antropológiai terepmunka módszereivel – II. Budapest: Szimbiózis.
- BORS EDIT 1985. Who is Who? Magyar falu – amerikai szemmel. *Élet és Irodalom*, XXIX. kötet, 14. 7.
- BOUTON, KATHERINE 1987. Female of the Species. Review. *The New York Times Book Review*, 4.
- CAHALEN, DEBORAH J. 1996. What Stalin and Reagan told us to think: The reproduction of the cold war paradigm in American academia. Special issue on Colonization or Partnership? Eastern Europe and Western Social Sciences. *Replika* (1996. ősz), 21–25.
- COLE, STROMA 1995. The future belongs to anthropology. *Anthropology Newsletter*, 36(5), 1, 4–5.
- CSEPELI GYÖRGY ÉS ÖRKÉNY ANTAL (SCHEPPELE, KIM LANE közreműködésével) 1996a. Acquired Immune Deficiency Syndrome in social science in Eastern Europe: The colonization of East European social science (with comments). Special issue on Colonization or Partnership? Eastern Europe and Western Social Sciences. *Replika* (1996. ősz) 111–123.
- CSEPELI GYÖRGY ÉS ÖRKÉNY ANTAL (SCHEPPELE, KIM LANE közreműködésével) 1996b. Response to our Critics (and Supporters). Special issue on Colonization or Partnership? Eastern Europe and Western Social Sciences. *Replika* (1996. ősz) 143–151.
- CSEPELI GYÖRGY 2004. Bücsu Boglár Lajostól. (Elhangzott Boglár Lajos temetésén. Lásd a jelen kötetben: 14.)
- DZIĘGIEL, LESZEK 1998. Everyday life and recent history: A new field of ethnological research. *Europaca*, IV(1), 3–9.
- ELIOT, THOMAS STEARNS 1943. *Four quartets*. New York: Harcourt, Brace.
- FREEDMAN, DIANE C. 1986. Wife, widow, woman: Roles of an anthropologist in a Transylvanian village. In: P. Golde (szerk.): *Women in the field: Anthropological experiences* (2. kiadás 333–358). Berkeley: University of California Press.
- GEERTZ, CLIFFORD 1985. Waddling in. *The Times Literary Supplement* (June 7, 1985) 4288, 623–624.
- GOLDE, PEGGY 1986. Introduction. In: P. Golde (szerk.): *Women in the field: Anthropological experiences* (2. kiadás 1–15). Berkeley: University of California Press.
- GÖNCZ KINGA 1995. *A rendszerváltás pszichológiai vonatkozásai*. Kiadatlan kézirat. [Göncz Kinga szíves közlése.]
- HANN, CHRIS 2002. (szerk.) *Postsocialism: Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*. London and New York: Routledge.
- HOFER TAMÁS 1968. Comparative notes on the professional personality of two disciplines. *Current Anthropologist* 9 (4), 311–315.
- HOFER TAMÁS 2004. Emlékezés Boglár Lajosra. (Elhangzott Boglár Lajos temetésén. Lásd a jelen kötetben: 11–13.)
- HUSEBY, ÉVA V. 1983. Verbal expressions and life-story-mosaics for the study of Cserépfalu identity. *Studia Folkloristica et Ethnographica* (Special Publications No. 12). Debrecen: KLTE.
- HUSEBY, ÉVA V. 1984. *Community cohesion and identity maintenance in a rural Hungary: Adaptations to directed social change*. Publikálatlan doktori disszertáció. Ann Arbor: University of Michigan.
- HUSEBY-DARVAS, ÉVA V. 1985. Manifestations of identity in the structure of economic activities in and beyond Cserépfalu. *The Yearbook of the Ottó Hermann Museum*, 22–23(1), 139–149.

- HUSEBY-DARVAS, ÉVA V. 1986. Cserépfalu. *Ethnographia*, 97(1), 29–43.
- HUSEBY-DARVAS, ÉVA V. 1987. Elderly women in a northern Hungarian village: Childlessness, generativity, and social control. *Journal of Cross-Cultural Gerontology*, 1, 87–114.
- HUSEBY-DARVAS, ÉVA V. 1988. Migrating inward and out: Validating life-course transitions through oral autobiography. In: T. Hofer & P. Niedermüller (szerk.): *Life history as cultural construction*. Budapest: MTA, 379–408.
- HUSEBY-DARVAS, ÉVA V. 1990. Migration and gender: Perspectives from rural Hungary. *East European Quarterly* 23(4), 487–498.
- HUSEBY-DARVAS, ÉVA V. 1991. „Remembering our Jews”: The complexities of village relations in northern Hungary. *Jewish Folklore and Ethnography*, 13(1), 6–9.
- HUSEBY-DARVAS, ÉVA V. 1999. Deconstructing and Reconstructing my Desexualized Identities? In: Fran Markowitz és Michael Ashkenazi (szerk.): *Sex, Sexuality and the Anthropologist*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 145–161.
- HUSEBY-DARVAS, ÉVA V. 2000. Hungarian Village Women in the Marketplace during the Late Socialist Period. In: Linda Seligmann (szerk.): *Women Traders in Cross-Cultural Perspectives: Mediating Identities, Marketing Wares*. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 349–505.
- HUSEBY-DARVAS, ÉVA V. 2003. Pincézés: a male social institution in rural Hungary. In: Special Issue Food and Foodways in Post-Socialist Eurasia *The Anthropology of East Europe Review*, 21(1), 83–90.
- KÉRI LÁSZLÓ 1995. „Tiszta látni a zavaros jövőt”: A 90-es évek elejének politikai szocializációs kudarcskéje Magyarországon. Kiadatlan kézirat. [Csepeli György szíves közlése.]
- KUSÁ ZUZANA 1996. The immune deficiency – Acquired or inherited? Special issue on Colonization or Partnership? Eastern Europe and Western Social Sciences. *Replika* (1996. ősz) 129–135.
- LAMPLAND, MARTHA 2002. The advantages of being collectivized. In: Chris Hann (szerk.): *Postsocialism: Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*. London and New York: Routledge, 31–52.
- LANDES, ROTH 1986. A Woman Anthropologist in Brazil. In: Peggy Golde (szerk.): *Women in the field: Anthropological experiences* (2. kiadás 119–139). Berkeley: University of California Press.
- LEMON, ALAINA, & ALTSHULER, DAVID 1996. Whose social science is colonized? Special issue on Colonization or Partnership? Eastern Europe and Western Social Sciences. *Replika* (1996. ősz), 137–141.
- LEVY, ANDRÉ 2004. Homecoming to the Diaspora: Nation and State in Visits of Israelis to Morocco. In: Markowitz, Fran és Anders Stefansson (szerk.): *Homecomings: Unsettling Paths of Return*. MD: Lexington Press, 92–109.
- MARKOWITZ, FRAN 1999. *Sex, sexuality, and the anthropologist* (ed. with Michael Ashkenazi). Urbana: University of Illinois Press.
- MARKOWITZ, FRAN & ANDERS, STEFANSSON (szerk.) 2004. *Homecomings: unsettling paths of return*. MD: Lexington Press.
- MEAD, MARGARET 1986. Field Work in the Pacific Islands, 1925–1967. In: Peggy Golde (szerk.): *Women in the field: Anthropological experiences* (2. kiadás). Berkeley: University of California Press, 293–331.
- MOHAY TAMÁS 1983. *Jegyzetek*. Kiadatlan jegyzetek. [Mohay Tamás szíves közlése.]
- NARAYAN, KIRIN 1993. How Native is a „Native” Anthropologist? *American Anthropologist*, 95(3), 671–686
- ÓNÓDY ÉVA 1983. Az amerikai nő. *Új Tükör* 20. kötet, 42. szám, 20–21
- PRÓNAI CSABA 2004. *Boglár Lajos Iskola* (A Kulturális Antropológia „Budapesti Iskolája”). Kiadatlan tanulmány. [Prónai Csaba szíves közlése.]
- PÜNKÖSTI ÁRPÁD 1996. április 30. Interjú Böhm Antallal: „A magyar munkástársadalom szétesett, elhagyottá vált.” *Népszabadság* (Online), 54, 101.
- RIFIMER ZOLTÁN 2000. Decreasing suicide in Hungary. *The British Journal of Psychiatry* (2000) 177, 84.
- SKEI PETER 1983. *Kiadatlan terepmunka jegyzetek*. [Peter Skei szíves közlése.]
- TÓTH OLGA 1993. No envy, no pity. In: N. Funk, & M. Mueler (szerk.): *Gender politics and post-Communism: Reflections from Eastern Europe and the former Soviet Union*. New York: Routledge, (213–223).
- VIGA GYULA 1985. Egy érdekes tanulmány a Bükkaljáról. *Borsodi Szemle* 1985/2, 92–93.
- WAX, ROSALIE H. 1975. *Doing fieldwork: Warnings and advice*. Chicago: The University of Chicago Press.
- WINKIN, Y. 1995. Belga vagyok én még egyáltalán? *Élet és Irodalom*, 39(38), 9.
- ZÖLDI, LÁSZLÓ 1984. Kisérlet járja be... *Élet és Irodalom*, XXVIII. kötet, 19, I, 4.

Cigányok Braziliában¹

„Fontosnak tartottunk összegyűjteni néhány cikket a cigányok helyzetéről és nyelvéről Braziliában, mégha néhol ugyanaz a dolog ismétlődik is”, írja Mirella Karpai a *Lucio Drom* (az Olaszországban 1965 óta megjelenő, cigányokkal foglalkozó folyóirat) 1990/6-os számának bevezetőjében,² majd bemutatja e tematikus, kifejezetten Braziliával foglalkozó kiadvány szerzőit.

A folyóirat hét tanulmányt közöl (lásd alább I–VII.) a Braziliában élő cigányokról. A jelen írás ezek ismertetése.

I. „A madridi *Romani Union* adatai szerint jelenleg 1 500 000 cigány él Latin-Amerikában, ebből 800 000 Braziliában”, kezdi Cristina da Costa, portugál irodalom-tanárnő (két éve a *Centro de Estudos Ciganos* /Cigánykutató Központ/ Rio de Janeiro-i szervezetének tagja) rövid, 3 oldalas írását,³ és talán ezenkívül nem is találkozhatunk ebben a cikkben semmi olyannal, amely ne szerepelne Iraci Gomes de Vasconcellos Palheta és Virginia Rita dos Santos Bueno közös írásában (lásd később) is.

Cristina da Costa végigtekinti a cigányok Braziliába kerülését 1574-től⁴ napjainkig, felsorolja a főbb cigány csoportokat, majd a házasságkötési, a halotti szokásokról és a vallási ünnepekről beszél, meglehetősen az általánosságok szintjén maradva.

Írása inkább ismeretterjesztő bevezetőnek – és nem etnológiai szempontból – lehet hasznos számunkra. 800 000 emberről, amely minimum 6 eltérő kultúra (!), ilyen röviden (és terepmunka nélkül!) „egységesen beszélni” nem is lehet másképp. Ez, persze, nem kisebbíti az illető szerző *Centro de Estudos Ciganos*-ban való tevékenységét.

II. Iraci Gomes de Vasconcellos Palheta és Virginia Rita dos Santos Bueno közös, ötoldalas cikke⁵ mintha csak az előbbi írás bővített változata volna, mégis – úgy tűnik – számos vonatkozásban konkrétabb és pontosabb, jöllehet Cristina de Costával ellentétben bibliográfiát ök nem tüntettek fel.

Mindketten a São Paulo-i Egyetem Bölcsészettudományi Karának Földrajz Tanszékén oktatók, tehát valamennyire közelebb állnak a kulturális antropológiához (gondoljunk csak Franz Boasra, aki első amerikai expedícióját a Baffin-földre földrajzkutatóként vezette!), és ez érződik Virginia Rita dos Santos Buenónak a *kalonokról* szóló tanulmányán is (lásd később).

Iraci Gomes de Vasconcellos Palhetától és Virginia Rita dos Santos Buenótól megtudhatjuk például, hogy a brazilai cigányok két fő csoportba sorolása Ático Vilas Boas professzor alapján történik, aki nyelvük szerint tesz különbséget a *kalão* (vagy *kalon*) és a *rom* cigányok között. Majd ezt követően két külön részben (lásd A. és B.) olvashatunk részletesebben róluk.

A. A letelepült *kalonok* legnagyobb számban a következő szövetségi államokban élnek: Minas Gerais, Goiás, Rio de Janeiro, Tatui (São Paulo Szövetségi Állam) és Bahia. A vándor

¹ A tanulmány megírását az OTKA F-034860-as számú programjának támogatása, valamint Bolla Mária önzetlen segítsége tette lehetővé. Mindkettőért ezúton is köszönetemet fejezem ki.

² *Presentacione / Bemutakozás /* (2. oldal)

³ *Gli Zingari in Brasile / Cigányok Braziliában /* (3–5. oldal)

⁴ Az első Braziliába kerülő cigány, João Torres Portugáliából érkezett ide (3. oldal).

⁵ *Notizie sugli Zingari in Brasile / Adatok a Braziliában élő cigányokról /* (6–10. oldal)

⁶ Lásd Boglár 1975:5; Collins 1984:10; Müller-Wille 1998:3; Cole 1999:95.

életmódot folytató *kalonok* – akik még mindig a többséget alkotják Brazíliában – az ország legkülönbözőbb pontjain megtalálhatóak. Az utóbbiaknak, mivel nagy részüknek nincsenek meg a hivatalos irataik, teljes társadalmi marginalizációt kell elszenvedniük (7. o.).

Az írás sorra veszi az iskoláztatási (például egy kis vándor iskola terve a São Pauló-i Egyetemen), az egészségügyi, valamint a jogi kérdéseket, és a *kalonokra* vonatkozó törvény megszületését sürgeti, miközben beszámol az 1984-ben megalakult *Centro de Estudos Ciganos*-ról, és dicséri a Vándorok Brazíliai Püspökségét, amely – szerinte – Renato Rosso vezetésével úttörő munkát végez.

B. A szerzők a braziliai *rom* cigányok 5 csoportját adják meg (lásd 1–5.):

1. A *kelderások* ide Olaszországból, Görögországból, Argentínából, Németországból és Oroszországból érkeztek. Mind letelepült, mind pedig vándor csoportjaik az ország déli részén élnek, Rio Grande do Sul, São Paulo, Goiás és Mato Grosso Szövetségi Államokban.

2. A *micsvünök* legnagyobb része Szerbiából vándorolt be. Legkedveltebb városaik: São Paulo, Curitiba (Parana Szövetségi Állam), Porto Alegre (Rio Grande do Sul Szövetségi Állam) és Rio de Janeiro.

3. A törökországi eredetű *horvátok* különösen Rio de Janeiróban, São Paulóban és Maringában találhatóak.

4. *Lavári* cigányok kevesen vannak, legtöbbjük São Paulo városában él.

5. Legkevesebben a Romániából származó *rudári* cigányok vannak: csak néhány család Rio de Janeiro és São Paulo városában (8–9.).⁷

III. A *Lucio Drom* braziliai cigányokat bemutató tematikus számában valamennyi írás közül a leghosszabb (9 oldal) és a kulturális antropológia szemléletéhez leginkább közel álló Virginia Rita dos Santos Buenónak A *térbeliség kérdése a kalon vándorcigányoknál* című cikke, *La problemática espacial de calons nómadi* (11–19).

Az a kevés mű, ami e témában egyáltalán olvasható, itt mind említésre kerül: összesen kettő! Ha ehhez hozzátesszük a hivatalos iratok teljes hiányát, akkor nem csoda, hogy a braziliai *kalonok* történelme ismeretlen.

Virginia Rita dos Santos Bueno – tanulmányában – beszámol arról a kutatásról, aminek leginkább azt a címet adná, hogy *A São Paulo városában élő különböző cigány csoportok elhelyezkedése és legfőbb jellemzőik* (11. oldal). Ebből arra gondolhatnánk, hogy e kutató talán mégis inkább geográfus. Ám amikor például ezen vándorok helyváltoztatási okait térképezi fel, és arról azt mondja, hogy vándorlásuk egyrészt gazdasági tevékenységeikhez köthető (a nők például leginkább tenyérjósok; a férfiak lóval és kocsikkal kereskednek), másrészt sajátos szocio-kulturális életformájukhoz, amely biztosítja és fenntartja a cigány kultúra néhány alapvető hagyományának továbbélését (12. oldal), akkor „valódi” kulturális antropológiai szemléletről tesz tanúbizonyságot. Ez utóbbin a szerző például azt is érti, hogy a cigány nagycsalád tagjai betegség, házasság, keresztelő, temetés és más ünnepek alkalmával – akár egy másik szövetségi államból is! – felkeresik egymást (12. oldal).

Kifejezetten figyelemre méltó, amit Virginia Rita dos Santos Bueno az egyes táborozási helyeken a nagycsaládok származási helye és az elhelyezkedésük közötti összefüggésről megállapít, amelyeket leginkább egy-egy ünnep alkalmával lehet a legjobban megfigyelni.⁸ Mindezek alapján beszél a szerző *materosz* (Caratinga vidékéről és Mata Bahia környékéről származó), *karioszasz* (Rio de Janeiro Államból származó), *baianosz* (az ország északi/északkeleti feléből származó), *mineirosz* (Minas Gerais és Espírito Santo déli/délkeleti részéről érkező), *gaucosoz* (Brazília egész déli részéről származó) és *paulisztasz* (egész São Paulo Állam területéről származó) családokról (13. oldal).

⁷ A rudárik nem *rom* cigányok, mert nem oláh cigány dialektust beszélnek, hanem román anyanyelvűek (lásd például Fraser 1996:207). Iraci Gomes de Vasconcellos és Virginia Rita dos Santos Bueno tehát tévednek, mikor ezt a csoportot is itt adják meg.

⁸ Ilyen például a *Taubaté* – január 6. és július 24., az *Aparecida do Norte* – október 12., a *Ribeirão Preto* – január 6., vagy az olyan egyházi ünnepek, mint például január 20., június 23., július 24/25. és október 12.

São Paulóban a vándor *kalonok* általában a város – struktúrájában szüntelenül változó – perifériáján telepednek meg, amely lehet állandó és ideiglenes jellegű.

Az előbbieket – az esetek többségében – a városi villamosközlekedés megállóinak közelében találhatók, így egész Nagy São Paulo körzetét könnyen be tudják járni. A városkutatók és a geográfusok szerint az ilyen típusú táborokat – amelyek leginkább az alacsony jövedelmű emberek lakta vidékre jellemzőek – „szálláskörzetek”-nek hívják, mivel az itt lakók „csak aludni” járnak ide.

Az ún. ideiglenes táborok szétszórva megtalálhatóak Nagy São Paulo egész területén.

Virginia Rita dos Santos Buenót olvasva egyre inkább az is világos lesz előttünk, hogy a *kalonok* nemcsak „egyszerűen vándorolnak”, hanem bonyolult szempontokat (külsőket és belsőket egyaránt) érvényesítenek „mozgásaik” során, és hogy ezek tisztázása érthetővé teszi azt az ellentétet is, amely a „nyugati” és a *kalon* települési szokások között feszül. A térbeliség egymást kizáró koncepciója, a két (illetve több) kultúra különböző értékskálája az oka annak a számos konfliktusnak, amely mind a mai napig Brazília-szerte megtalálható.

Jó példa erre az előbb említett „másságra” az az 1989-ben Itaguaiban számukra kijelölt 8511,965 négyzetkilométeres terület, ahol mégsem voltak hajlandók tábort verni, miután megtudták, hogy a terv nem az ő kezdeményezésük alapján valósult meg (17. o.).

Írása végén Virginia Rita dos Santos Bueno találóan fogalmazza meg a „nyugati” ember dilemmáját: két megoldás kínálkozik, mindegyik elkerülhetetlen következményekkel jár. Ha külön telkeket, földterületeket jelölünk ki a számukra, akkor csak a társadalomból való kiszorultságukat bizonyítjuk; ezzel megzavarjuk a földről alkotott, ezeréves tudatukat, miközben szociális és gazdaság életüket is megnehezítjük. Ellenben ha semmit sem teszünk, akkor a *kalon* vándorcigányok mindig hely- és egészségügyi szabályozás nélkül maradnak (18. o.).

A brazil kutatónő tanulmányának végén határozottan egy kulturális antropológiai alapvetés jelenik meg, amikor a szerző azt írja, hogy a cigányok táboraiban nemcsak a „barakkhalmazt” kell látnunk, hanem az ott lakók „szent környezetét” is, azt a világot, ahol számukra „szent” lesz az élet, a lét értéke és ára, a másság értékével együtt (18. o.).

IV. A III. írást Virginia Rita dos Santos Bueno 6 oldalas, 4 nyelvű (egy 1990-es és egy 1880-as *kalon*, egy olasz és egy angol) szótár egészíti ki.⁹

V. Majd Giulio Soraviának az előbbi pontban említett szótárhoz fűzött, egyoldalas jegyzete következik,¹⁰ aki szerint a *kalon* nyelv 100 évvel ezelőtti állapotához képest – legalábbis Virginia Rita dos Santos Bueno főttebb említett listája alapján – olyan hangokkal tűnik gazdagabbnak, amelyek etimológiájukban közelebb vannak eredetükhöz (26. o.). Ezt az olasz nyelvész az Amerikába nemrégiben beérkező, új erőt adó oláh cigányoknak tulajdonítja. Végezetül valamennyiünket a változási folyamatok vizsgálatára ösztökél.

VI. E tanulmányban Jorge Martin Fernandez Bernal – egy Buenos Aires-i *kalon* – az oláh cigány és a horáhánó dialektusok jelenlegi helyzetéről ír.¹¹

Ennek első része egy egyoldalas összefoglalás arról, hogy Brazíliában a mácsvánó, a kelderás, a lovári és a horáhánó cigányok nyelve hogyan keveredett a portugállal, illetve arról, hogy sok fiatal – aki újra felfedezi a cigány nyelvet – hogyan jut el szintén egy sajátosan kevert nyelvhez.

A tanulmány második fele példákat közöl: egy kelderás és portugál szavakkal kevert horáhánó szöveget, egy horáhánó–portugál szótártöredéket, két dialógust (egy 35–36 éves asszonnyal és egy 16–17 éves fiúval) és egy kis szójegyzéket egyes Argentínában és Paraguayban használt szavakról.

⁹ *Glossario* (illetve *Vocabolario*) *cala* (20–25. oldal).

¹⁰ *Nota al glossario* (26. oldal).

¹¹ *Dialecti di tipo vlah e dialetto soraxano in Brasile. Stato attuale della lingua romani* (27–30. oldal).

VII. A *Laci Drom* tematikus számának braziliai cigányokról szóló részét – a több írásban is emlegetett – Renato Rosso plébános felhívása zárja,¹² aki a Vándorok Püspöki Védnökségének nevében a körülöttünk élőkhöz emberi és keresztény módon történő odafordulást sürgeti.

A kulturális antropológus nem tekinthet erre sem másképp, mint egy sajátos kulturális jelenségre, amely – ugyan nem a braziliai cigányok kultúrája, jóllehet éppen annak létezése hívta azt életre – tanulmányozandó kell, hogy legyen.

Összességében véve a *Laci Drom* ezen tematikus száma segíthet számunkra „Amerika népeinek” jobb megismerésében. Még ha nem is tárja föl „kellő mélységig” a braziliai cigányok „kultúráját”, mindenesetre – a tanulmányok elolvasása után – a korábbinál jóval differenciáltabb képet kaphatunk az általában csak egységesen „cigányságnak” nevezett népekről.

Felhasznált irodalom

- BOGLÁR LAJOS 1975. Előszó. In: Franz Boas: *Népek, nyelvek, kultúrák*, Boglár Lajos (szerk.). Budapest: Gondolat, 5–12.
- COLE, DOUGLAS 1999. *Franz Boas. The early years, 1858–1906*. Vancouver/Toronto: Douglas and McIntyre.
- COLLINS, HENRY B. 1984. History of research before 1945. In: David Damas (szerk.): *Handbook of North American Indians. Volume 5. Arctic*. Washington: Smithsonian Institution, 5–12.
- FRASER, ANGUS 1996. *A cigányok*. Budapest: Osiris.
- MÜLLER-WILLE, LUDGER (szerk.) 1998. Franz Boas among the Inuit of Baffin Island, 1883–1884. Journal and letters. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press.

¹² *Rapporto dal Brasile* (32–33. oldal).

„A nők kezében tönkremegy az arany”

Módszertani töprengések egy esettanulmány kapcsán

Nemrégiben azt a feladatot adtam a hallgatóknak, hogy vázolják fel egy általuk választott téma nagyközönségnek szánt antropológiai interpretációját – film, rádióműsor, kerekasztal-beszélgetés keretében vagy egyéb módon. Az egyik diák filmet forgatott volna arról, mit szólna egy indiai jógi, ha elvinnék egy magyarországi jogaiskolába; vagy azok a melanézok, akik – amint azt a *Sokarcú kultúra* című filmsorozatban láthattuk – termékenységi rítusuk alkalmával egy magas, toronyszerű építményről háncsokon ugranak alá, miképp reagálnának arra, ha bungee jumping csoportot vinnének el hozzájuk az őserdőbe. Az első meghökkenés után rájöttem, hogy elkerülhetetlen beszélni arról, mit tehet meg egy antropológus, mivel szembe-sítheti az általa kutatott embereket, és mivel nem. Hiszen komoly töresek, kulturális sokkot, zavart okozhatunk provokatív kérdéseinkkel, tetteinkkel. Bizonyára érdekes és izgalmas, sőt, szenzációs két kultúra ilyen jellegű ütköztetése, de megteheti-e egy antropológus, hogy elősegíti az ilyen helyzeteket? Hiszen a jógi „Nahát! ki hitte volna, hogy ilyenné alakul a jóga?” felkiáltása lehet nagyon látványos (bár meglehetősen rövid, és valljuk be, nem túl érdekfeszítő), de mi van akkor, ha a jógi meghasonlik attól, hogy az ő vallási, spirituális ideákkal átszőtt gyakorlata ily módon átalakul, profanizálódik? Felelősségünk tudatában is vállalható-e az a veszély, hogy a melanézok átértékelik saját termékenységi rítusukat, isteneiknek bemutatott erőpróbájukat, a termékenységhez életüket kockára tevő hozzájárulásukat, amikor látják, egy hasonló rítus mások számára kedvtelést jelent csupán, az indát rugalmas gumikötél helyettesíti, s az ugrók izgatottan bár, de a meglehetősen biztonság tudatával vetődnek neki a mélységnek?

Majd’ minden beavatkozásunk etikai dilemmával állít szembe minket. Minderről a diákoknak elengedhetetlenül fontos beszélni.

Az oktatás során arra biztatjuk a hallgatókat, hogy ne csak leírják az általuk megfigyelt és megismert eseményeket és képzeteket, hanem kíséreljék meg azok interpretációit is. Ehhez számos stúdiumon ad az ELTE antropológia tanszéke segítséget, támpontot, módszertani készletet. A diákok többsége nem kevés energiaráfordítással törekszik is az interpretáció színesítésére, az értelmezés elmélyítésére, az elemző szempontok és aspektusok skálájának kiszélesítésére. Csakhogy nem ritkán a beszámolók túlon túl színesre sikerülnek, a felvetett kérdések egy része az adott kulturális kontextusban nem releváns, az értelmezések messze túllépnek tárgyükön. Érdemes lenne valahogy megtanítani, érzékeltetni azt is, hol a határ. Úgy vélem, legfőképpen az oktatók és a meghívott antropológus kutatók saját tapasztalatain keresztül van erre lehetőség.

Ebben a rövid tanulmányban arról írok, hogy a konfrontáció, a felvethető kérdések, az értelmezés lehetőségeinek ilyen dilemmáival miként találtam szembe magam első szárnypróbálgatásaim kezdetén, Üzbegisztánban. Megérzéseimen túl nem utolsó sorban Boglár tanár úr szavai segítettek abban, hogy felismerjem e dilemmák mibenlétét, képes legyek megküzdni velük, vagy legalábbis a magam számára elfogadható módon tudjam vizsgálódásaimat folytatni. Az én esetem korántsem tekinthető olyan szélsőségesnek, mint a fentebb ismertetett, ám ezáltal alkalmas arra, hogy észrevegyük, egy „átlagos” terepmunka, illetve antropológiai tanulmány során is gyakorta előkerülhetnek efféle problémák.

A dilemmák gyökerénél álló jelenséggel egészen véletlenül találkoztam. A buharai emir palotájában berendezett múzeum idegenvezetője elmesélte, hogy 1920-ig¹ az emir udvari szállítói csak olyan műhelyek lehettek, ahol a díszes ruhákon, finom anyagokon az aranydíszítést kizárólag férfiak hímezték. Az aranyat használó hagyományos üzemekben a mai napig férfiak dolgoznak. A taskenti állandó kiállításon, ahol a népgazdaság és a népművészet alkotásait állították ki, azt is elmondták, hogy a nőket azért tiltották el az arannyal való hímzéstől, mert a kezükben tönkrement az aranyfonál.

A kis szövő-, illetve hímzőműhelyek környékén bolyongva mi is láttunk férfiakat, akik finom kelmék hímzett díszítéseit készítették, többek között aranyfonállal is. A nők viszont csak egyszerű színes fonalakkal, esetleg ezüstfonállal dolgoztak. Mivel „ez a hagyomány” – mondták.

De mit jelent az, hogy „a nők kezében tönkremegy az arany”? Hogy megy tönkre? A múzeum egyik szakértője minőségi romlásról beszélt, az arany színének megváltozásáról.

Felidéződött bennem egy dokumentumfilm, amelyben bemutattak egy asszonyt, akinek az érintésére megfeketedtek a nemesfém-ből készített tárgyak, és tudományos magyarázatát adták a jelenségnek. Kimutatták, hogy a nő ujjbegyéből higany vált ki. A higany amalgámot képez a fémekkel; az amalgám színe pedig sötétszürke. Hozzáfűzték, hogy az ujjbegynél jóval erősebb, koncentráltabb a higanykiválasztás, mint a test más részein. Noha a tudósok eddig kevés nőnél azonosították e tulajdonságot, a volt Szovjetunió területén – Kazahsztánban, Üzbegisztánban stb. – élő népeknél több ilyen esetről is tudomást szereztek.

Felöltött bennem, hogy az üzbég hagyományos tiltás hátterében is ez állhat: valószínűleg több olyan asszony is hímezhetett, akinek az ujjbegyéből higany vált ki, az aranyfonál sötétre színeződött, és mivel az arany nemcsak szép, de értékes kincs, ezért általánosan eltiltották az arannyal való hímzéstől a nőket.

Minthogy modern korunk technikája tette lehetővé a higanykiválasztás ilyen kimutatását, nem számítottam rá, hogy a régi forrásokban ilyesmire bukkanok. Egyre inkább kíváncsi lettem arra, mit szólnának az üzbég emberek, ha elmesélném ezt nekik. Az „akcióhoz” két segítségem is lett volna: egy Magyarországról velünk érkezett kétnyelvű orosz–magyar tolmácsnő, valamint állandó kísérlőnk, egy angolul és oroszul beszélő üzbég egyetemista fiú. Ma már örömmel gondolok vissza arra, hogy nem volt merszem rögtön lerohanni őket a kéréssel, így maradt elég időm végiggondolni a dolgot. Kavarogtak bennem a kérdések. Mi jogom van nekem ahhoz, hogy „felvilágosítsam” őket szokásuk hátteréről? Nem ártok-e azzal a hagyománytisztelő, hétköznapi embereknek, ha egy régi hagyománynak természettudományos magyarázatát adom? Milyen választ remélhetek azon túl, hogy „nocsak, milyen érdekes”? Közelebb viszem engem az emberek hozzáállásának, gondolatainak, az üzbég kultúra e szelvényének megértéséhez az, ha szembesítem őket ezzel a természettudományos magyarázattal?

Végül arra jutottam, nem konfrontálom őket ezzel – bár, be kell valljam, arról még nem tettem le, hogy egyszer elmesélem ezt egy üzbég néprajzkutatónak vagy antropológusnak. Nem éreztem hozzá a jogot, nem tartottam előremutatónak. Márcsak azért sem, mert akármit is tudnak az ügy hátteréről, az arany továbbra is „tönkremegy”, a hagyományos tiltás megmarad, igaz, modernebb, természettudományos magyarázatot is fűzhetnek hozzá – amivel a régi idők emberei természetesen nem szolgálhattak. Közben felidéződtek bennem Boglár Lajos szavai is: „Mi [antropológusok] nem az igazságot kutatjuk.” „Minket nem a valóság érdekel, hanem az, amit az emberek gondolnak, ahogy ők látják ezt a valóságot.” Ez megerősített a döntésemben. Feladatul tűztem hát ki annak a vizsgálatát, miképp konstruálódik ez a valóság az emberek fejében.

Eddig a pontig annyi információm volt, hogy több üzbég elfogadta a hagyományos tiltást és annak magyarázatát (nő nem hímezhet aranyfonállal, mert a kezében tönkremegy az arany). Azt viszont még nem tudtam, vajon Üzbegisztánban mennyien akceptálják ma is a tiltást, van-e

¹ Tudniillik 1920-ban a Vörös Hadsereg elfoglalta Buharát, és ezzel véget ért a Mangit-dinasztia több mint másfél évszázados uralma.

különbség e tekintetben a főváros, a vidéki városok, falvak között, sem azt, vajon más arannyal való foglalatosságokra is kiterjed-e. Érdekelt, kik, milyen csoportok hallottak egyáltalán erről a tiltásról, és firtatják-e az okát.

Már megérkezésünk napján feltűnt, hogy még a nem túl öreg piaci árusok szájából is arany fogak villannak elő nevetéskor, s hogy a nők is hordanak arany ékszereket. Nem láttam senkit, akinek megfeketedett volna. Üzbegisztán fővárosában, Taskentben, sok boltban jártam, ahol nőket is alkalmaztak az aranyozott tárgyakat is árusító helyeken, ékszerüzletekben. A falvakban nem találtam ilyen üzleteket, a vidéki városokban pedig nagyobb arányban alkalmaztak férfiakat (természetesen ez csupán benyomás volt, pontos statisztikát nem csináltam). Egy szamarkandi lakodalomban nem győztem csodálni a nők arannyal gazdagon díszített ruháit. Nyilvánvalóvá vált, viselniük, árusítaniuk szabad aranyat, és a tiltás sem általános mindenféle tevékenységre. Ez a „higanyos” magyarázattal is egybecsengett, mivel a hímzés során hosszú időn keresztül éppen az ujjbeggyel érintkezik az aranyfonál, míg az arany viselésénél más testrészszel, az árusításnál pedig viszonylag rövid ideig fogják kezükben az aranyat. Ők azonban nem ismerték e magyarázatot, ezért egy ideig ismét vívódtam azon, szembesítem-e azzal őket, hogy lám, számtalan nő megfogja az aranyat, mégsem feketedik meg. Aztán a fentebb ismertetett okok miatt elvettem az ötletet.

Meg kellett még vizsgálnom, mi a helyzet azokkal a mesterségekkel, ahol hosszú ideig forgatják ujjuk között az aranyat. Hipotézisem szerint, ha létezett valaha tiltás, az ma is érvényben van. Tudvalevő ugyanis, hogy az arany megmunkálása mindenütt precíz munkát igényel; nem nagyüzemi szinten foglalkoznak vele, hanem kis, hagyományos műhelyekben – ahol, feltevésem szerint, a hímzőkhöz hasonlóan valószínűleg őrzik a hagyományt. Jóllehet az aranyművesek, ékszerészek között én kizárólag férfiakat láttam, ők is csak férfiakról tudtak, de nem zárták ki egyértelműen annak a lehetőségét, hogy találkozhatok aranyműves nővel. Hagyományosan ezeket férfi munkának titulálják, de a modern korban akár nők is kitanulhatják a szakmát.

Finom kivitelezésű aranyhímzéseket nagyüzemi szinten ugyancsak nem készítenek, továbbra is a hagyományos kisüzemek látják el az anyagbeszerzőket, kereskedőket – és e helyeken még tartják a hagyományos szokást, miszerint csak a férfiak himeznek aranyfonállal. Olyan üzemeről nem hallottam, ahol egyszerre nagy tételben termelnének, kevésbé jó minőségű anyagokhoz aranszálat használnának, vagy rájuk aranyhímzést tennének.

Eljártam a gondolatral, mi történik, ha néhány nő más országban kipróbálja az aranyfonállal való hímzést. Arra jutottam, ha nem tapasztalják az arany megfeketedését, akkor ettől még odahaza továbbra is fennmarad a szokás, és csupán annyit bizonyít, hogy ők nem „teszik tönkre az aranyat”, de más nők kezében még ez megtörténhet – a tiltás pedig ennek elkerülésére irányul.

Megjegyzem, senkitől sem hallottam explicite, hogy minden nőről azt feltételezte volna, elrontja az aranyat. Úgy vélem, attól, hogy a tiltás hagyományos magyarázata általános értelemben lett megfogalmazva („a nők kezében”), ez még nem jelenti szükségképpen azt, hogy akár a régi korokban a női nemnél vagy az üzbég nőknél általános jelenségnek tartották volna az arany „elrontását”. Néhányuk szerint „biztos előfordult századokkal ezelőtt néhány eset, amikor a hímzést végző nő kezében tönkrement az aranyfonál, illetve a hímzés. Ezért eltiltották őket a drága anyaggal való munkától, és a férfiakra bízta”. Nyilván, ha csak egyetlen egy nőnek a kezében feketedett volna meg az aranyfonál, akkor csupán őt tiltották volna el a munkától. Viszont ahhoz, hogy hagyományos tiltással váljon, nagyobb számú esetnek, tehát ismétlődőnek kellett lennie.

A problémát gender (társadalmi nem) szempontból közelítve olyan témákat jártam körül, mint a nők leértékelése, diszkriminálása, illetve a különböző tevékenységek férfiasnak vs. nőiesnek titulálása.

Úgy találtam, a nők eltiltása az arannyal való foglalkozástól egy szakmán belüli diszkrimináció, mely nem a nők leértékeléséből adódott, hanem konkrét tapasztalati okok vezettek el hozzá, és a későbbiekben is racionális – akár ismételtlen alátámasztható – magyarázatát adták.

Érvényessége nem nőtt túl az adott kereteken. Midőn a szokás felől érdeklődtem, senki sem fűzött hozzá a nőkre vonatkozó negatív általánosításokat. Tartalmilag nem érezték pejorativnak. Sőt, kérdéseim nélkül nem is gondoltak ilyesmire – amint ezt elmondták. Felvettem például, vajon nem számít-e túl értékesnek az arany ahhoz, hogy egy nő dolgozzon vele. (A tiltás tartalmilag egyébként nem utal erre.) A tipikus válaszok ezek voltak: „Nem – miért gondolod?” „Az arany ahhoz nem túl értékes, hogy viseljük. Hát akkor ahhoz sem, hogy dolgozzanak vele. De tönkretennék az aranyat.”

Vajon a szokás adekvát megragadása-e az arannyal való hímzést az üzbég kultúrában férfias tevékenységnek tekinteni? Úgy vélem, nem az. Általában a nők hímeznek, a férfiak kizárólag egy racionális ok miatt kapcsolódtak be e tevékenységbe – amely ezáltal bizonyos körökben legitimé vált. Ugyanakkor, érdemes elgondolkodni azon, miért mesélte el nekünk unikumként a buharai emír palotájában az idegenvezető. Egyfelől, nyilván azért, mert a sok európai látogatónak – s így nekünk is – kuriózum a férfiak hímzése, mivel Európában a hímzés tipikusan női foglalatosság.² Másfelől az üzbégek számára is különleges, hiszen egy meglepő ok miatt hímeznek a férfiak, nem pedig azért, mert férfi tevékenység. Éppen a szükség avatta elfogadottá. Kérdés azonban, milyen körökben vált azzá.

A hagyományt ismerik a muzeológusok, néprajzkutatók, idegenvezetők – a hagyományos műhelyek textillel, hímzéssel foglalkozó mesterei és egyszerű alkalmazottai pedig gyakorolják, meg is élük a hagyományt. Az utca emberei közül sokan viszont még csak nem is hallottak erről. Akik igen, azok véletlenül, szóbeszédből, ismeretterjesztő fórumon keresztül, illetve e szempontból kedvező szociokulturális háttérük következtében szereztek tudomást róla. Ám arról, hogy mióta datálódik az eltiltás, nem mondtak semmi konkrétat. „Sok évszázaddal ezelőtt alakult ki.”

Érdeklődtem a könyvtárakban, de nem tudtak felvilágosítással szolgálni. A történelem-könyvek nem írtak róla. Nem találtam nyomát az Interneten sem. Gondoltam, hátha az irodalmi vagy a képzőművészeti alkotásokban nyomára bukkanak. Szerencsére a mesék, balladák egy részét többnyelvű könyvben adták ki, így alkalmam nyílt olvasgatni – de a hímzésről nem esett szó az általam látottakban. Számtalan miniaturát megnéztem, amelyek vizuális formába öntötték az irodalmi dokumentumok jelentős részét, bepillantást engedve a dicső múlt, a nagy uralkodók, fontos események mellett a hétköznapi élet történéseibe is. Kevés termelő, illetve alkotó tevékenységet örökítettek meg a művészek, hímzéssel, varrással nem találok. Szóvéssel is csak elvétve, jobbra XX. századi festményeken, ahol nők dolgoztak, de nem használtak aranyszálat.

Az eddigiek alapján elhamarkodott lenne azt állítani, hogy a kutatók sem ismerték a hagyomány kialakulásának pontos történelmi körülményeit. Ha a források esetleg mégsem jelölték volna meg a kialakulás időszakát, akkor a krónikások sem tulajdonítottak ennek az eredetnek olyan nagy fontosságot. Ha megjelölték, és nem írtak róla a későbbi időkben, akkor az utókor számára törpült el a jelentősége, és csupán a hagyományra magára fordítottak figyelmet. Tapasztalataim szerint, elég keveset. A hétköznapi emberek pedig lényegében nem rendelkeztek háttérismerettel a hagyománnyal kapcsolatban.

Miképp interpretálhatom megfigyeléseimet? Megalapozott-e survivalnek tekinteni a nők eltiltását az aranyfonállal való hímzéstől, azaz olyan kulturális formának, amely elvesztette funkcióját, illetőleg passzívan vagy gépiesen él tovább a kultúra tagjai körében?

Nem látok funkcióvesztést, sem passzív továbbélést. De azért gondoljuk végig!

Aki nem hallott róla, annak tulajdonképpen nem is létezik. Aki hallott róla, az akceptálja élő hagyomány voltát, még ha távol is van tőle. A kutatók, idegenvezetők számára egy elismert, ma is funkcionáló szokás. A hímzők számára egy nagyon is létező dolog, ezenkívül – úgy vélem –, pontos történelmi háttérének ismerete nélkül is tartalommal bíró szokás, minthogy ismerik a mibenlétét, továbbá valamilyen magyarázatát (a női kezek tönkretekeszik az aranyszálat), és

² De nem kivétel nélküli. Példának okáért, V. Gusztáv (1907–1950) svéd király kedvenc időtöltése a hímzés volt. Munkáit bárki megcsodálhatja a stockholmi Nemzeti Múzeumban.

ennek fényében gyakorolják. Ha a háttértudás mélységével mérnénk egy szokás survival voltát, akkor szinte mindent annak tarthatnánk a legtöbb ember szempontjából. Hiszen a tudás mindenütt hierarchizált. Tetemes mennyiségű tartalmi ismerettel voltaképpen kevesek rendelkeznek. Boglár tanár úr is említette, hogy a kulturális tudás igazi birtokosai a specialisták, illetve az elit körébe tartoznak. Például, a wayana törzs kultúrájának mélységei Wayaman, a sámán elbeszéléseiből tárultak fel előtte. Ráébredt: a wayana képzetekről, ideákról írott könyve Wayaman világképéről szól.

Végeredményben, olykor megtorpanásokkal, kerülőutakon át, de sikerült képet kapnom az először különösnek tűnő üzbég hagyományról, kulturális beágyazottságáról, a mai emberek ezzel kapcsolatos elgondolásairól, ehhez való viszonyáról. Maradtak megválaszolatlan kérdések, kiaknázatlan lehetőségek és megvizsgálandó hipotézisek – ahogy szinte minden kutatás végén maradnak ilyenek. Egyébiránt, a folytonosan változó kultúrákat tanulmányozó antropológiában ab ovo nem létezhet végleges lezártág, legfőlőbb a vizsgálódás és értelmezés bizonyos pontján abbahagyott kutatás.

E rövid esettanulmány rávilágít arra, hogy amikor azt írtam, érzékeltetni kell a diákokkal, „hol a határ” az adatközlőinkhez intézett kérdések, az értelmezési lehetőségek tekintetében, ezzel nem volt szándékom hibának feltüntetni ezek felvetését. Úgy vélem, kimondottan jó, ha szabad áramlást engedünk gondolatainknak, ha minél több irányba elindulunk, és minél több problémát körüljárunk, ám szükséges értékelnünk – etikailag és kontextuálisan egyaránt –, melyek azok, amelyeknek helyük, értelmük van a terepkutatás és az értelmezés során. Ezután elvethetjük, vagy alkalmas módon artikulálhatjuk őket. Különben sem válik hasznunkra, ha elzárkózunk az akár különös gondolatoktól, hiszen nem tudhatjuk, melyek lesznek – Boglár Lajos metaforáját idézve – azok a kulcsok, amelyek nyitják a zárat. Dilemmáink kezelése révén juthatunk hosszútávon is értékes tapasztalatokhoz, konklúziókhoz. Tetteink, módszereink, értelmezési szempontjaink mérlegelésével pedig felelősségteljes, átgondolt és tartalmas kutatói tevékenységet végezhetünk.

Harmadik rész

VALLÁS ÉS KULTÚRA

Kiseb társadalmakban a tagok egyformán részesülnek a kulturális és vallási hagyományokból, míg az összetett társadalmakban egymás mellett léteznek különböző vallási tradíciók, gyakran kötődve egy adott etnikai háttérhez vagy társadalmi státuszhoz.

A rendszeresség nem azt jelenti, hogy mindez homogén természetű lenne. Minden vallásban vannak elvi és tartalmi eltérések, az emberek között vannak hívők és nem-hívők, újítók és hagyományhűek. A nem-hívők és az újítók elutasítják a rendszerességet, s általában tiltakoznak ellene.

Az ember a valláshoz, mint egy társadalom tagja jut hozzá, részben mások utánzása, részben tudatos tanulás útján. A tanulás elsősorban a gyermekkorra esik: a gyerekek a világra saját kultúrájuk szemüvegén keresztül tekintenek, és ha életvitelüket nem zavarják meg krízisek, általában nem kérdőjelezzik meg kultúrájuk és vallásuk alapelveit, hanem elfogadják azokat.

(Boglár Lajos: Vallás és antropológia)

„A Krisztusnak beszéde lakozzék ti bennetek gazdagon...”¹

A római katolikus hitélet – kulturális antropológiai megközelítésből

Bevezetés

Gyerekkoromban minden vasárnap templomba jártam, hittant tanultam, próbáltam megismerkedni azzal a szemléletmóddal, amit a római katolikus vallás jelenthet. Aztán néhány év „kihagyás” után, immár „kutatóként” tértem vissza régi közösségemhez. Úgy gondoltam, hogy az így létrejövő helyzetem a kutatás szempontjából eredményes lehet: korábbi kapcsolatom a közösséggel, illetve a vallás rendszerében megszerzett jártasságom lehetővé tette számomra, hogy a terepen otthonosan mozogjak, ám a kihagyott idő megteremtette azt a távolságot, ami szükségesnek bizonyult a – bizonyos értelemben – külső rálátást felhasználó kutatói módszerek használatához is.² Bár mindez eleinte egyszerűnek látszott, hamarosan rá kellett jönnöm, hogy az ebben a közösségben végzett antropológiai kutatás minden bizonnyal nehéz és tanulságos lesz. Az első meglepetés az volt, hogy a nagyjából három éve tartó terepmunkám során megtapasztalhattam: a katolicizmus egészen más sajátosságaival, más arcaival találkozhattam úgy, hogy a kutatás szemszögéből, és nem a „hívek”³ belső szemszögéből ismerkedhettem vele.

Bár az erre a helyzetre oly nagyon jellemző külső és belső szemléletmód együttes jelenléte néha – úgy éreztem – eléggé megnehezítette a munkámat, utólag mégis úgy gondolom, a téma és a terep sajátosságainak köszönhetően a legideálisabbnak bizonyult. Múltbeli tapasztalataim, illetve a vallásba korábban történt bizonyos fokú⁴ beavatottságomnak köszönhetően lehetőségem nyílt ugyanis arra, hogy például a katolicizmus oly fontos elemeit, mint a gyónás vagy az oltáriszentség élményének átélése, jelentősége, ne csupán interjúalanyaim beszámolóit alapján próbáljam értelmezni, hanem saját tapasztalataimat is felhasználjam.

Így, a résztvevő megfigyelés módszerével végzett kutatásom hitelesen járulhat hozzá empirikus anyagként a római katolicizmus témakörében eddig született – elsősorban szociológiai kiindulópontú – tudományos munkákhoz.⁵ Az elméletek ütköztetése egy budapesti mikroközösségben végzett gyakorlati jellegű kutatás tanulságaival pedig mindenképpen és több szempontból is gyümölcsöző lehet. „Látni, hallani, és leírni” – foglalja össze Boglár Lajos – Lévi-Strauss nyomán – a kulturális antropológiai módszer lényegét; „az antropológia által fegyverezett látás és hallás új percepciót valósít meg, pontosabban, hogy bármilyen legyen is az elméleti orientációnk, a tereppel való találkozás, majd tartós együttlét »domesztikálja« az antropológus látását” (Boglár 2004:9–10).

Módszerem, a résztvevő megfigyelés sokszor sajátos és önmagában is elemzésre méltó helyzet elé állított. Csak hogy egy példát említsek, minden bizonnyal folyamatos személyes jelenlétem a terepen, részvételem a közösség életében, a vallás rítusaiban, nehezítette meg

¹ Pál apostol levele a Kolossébéliekhez 3. 16.

² Vö. Borsányi 2000–2001:77–83.

³ A tanulmányban azok az idézett részek, melyek után nincs megadva forrás, a közösség tagjaival készített interjúk, beszélgetések részletei. Fontosnak tartottam, hogy a lehető legtöbb helyen a közösség belső terminusait használjam, hiszen ezek alkalmasak a leginkább a közösség belső szemszögű bemutatására; ez tanulmányom – és a kulturális antropológiai módszer – alapkonceptiója, így érvényességének feltétele is.

⁴ Ez annyit jelent, hogy korábban alkalmam volt a keresztség, az elsőáldozás, a bűnbocsint és a bérmálkozás szentségeiben részesülni (ezekről a fogalmakról később még részletesen lesz szó), valamint éveken keresztül hittanra is jártam. Ezek a szentségek, valamint a felkészítő hitoktatáson való részvétel pedig a közösség számára a „beavatottság” egyes fokait jelentik.

⁵ Vö. például Molnár–Tomka 1990:184–213, Gereben 2004.

számomra ezeknek a rítusoknak vizuális rögzítését. Bár a paptól engedélyt kaptam fényképek készítésére, mégis problémát okozott számomra a felnyitott szentségtartó lefényképezése a mise alatt, hiszen részvételem és a közösség tagjaival készített interjúim, beszélgetéseim megértették velem, hogy a vallási élet „legszentebb elemével” állok szemben. Mivel nem tisztáztuk konkrétan, hogy mit szabad, és mit nem, úgy éreztem, ebben az esetben hibát követek el, ha fenntartom a kutató szenvtelen dokumentáló hozzáállását. Hasonló a helyzet a miseken történő események rögzítésével kapcsolatban: a prédikációk tartalmát csak utólag, emlékezetből tudtam leírni, hiszen a mise alatt történő jegyzetelés „oda nem illő magatartás” lett volna. Ám mindezek a nehézségek, melyek a közösség normarendszeréhez való alkalmazkodásból adódtak, jelentették az egyetlen lehetőséget arra, hogy a hívek úgy beszéljenek velem, mint aki tényleg meg akarja érteni azt, ami velük történik, amikor gyónnak, vagy „szent áldozáshoz az oltárhoz járulnak”.

A katolikus vallás kapcsán sok kérdés felvethető, ám engem elsősorban olyan kulturális antropológiai szempontból fontos kérdések érdekeltek, melyek kapcsán a „világról, világokról beszélhetünk” (Papp 1999:252). Az érdekelt tehát, hogy miképpen teszik a katolikus vallás normáit, mítoszait megélhetővé önmaguk számára egy katolikus közösség tagjai, hogyan kommunikálnak ezekkel a tartalmakkal, valamint hogy ennek következtében milyennek látják a katolikusok „vallásuk szemüvegén keresztül” a világot, amely körülveszi őket, illetve, hogy hogyan látják önmagukat. Ezek olyan kérdések, melyek a jelenségek mögötti jelentetteket keresik, melyek a közösség belső szemszögéből próbálják bemutatni hétköznapijait. Ezért szükséges, hogy a témához a kulturális antropológia relativista, holisztikus szemléletmódjával közelítsünk: így juthatunk el azokhoz a válaszlehetőségekhez, amelyek egy közösség belső értelmezéséhez, további kérdések felvetéséhez vezetnek.⁶

Kutatásomat egy budapesti plébánián, annak is az ifjúsági gyülekezete körében végeztem. A plébánia sajátsága, hogy egy lakótelep közepén, panelházak között áll, és elsősorban az itt élő családokat, valamint a közelben található két további iskola fiataljait gyűjti össze. Ezért a közösség számára a lokális determináltság döntő szempont: csak nagyon kevés máshonnan érkezett hívő tagja a közösségnek. A plébánia – bár felépítése alapján megfelel a legújabb liturgikus előírásoknak, például a pap „szembe misézik a hívekkel”, valamint a zenekar sem különül el a hívektől olyan élesen, mint korábban⁷ – több évtizedes múlttal rendelkezik, és a hívek többsége is „családi örökségként hozta magával a vallást”. A közösségbe történő bekerülés egyéb módjai igen ritkák. Előfordul, hogy a fiatalok aktuális barátai, barátnői hosszabb-rövidebb időre csatlakoznak, vagy akár ott is ragadnak, ám a közösségbe történő bekerülésnek ez a módja egyáltalán nem jellemző.⁸

Kutatásom során ebben az igen nagy létszámú közösségben – több száz fő – az ifjúságra koncentráltam. Ők az egyházközségen belül egységes közösségként viselkednek, sajátosan látják önmagukat, a közösség egészét, a külvilágot. (Az ő megismerésük és bemutatásuk tűnt számomra a legkézenfekvőbb kiindulópontnak – már csak az életkorom miatt is.) Így természetesen az ő „általuk látott”, „általuk megélt” katolicizmus megismeréséhez juthatunk el.⁹

Tanulmányomban a katolikus vallás egy olyan aspektusának bemutatására és értelmezésére teszek kísérletet, amely a hívek számára az önmeghatározásban és a közösséghez való tartozás megélésében is kiemelt fontosságú.

⁶ Vö. Hollós 1995:3.

⁷ Vö. Várnagy 1999:316–324.

⁸ Vö. Várnagy 1999:316–324.

⁹ Vö. Várnagy 1999:316–324.

„Hétköznapi csoda” – azaz mit jelent „Istennel élni”?

„Magyarország katolikus ország azóta, hogy István király Máriának ajánlotta. Így tehát minden magyar ember katolikus valamilyen értelemben. A legtöbben azt hiszik, hogy ezért mindent tudnak is erről a vallásról. De igazából a templomba járó, hívő katolikusok közül is csak kevesen tudják, miről szól igazából ez az egész” – mondta az egyik lány egy beszélgetésünk alkalmával. Sokan látják a közösségből hozzá hasonlóan a katolikus vallás helyzetét: az emberek „hétköznapiak” tartják, miközben nincsenek tisztában azzal, mit is jelent valójában „katolikusnak lenni.”

Gyerekkoromban a szentmisén mindig érdeklődve figyeltem, amikor a pap először egy darab ostyát,¹⁰ majd egy aranyszínű kelyhet a magasba emelve a Bibliából olvas fel részeket, a hívek pedig letérdelve hallgatják. Majd mikor egy ministráns¹¹ egy csengettyűt¹² kezd rázni, míg a pap a magasba emeli az ostyát és a kelyhet, az emberek pedig néma csöndben emelik rá tekintetüket. Ezek után a pap így szól: „íme, hitünk szent titka”, a hívek¹³ pedig ezt válaszolják: „halálokat hirdetjük, Urunk, és hittel valljuk feltámadásodat, amíg el nem jössz”.

Bár ez a jelenet mindig nagyon érdekesnek tűnt a számomra, sokáig nem értettem meg, mi is történik ilyenkor, hogy miért titok a titok,¹⁴ és hogy hogyan függenek össze a kiejtett szavak a lejátszódó eseményekkel.

Ez alatt a minden istentiszteleten lejátszódó eseménysor alatt fontos és érdekes dolgok történnek. A csengettyű hangjára ugyanis – az átváltoztatás mintegy „varázsigeszerű” szavainak hatására – a kovásztalan kenyér és a bor *átlényegül* Krisztus testévé és vérévé; azaz innentől kezdve a katolikus ember számára az átváltoztatott kenyér és bor a továbbiakban nem csupán Krisztus testének és vérének a szimbóluma, hanem valóban azzá is változik.

Ez a folyton ismétlődő rítus kapcsolja össze egy közösséggé a bármikor és bárhol élt, élő és majd megszülető katolikusokat: hiszen ugyanúgy részesülnek Krisztus testéből és véreből, mint annak idején az apostolok; a rítus folytonos ismétlésével egy sajátos, egyetemes időbe és térbe helyezkedve.¹⁵

Hogyan is lehetséges mindez? Hogyan változhat egy ostya és egy kevés bor egy valaha élt ember (Isten) testévé és vérévé, és miért szükséges ezt elfogyasztani? Mert tulajdonképpen ez történik, és beláthatjuk, hogy ezekre a kérdésekre nem is olyan könnyű válaszolni. Ez a katolicizmus egyik legfontosabb tartalma, ennek megértésével közelebb jutunk a katolikus lét egészének megértéséhez. A kulturális antropológia sajátos szemléletmódjának köszönhetően lehetőségünk nyílik arra, hogy ne csupán a teológia által megfogalmazott válaszokat próbáljuk megérteni, hanem azt is vizsgáljuk, mit kezdenek ezekkel a válaszokkal maguk a hívek, hogyan építik be ezeket saját világképükbe, hogyan alkalmazzák életük folyamán. A továbbiakban arra fogunk kísérletet tenni, hogy megértsük mit jelent a katolicizmus a hívek számára, hogyan alkalmazzák azt életük során. Mindehhez szemléletes kiindulópontot nyújt az *átválttatás* aktusa. Megpróbálhatjuk tehát megérteni, hogy „a gyakorlatban hogyan valósul meg ez a bizonyos csoda” (Geertz 2001:75).

¹⁰ Az ostya kovásztalan kenyér, az *Utolsó Vacsorán* fogyasztott kenyeret helyettesíti. Egyes közösségekben találkozhatunk kovászos kenyérről történő *áldozással* is. A kehelyben lévő bor pedig *Krisztus véré*t jelenti a katolikus hívők számára. Általában fehérborfot használnak – praktikusági okokból –, de találunk példát vörösbor használatára is római katolikus közösségekben.

¹¹ A pap segítője a mise alatt. Feladata, hogy odavigye a szükséges eszközöket a papnak, majd elrakja őket, adományokat szed, gyertyát tart az oltár mellett állva. Az általam kutatott közösségben az esti, ifjúsági misén általában hat ministráns vett részt, egyforma, a papéhoz hasonló ruhában – *misengelen*. Néhány évvel ezelőtt még csak fiúk ministrálhattak, most már lányok is lehetnek a pap segítői a misén.

¹² Általában több, apró csengettyű egymáshoz rögzítve, réz vagy arany színű. A katolikusok hite szerint a csengettyűk hangjára *átváltozik* át a kenyér és a bor *Krisztus testévé és vérévé*.

¹³ Érdemes megjegyezni, hogy híveknek nevezi mind a szakirodalom, mind pedig a közösség tagjai és a papok a vallásukat gyakorló katolikusokat, megkülönböztetve ez által őket a *hivőktől*. Ők is hisznek Istenben, esetleg templomba is járnak, ám a hívek kifejezés használatát a közösséghez tartozást hangsúlyozza.

¹⁴ A *titok* szó a katolikusok számára többletjelentéssel rendelkezik. Azt tartják ugyanis, hogy a Biblia bizonyos részeinek jelentése szándékosan nem egyértelmű, így alkalmat nyújtanak az önálló értelmezésre. Ez a felfogás nemcsak a római katolikus vallásúakra, de más biblikus alapú vallási közösségekre is jellemző.

¹⁵ Vö. Angelini 1991:25.

„Egy 24 éves lány egyszer letörtén érkezett az ifjúsági hittanra. A hitoktató óra végén megkérdezte, mi van vele. »Ma egy daganatot találtak rajtam. Lehet, hogy rosszindulatú...« Akik hallgatták a közlést, elnémultak. A hitoktató kérte őket, hogy imádkozzanak együtt. Hosszú ima után így szólt: »Lehet, hogy az a daganat nem rosszindulatú, de az is lehet, hogy nemsokára meghalsz. Átmész a mennybe. Jó, hogy ezt előre tudod. Indulj minden reggel azzal az elhatározással, hogy ma fel akarsz készülni arra, hogy este Jézus elé lépj. Hogy átlépj a Szent Szűz és a szentek társaságába. Mi is imádkozunk és próbálunk ugyanígy élni veled és érted.« A leány sápadtan válaszolt: »Megpróbálom.« Egy hét múlva sugárzó arccal mesélte: »A szövettani vizsgálat eredményére még várni kell. De életem legszebb hete volt ez a mostani. Soha nem éltem át ennyire, hogy Isten szeret és hazavár. És soha nem tudtam ilyen szabadon szeretni embertársaimat...« (Tomka 1991:157)

Ez a történet egy katolikus fiataloknak szánt hittankönyvből származik, és azt mutatja be, hogyan kell gondolkodnia egy katolikus embernek – többek között – a halálról. Ez az az esemény, melynek megítélése a legszembetűnőbben elválasztja a hívő embert a nem hívőtől. Mert például amíg egy nem vallásos temetésen a veszteség fájdalmával foglalkoznak a résztvevők, addig a katolikus temetés reményt próbál adni a hozzátartozóknak. Mit is jelent ez tulajdonképpen? Minek a reményét nyújtja ez a vallás követőinek? És miből is fakad ez a remény?

A vallásosság önmagában is összetett és meghatározó darabja az ember világképének, gondolkodásmódjának. Geertz szerint a „vallás szimbólumok rendszere, mely arra szolgál, hogy erőteljes, meggyőző és hosszan tartó motivációkat hozzon létre az emberekben, miközben kialakítja a létezés általános rendjének koncepcióit, és ezeket a koncepciókat a tényszerűség olyan aurájába öltözteti, amelyben a lelkiállapotok és a motivációk egyedülállóan valóságosnak tűnnek” (Geertz 2001:76). Lássuk, hogyan értelmezhető ez a definíció a katolicizmus kapcsán!

A hívő ember életének minden pillanatát Isten színe előtt, az ő társaságában éli. Mit is jelent azonban mindez? Vajon másképp gondolkodik, dönt és cselekszik az élet különböző szituációiban egy katolikus ember, mint a „többiek”? Hogyan alkalmazható a katolicizmus ideológiája, hogyan élhetők meg mítoszai¹⁶ a mindennapokban?

A katolikus ember számára a világ minden teremtményében ott van Isten; szentek és angyalok, valamint ördögök avatkoznak az életünkbe; a halál pedig – jobb esetben – egyáltalán nem valami rossz dolgot, hanem az élet beteljesülését jelenti. Ezért az élet tele van „csodákkal”, ami nem is meglepő, hiszen a katolikus hívő elképzelése szerint Isten mindenható, ezért az élet dolgaiba folyamatosan beleavatkozhat, és bele is avatkozik. Ez az oka, hogy imádságokkal, Istennek szánt cselekedetekkel, *áldozatokkal* meg is próbálják segítségét kérni. Az imák, amellett, hogy ciklikus ismétlésükkel a folyamatos „misztikus közösségbe tartozás” élményét fenntartják (erről egy későbbi fejezetben részletesen lesz szó) a kapcsolattartás eszközei Isten és ember között. És ezzel el is jutottunk egy nagyon fontos vonáshoz: a katolikus ember ugyanis sosincs egyedül, folyamatosan lehetősége nyílik az Istennel történő kapcsolatfelvételre, és így az Istenhez tartozás érzése megerősíti őt. Le kell szögeznünk, hogy a katolikus vallás szerint a nem katolikusok számára is nyitott ez a lehetőség, az Istennel való kapcsolat felvételének a lehetősége, de van egy lényeges különbség: a katolikus ember száz százalékgig biztos abban, hogy az Úr meg is hallgatja, még akkor is, amikor ennek nincs egyből észrevehető jele.¹⁷ A Gondviselésbe vetett hit, szó szerint értve, Isten gondoskodó jelenlétébe vetett hit, az egyik központi kérdés a katolikus ember közösségéhez való erős ragaszkodásának okaiban is. A közösség megerősítő szereppel bír ugyanis azokban a helyzetekben, amikor nem úgy történnek a dolgok, ahogyan azt az ember szeretné, amikor gondokkal kell megküzdeni. Ilyenkor ugyanis

¹⁶ A mítoszok az emberek világképének szerves részei, alapvető elképzelések a természetről, társadalomról, és arról, hogy az embernek miként kellene a természethez és a többi emberhez viszonyulnia (Hollós 1995:112).

Mítoszoknak ebben az esetben azokat a (bibliai és nem bibliai) történeteket nevezem, melyek az alapját adják a katolikusok világnézetének, gondolkodásmódjának, megmagyarázzák számukra, mi miért történik az adott módon, miért kell egy meghatározott módon viselkedniük bizonyos helyzetekben.

¹⁷ Az Istennel való élet sokak szerint a nem vallásos életet élők számára is éppúgy nyitott, mint a vallásosak számára. Rochlitz Kyra például így fogalmaz: „a gondviselésről mit sem tudó, de szíven talált ember, a valóságosabb élet után sóvárgó ember, a megindultságában könnyekre fakadó ember fogékony Isten országára még akkor is, ha sosem hallott a kinyilatkoztatásról” (Rochlitz 2003:674).

egy nem hívő számára megkérdőjeleződhet Isten jóindulatú jelenléte. A katolikus embert azonban türelemre intik társai, és emlékeztetik az *istenit teret*re, arra, hogy semmi sem véletlenül történik, akkor sem, ha az okok az ember számára még nem láthatók.

A közösség egyik tagja ezt a következőképp fogalmazta meg a számomra:

„Ha az ember komolyan veszi a vallását, akkor az határozza meg a szemléletét. Az ember valami felé halad, egy célt kitűz maga elé, és akkor eszerint él. Ez a cél pedig, azt szoktuk mondani, hogy az Isten országa. Sokan ezért lenézik az embert. Például az osztályban volt egy olyan közösség, aki emiatt nem fogadott be. Nagyjából én sem foglalkoztam velük, igyekeztem kívül maradni. Megvoltak ők, és voltam én. Azt jó tudni, kicsit azért elfogultan – hát persze, az ember hogyan lenne elfogult – jó, de hiába bántanak, nekem van igazam. (...) Fontosnak tartom a templomon kívüli tevékenységeket, amiket együtt csinálunk a többiekkel. Ezek kapaszkodók. Megtartják az embert.”

Szükséges hangsúlyozni azonban, hogy Isten jelenléte a katolikus ember életében nem pusztán a negatív élethelyzetekben való kapaszkodót jelent. Sőt, sokan hangsúlyozzák, hogy az ilyen típusú, negatív motiváció nem is eredményezhet kellően elmélyült hitéletet. „Mindennapi életünkben Isten könnyen olyan bálványként jelenik meg, aki az ember rossz ellen folytatott harcának szakrális eszköze. Segítség a bajban, oltalom, kárpótlás, s persze az örök élet ígérete. ... a frusztráció és a kielégületlenség enyhítője. ... az ilyen típusú motivációk tényleges vallási tartama meglehetősen csekély. Ha az atya nem más, mint végtelen igények rejtjelezése, ha nem közvetítünk olyan magatartást és élményformákat, amelyek nem hiányállapotból adódnak, hanem a legnagyobb boldogság és a lét telítettségének tapasztalatai, ha nem támogatjuk az egyént saját, egyedi lényé megismerésében és kiteljesedésében; ha gyanakodva nézzük az önálló gondolkodást, akkor számolnunk kell azzal, hogy a mindenki számára való hozzáférhetőség könnyen a személyes élmény rovására mehet.” (Rochlitz 2003:671–672)

A pozitív magatartásformák és élmények közvetítése, mint motiváció, sokak számára fontos feladat, ezekről az élményeiről többen is beszámoltak:

„Ha elmegyünk valakivel kirándulni, szóval, érted, nem beülünk egy kocsmába, vagy ilyesmi, hanem elmegyünk kirándulni, megnézzünk egy templomot, mesélek a dolgokról. Közvetlenül nem szoktam térítgetni senkit, meg ilyen erőszakosan nyomni az életébe. Szerintem az a feladat, hogy megmutassuk az értékeinket. Ez, végül is, valahol térítés, de nem úgy, hogy márpedig akkor te most nem úgy élsz. ... ez hülyeség. Azt kell beláttatni, hogy értékesebb ez az élet.”

A katolikus ember számára a folyamatos Isten előtt való létezés fontos identitáselemmé és viselkedésszabályozó erővé válik. A közösséghez tartozás azt a feladatot tűzi ki a számára, hogy képviselje Istent a világban. A Krisztustanárság, azaz Krisztus tanításainak, munkájának, áldozatának érvényessége, valamint ezek képviselése a világban elsődleges célja kell, hogy váljon. II. János Pál így fogalmaz: „A részvét annyit jelent, hogy egy rész a miénk. Mit jelent az, hogy Krisztus keresztyéből egy rész a miénk? Azt, hogy a szentlélekben megtapasztalhatjuk a szeretetet, amely Krisztus keresztyében van elrejtve. Azt, hogy e szeretet fényénél ismerjük fel a mi saját keresztyénünket. Azt jelenti, hogy újra felveszünk a vállunkra, és mindig ennek a szeretetnek a jegyében haladunk előre... Haladjunk az életen át utánozva, »aki alávetette magát a keresztyének anélkül, hogy a gyalázattal törődött volna, s most Isten trónjának jobbján ül« (Zsid 12,2).”¹⁸

Hogyan is képviselhetjük Krisztust a világban, hogyan haladhatunk az ő jegyében előre? Erre a vallás nem ad egyértelmű választ, mindenkinek magának kell megtalálnia azt a feladatot, amit Isten neki szánt. Ez a feladat, van, amikor egyértelműen Krisztus képviselése – papi szerzetesi, szerzetesnői hivatás –, de gyakrabban valami egyéb tevékenységben való helytállást jelent. Mindenki kap valamit Istentől, egy talentumot, és az a feladata, hogy ezt megtalálja önmagában, majd a lehető legteljesebben kihasználja ezt – mások megsegítésére. Az így végzett tevékenység igen sokféle lehet, közös jellemzője azonban, hogy sohasem csupán öncélú, hanem „mások gazdagodhatnak általa”. Ez a tevékenység lesz a katolikus ember hivatása, ami hétköznapi tevékenysége, ám ugyanakkor *Krisztustanárság* is. Jól tükrözi ennek a fontosságát az

¹⁸ Az idézet forrása a pápa 2002-es Húsvéti Elmélkedései, Vigília 2002/4. 242.

is, hogy a misén közösen elhangzó könyörgések állandó eleme a segítségkérés Istentől abban, hogy „mindenki megtalálja sajátos hivatását”.

Emellett egyéb, egyéni és közösségi tevékenységek is lehetőséget nyújtanak az ember számára Isten képviselőit a világban. Ezek általában valamilyenfajta *áldozathozatalt* jelentenek – azaz valamilyen olyan cselekedetet, amelyből az embernek nem származik közvetlen haszna, ellenben más javát szolgálják. Az általam kutatott közösség fiataljai például közösen eljárnak az idős és magatehetetlen betegeket fürdetni egy kórházba, karácsonykor ajándékokat visznek a közösség magányos tagjainak, ruhákat, játékokat, adományokat gyűjtenek és adnak a rászorulóknak.

„Fürdetéskor – ahogy azt egy lány mesélte, aki csak néhány alkalommal vett részt ebben a tevékenységben – általában a lányok fürdetnek, a fiúk pedig kettesével hordják le a magatehetetlen embereket a szobákból. Először nagyon furá volt, hogy teljesen meztelen, idegen emberekhez kell nyúlnom. . . ezek az öregek teljesen kiszolgáltatottak, meg elhanyagoltak. De aztán nagyon jó érzés, hogy milyen hálásak. Ennél jobbat nem is tehetünk, azt hiszem, rajtunk kívül ennyit sem törődik velük senki. És Jézus is azt mondta, hogy amit eggyel teszünk a legkisebbek közül, azt vele tesszük.”

A „fürdetés” tehát áldozathozatalt jelent, tudatosan Jézusnak szánt áldozatot. Azonban meg is erősíti a hívőt abban, hogy jót cselekszik, az emberek hálaja, az ez által érzett öröm.

Ezzel a hálaival találkoztam én is, amikor alkalmam volt csatlakozni egy csoporthoz, amely a karácsonyi csomagokat vitte el magányos öregeknek az egyházközségben. Kettesével mentünk el megadott címekre, amiket a plébánián kaptunk. A csomag sokak számára meglepetést jelentett, nem tudtak erről a kezdeményezésről, többen gyanakvoan fogadtak minket, volt, aki pénzt akart adni nekünk, de amikor megértették, miről van szó, kedvesen behívtak magukhoz, és elbeszélgettek velünk: látszott rajtuk, hogy nagyon örülnek. Az ajándékosztás után még beszélgettünk a tapasztalatakról. Mindenki azt mondta, hogy „milyen jó érzés volt az emberek hálaival találkozni”. Elmondták, hogy eszükbe sem jutott pénz elfogadni azért, amit csináltak, ezzel „csak örömet akartak okozni másoknak”.

Ezzel a fajta megerősítéssel nem minden esetben találkozok a hívő, amikor valamilyen „áldozatot hoz Istennek”. Például az adománygyűjtésekkor az erre szánt ruhákat, játékokat, könyveket a plébániára viszik be a hívek, és egy szervezet juttatja el az összegyűjtött dolgokat a rászorulóknak. Ebben az esetben a tárgyakról való *lemondás* jelenti az áldozathozatalt és a *segíteni akarás* a fő motiváció, amit a korábban idézett krisztusi tanítás is igazol.

Egyéni szinten az Isten színe előtt való lét egyfajta magatartásformát jelent, amely hol erősebben, hol kevésbé határozza meg a hívek életét. Létrehoz a számukra egy olyan szabályrendszert, amelyet a legegyszerűbben úgy érthetünk meg, ha egy olyan módszert képzelünk el, mely a tilos, megengedett és kíváncsogó fogalmak mentén rendezi el a világ dolgait, és az emberek egyes helyzetekben a megfelelő fogalomhoz történő hozzárendelés után döntenek. Ez természetesen csak leegyszerűsített magyarázat, az e fogalmak szerinti elrendezés nem jelent állandó, merev rendszert, bizonyos szituációkban az arányok eltolódhatnak.

Egy alkalommal a szentmise közben bejött a templomba egy hajléktalan férfi. Némi nézelődés után leült az egyik hátsó padba egy középkorú hölgy mellé, és elkezdte egy nejlonzacskóba belegyömöszölni a kabátját. A melléte ülő hölgy egy darabig figyelte, majd mosolyogva elvette tőle a kabátot, és betette a szatyorba.

A hölgy segítségnyújtó magatartása a katolicizmus értékrendje szerint pozitív volt. Ám abban, hogy így cselekedett nem kis szerepe volt annak, hogy az eset a templomban, a szentmise alatt játszódott le; a szakrális környezet ugyanis megerősíti az Isten előtt való lét viselkedésszabályozó erejét.

Erre terepmunkám alatt sok példát láttam. Gyakran előfordult, hogy az emberek rászóltak a templomban nevetgélő fiatalokra, hogy „ez itt nem illik”, vagy egy esetben a mise alatt egymással összetűzésbe keveredő padszomszédok csak a mise után, a templom épülete előtt vágták egymáshoz sérelmeiket. Általában elmondható, hogy az emberek közül sokan a szentmise alatt sokkal barátságosabbak, segítőkészebbek egymással, mint a „hétköznapi életükben”.

A szakrális alkalmakon és a hétköznapiakban jelentkező viselkedésmódok különbözőségének mértéke szorosan összefügg a hitélet intenzitásával. Aki azt mesélte nekem, hogy rendszeresen és gyakran imádkozik magában, olvassa a Bibliát, azaz idejének nagy részét tölti olyan tevékenységekkel, amely meggyőződését erősíti, folyamatosan „érzi Isten jelenlétét”, ezért értékítélete jórészt állandó, viselkedése konzekvens.

Tomka Miklós és Molnár Adrienn közös tanulmányukban a vallásos cselekvés öt területét különböztetik meg: a nagy életfordulókhoz kapcsolódó rítusokon való részvételt, a „hivatalos” és nyilvános vallásgyakorlatban való részvételt (például a misén való részvételt), a magánjellegű vallásos cselekedeteket, vallásgyakorlatot (imák), a vallási közösségben való részvételt, valamint a vallást, mint etikai rendszert és mint az értelemadás eszközt (Molnár 1990:200). Esetünkben ezek a területek szorosan összefüggnek és össze is mosódnak egymással, valamint befolyással vannak a vallási élet egyéb dimenzióira is. Az általam kutatott közösségben találkoztam olyanokkal, akik családi hatásra választották a katolikus vallást, és tartalmait nem interiorizálták: rájuk jellemző, hogy a nyilvános vallásgyakorlatban részt vesznek, és keresztyűmennek az életfordulókhoz kapcsolódó rítusokon, ám a katolikus vallás nem játszik szerepet további életükben. Egyikőjük így fogalmazta meg:

„A bérmlkozás óta nem nagyon járok templomba. Nem tudom, nem érzem úgy, hogy szükségem lenne rá. Ez még nem jelenti azt, hogy nem hiszek Istenben, vagy ilyesmi, csak ez most már ilyen belső dolog, nincs hozzá szükségem arra, hogy templomba járjak.”

Ellenben azok számára, akik vagy katolikus gyökerekkel rendelkeznek, vagy maguktól választják ezt a vallást, és érték- és normarendszerüket teljes egészében magukévá teszik, a katolicizmus lesz az a biztos pont, amihez mindent mérnek további életük folyamán. Ezzel kapcsolatban egy fiú elmondta:

„Nem baj, hogy nem a család miatt lettem vallásos. Azt gondolom, az ember jobban megtanulja értékelni, amiért meg kell küzdenie kicsit. Persze, annak is megvan az előnye, ha valakit a születésétől fogva vallásosnak neveltek. Nem kívánnám, mondjuk a saját gyerekeimnek, meg nem is tenném, hogy nem nevelm őket vallásosan, hanem majd, ahogy sikerül, megtalálják a maguk módját.”

Érdekes itt kitérni néhány szó erejéig a szakirodalom egy másik megkülönböztetésére is. Kerégyártó P. István egy tanulmányában így fogalmaz: *vallásosnak* tekintjük azokat a transzcendenciában hívőket, akik külső elvárások, szokásrendszerek hatására veszik körül magukat sztereotip vallási gyakorlatokkal, de mindennapjaikat, értékválasztásaikat kevésbé befolyásolják vallásuk erkölcsi előírásai. Ezzel szemben a hívő – bár ugyancsak ígért mond a transzcendenciára – belsővé teszi hitét, nem csupán az előírt formaságokra teszi a hangsúlyt, hanem a belső megújulásra is (Kerégyártó 1990:215).

A Kerégyártó által használt megkülönböztetés igen jól alkalmazható arra, hogy elkülönítsünk különböző vallásos magatartásformákat a vallási rendszer interiorizálásának mértéke szerint. Azonban arra is rávilágítja a figyelmet, hogy egyéb szempontokat is figyelembe kell vennünk annak vizsgálatakor, hogy az Isten előtt való jelenlét érzése a vallásos tevékenység mely formáiban erősíthető.

Egy idős asszony pár évvel a halála előtt kezdett a plébániára járni. Fiatalabb korában nem volt vallásos – nem is katolikusnak keresztelték –, így nem is volt igazán tisztában a rítusok jelentésével, sőt a saját maga által végzett vallásos cselekvés hátterével sem, de mindez nem is igazán érdekelte. Utolsó éveit mégis rendszeres templomba járóként élte, és nem csak a vasárnapi istentiszteleteket látogatta, hanem amikor csak tudott, szentségimádásokra,¹⁹ litániákra²⁰ is eljárt, rózsafüzért²¹ imádkozott, a miséken pedig áldozott is, annak ellenére,

¹⁹ Bizonyos alkalmakkor az *Olthriszentséget*, azaz a *Krisztus testét változtatott* oltárt kiveszik abból a szekrényhez hasonló tartóból, ahol egyébként mindig tartják, és az oltárra helyezik. Ilyenkor egész nap lehet imádkozni az ily módon „ténylegesen is láthatóvá és jelenvalóvá tett” Istenhez.

²⁰ A litánia hosszabb imasorozat Istenhez, a szentekhez, Máriához. Egyes ünnepekkor (például *húdoltak napján*) a pap vezetésével (aki ilyenkor nem megy fel az oltárhoz, hanem a „hívek között marad”, előttük áll, nekik háttal, az oltár felé fordulva) végigmondják az arra az ünnepre előírt imasorozatot.

²¹ A hívők akár otthoni vallásgyakorlásának eszköze, gyakran használják a templomban is, mise előtt. Egy nyakláncból hasonlít, középen függővel. Gyöngyökből készül, a végén kereszt van, a függő részt pedig egy medál kapcsolja a láncához.

hogy sosem volt elsőáldozó, ami elméletileg elzárná előle az oltáriszentségben való részesülés lehetőségét. Ez a néni bizonyos értelemben vallásos volt, hiszen a vallásgyakorlás fontos része lett életének, mégsem befolyásolta azonban mindennapjait, hiszen sohasem gondolkodott el például az imák jelentésén. Ellenben a szakrális hely, a közösség, illetve a folyamatosan ismétlődő rítusok megadták neki a „biztonság”, az „állandóság érzését” – ahogy fogalmazott – azt a „kapaszkodót”, amire „szüksége volt”, így eljuttatva őt a „hit bizonyosságának” élményéhez.

Ebből az következik, hogy az Isten színe előtt való létezés nem minden esetben jelent a hívek számára az élet minden területén jelentkező viselkedésszabályozó erőt, valamint, hogy az erre való törekvés sokféle attitűdben, viselkedésben megnyilvánulhat. Sok esetben konfliktusokhoz is vezethet a vallásosság szubjektív megélésének ilyen mértékű különbözősége. Közös azonban a hit élménye, és a bizonyosság keresése, valamint annak megerősítése, hol a közösség többi tagján, hol a „jót cselekvést” követő pozitív érzésen, hol a folytonosan ismétlődő cselekvésen keresztül. Mindezek az élmények közösen teremtik meg azt az alapot, amely az ember számára a vallást azzá az erővé teheti, mely – Geertz vallásról alkotott definíciójához visszatérve – kialakítja a létezés állandó rendjének koncepcióit.

Mindezen tapasztalatokkal a hátunk mögött megkísérelhetjük „újraolvasni” az átváltoztatás eseményeit, nem megelégedve arról, hogy „a mítosz, vallási eszme és rítus akkor nyeri el globális értékét, ha összefüggéseiben vizsgáljuk” (Boglár 2001:71).

Első lépésként, hogy a rítus jelentéséhez közelebb jussunk, ismernünk kell a háttérben álló „mítosz”: az Utolsó Vacsora történetét, valamint ennek jelentőségét a katolikus vallás szempontjából. A történet szerint Krisztus húsvéti áldozatot és lakomát rendelt; ezáltal jelenvalóvá téve a keresztdózatot az egyházban, minden alkalommal, valahányszor csak a pap ugyanezt cselekszi. A húsvéti vacsorán tehát előre utal a később bekövetkező halálára, valamint a megváltás eseményére, és arra, hogy ez az áldozat az egyház számára folyamatosan megismételhetővé válik.²² A történet már önmagában is áthágja a lineárisan haladó idő szabályait: Krisztus ugyanis ezzel a cselekedetével egy még be nem következett eseményre *emlékeztet*, ami így tanítványai számára csak később, a keresztdózat bekövetkeztével válik felismerhetővé; előbb ismerik meg a jelet és csak később azt, amit jelöl, kifordítván így az időt lineáris voltából, megelőlegezve ezáltal az áldozatbemutatás Krisztust megjelenítő erejét a későbbiek számára is. Az átváltoztatás szövegében a következők szerepelnek: „...Jézus kezébe vette a kenyert, hálát adott, megtörte, tanítványainak adta. ...” Ugyanezt ismétli meg a misén a pap: előkészíti az adományokat, Krisztus folyton feláldozandó testét és véré, illetve azt a kenyeret és bort, amit Krisztus saját szavai tettek az ő testének és vérének örökös jelölőivé, háláimát mond, majd kiosztja az áldozáshoz járuló híveknek azokat.²³ A misén felmutatott kovásztalan kenyér és bor válik Isten legteljesebb jelévé a katolikus ember számára, hiszen ezen keresztül léphet kapcsolatba közvetlenül Istennel, bekapcsolódva ezáltal az egyetemes, időtlen egyházba, azaz Krisztus testének a részesévé válik; megerősíti önmagát ebben azáltal, hogy majd az áldozásnál Krisztus teste válik az ő részévé. Jézus szavai az utolsó vacsorán ugyanúgy teremtő erejűek, mint ahogy az Atya szavai is azok a világ teremtéséről szóló bibliai történetben: a szavakon keresztül jön létre az időt és teret átívelő híd Isten és ember között.²⁴

A mítosz és a rítus azáltal válik valósággá, hogy azok, akik részt vesznek benne, feltétel nélkül elhiszik mindazt, amit mondanak és cselekszenek. Tehát a hit válik jelent alakító

Az egyes gyöngyök, illetve a kereszt és a medál meghatározott imákat jelentenek. A hívők, miközben imádkoznak, a kezüket azon a gyöngyön tartják, amelyiknél épp tartanak.

²² Vö. Várnagy 1999:262.

²³ Érdemes megjegyeznünk, hogy a legtöbb katolikus misén *egy szál alatti áldozással* találkozhatunk – azaz a hívek csak ostyát, kovásztalan kenyeret kapnak. Ennek egyes magyarázók szerint csupán higiéniai és praktikus okai vannak. Valóban – valószínűleg a II. Vatikáni Zsinat hatására –, néhány helyen bizonyos alkalmakkor találkozhatunk is *két szál alatti* – kenyér és bor – áldozással. Az általam megismert közösségben a havonta egyszer tartott keddi ifjúsági misén, melyen csak kevesen vettek részt, áldoztatott a pap *két szál alatti*.

²⁴ A teremtéstörténettel kapcsolatban lásd Móz 1,1–31, az Utolsó vacsorával kapcsolatban például Márk 14, 22–24.

eseményé. A képzelet nem a múltban tallózik, hanem feldolgozza és kiszínezi a hitben jelenlevő és ható valóságot (Kereszty 2003:890).

Ebből a szemszögből nézve azt mondhatjuk, hogy a hívő ember aktív részesévé válik annak a folyamatnak, melynek célja az, hogy megerősítse önmagát Isten előtt való létezésében, amire szüksége van ahhoz, hogy teljesítse Istentől való küldetését, azaz hogy életének célja legyen. A vallás, a hit tehát identitásformáló erőként is fellép, hiszen az önmeghatározás fontos aspektusává is válik amellet, hogy a világról való gondolkodást is sajátos rendszerbe szervezi.

„Nemcsak arról van szó, hogy Krisztus bennünk lakik. Bennünk, illetve belőlünk való születése azt jelenti, hogy Krisztus átforgalmazza a mi emberségünket, hogy rajtunk keresztül hathasson másokra.” (Kereszty 2003:892)

Felhasznált irodalom

- ANGELINI, MARIA IGNAZIA 1991. *A katolicizmus*. Budapest-Szeged: Gondolat-Szent Gellért Kiadó
- BOGLÁR LAJOS 2001. Mitosz és valóság. In: *Uő: A kultúra arcai*. Budapest: Napvilág, 51–62.
- BOGLÁR LAJOS (szerk.) 2004. *„Így kutattunk mi...”*. Budapest: Szimbiózis
- BORSÁNYI LÁSZLÓ 2000. A megfigyelés az antropológiai terepmunkában. *Kultúra és Közösség* 2000–2001, 77–83.
- GEERTZ, CLIFFORD 2001. *Az értelmezés hatalma*. Budapest: Osiris
- GEREBEN FERENC 2004. *Vallásosság és egyházkép*. Budapest-Csíkszereda: Státus
- HOLLÓS MARIDA 1995. *Bevezetés a kulturális antropológiába*. Budapest: Szimbiózis.
- KAMARÁS ISTVÁN–MOLNÁR IMRE 1990. A lelkigyakorlatok és a kultúráközvetítés. In: *Hívők, egyházak ma Magyarországon*. Budapest: MTA Filozófiai Intézet, 120–157.
- KERESZTY RÓKUS 2003. Karácsonyi újjászületés. *Vigília*, 12, 890–892.
- KERÉKGYÁRTÓ P. ISTVÁN 1990. Fialatok a katolikus kisközösségekben. In: *Hívők, egyházak ma Magyarországon*. Budapest: MTA Filozófiai Intézet, 214–230.
- II. JÁNOS PÁL PÁPA 2004. Keresztúti elmélkedések. *Vigília*, 67. évf., április.
- Elektronikus forrás: <http://www.vigilia.hu/archiv.html>
- MOLNÁR ADRIENN–TOMKA MIKLÓS 1990. Ifjúság és vallás. In: *Hívők, egyházak ma Magyarországon*. Budapest: MTA Filozófiai Intézet, 184–213.
- PAPP RICHÁRD 1999. Intuitív antropológia. In: Kézdi Nagy Géza (szerk.): *Menyerruwa*. Budapest: Szimbiózis, 251–261.
- ROCHLITZ KYRA 2003. Válaszúton. *Vigília*, 9, 666–674.
- TOMKA FERENC 1991. *Nagykorúság Krisztusban*. Budapest: Szent István Társulat, az Apostoli Szentszék könyvkiadója.
- VÁRNAGY ATTILA 1999. *Liturgia*. Abaliget: Lámpás Kiadó.

Tradíció és szórakozás

A Hanuka értelmezése mai jelenvalóságában

Tanulmányom kísérlet, mely arra irányul, hogy felfedje a Hanuka mai fontosságát a zsidó kultúra szemszögéből. A következőkben részletezett események a 2003-as, illetve a 2004-es Hanukafesztivál programjai, összehasonlítva az előző években lezajlott ünnepekkel, illetve a Hanukával kapcsolatos tradíciókkal. Legfőbb kérdésem a kutatás során az volt, hogy milyen szokásokat őrzött meg, illetve milyen újdonságokkal gazdagodott az ünnep, és maga az ünnep átélése milyen érzéseket váltott ki a jelenlevőkből. Ehhez kapcsolódva merültek fel azok a kérdések is, hogy milyen a tradíció és a jelenvalóság kapcsolata ezen a területen, illetve mennyire képes ez a két jelenség egymásba folyni, esetlegesen átírni egymás köreit. Ezen aspektusok mentén szeretnék rávilágítani az idő szerepére is az ünnep kapcsán, mint meghatározó motívumra a zsidó vallásban.

Itt fontos megjegyezni, hogy ez a kutatás egy nagyobb kutatás része, az elmúlt két évben némi betekintést nyertem ezen szervezetek működésébe. Ezek közül is egy szervezet munkájában gyakran részt is vettem, ez pedig a UJS¹ magyarországi részlege. Ennek köszönhetően vehettem részt a Hanukafesztivál szervezésében, és így belülről is láthattam a szervezés buktatóit és sikereit is egyben. Az, hogy nemcsak megfigyelőként, hanem szervezőként is részt vettem a fesztiválon, módszertanilag felveti azt a problémát, hogy mennyire tudtam kívülről szemlélni az interjúalanyaimat, de ezzel szemben valószínűleg sosem jutottam volna olyan információrészletekhez, ha nem töltök velük ennyi időt. A belülről való megértéshez elengedhetetlen a közösség életében való részvétel. „Az antropológus, amilyen mélyen csak lehetséges, részt vesz a tanulmányozott közösség, szomszédság vagy csoport életében.” (Hollós 1995:4) Egy kulturális közegben sokszor szembesülhet azzal a kutató, hogy nem minden úgy zajlik le, mint ahogy a kezdetekben eltervezte. De az is előfordulhat, hogy minderre sosem jön rá, ebben az esetben nem erről szeretnék beszélni. Nagyon fontos azt az aspektust is megvizsgálni, hogy a kommunikációs összekötőink mit nyilatkoznak mások felé ugyanarról a kérdésről, mint amit mi is felteszünk. A kutatás során ugyanazon információkat egészen más környezetben tudhatjuk meg, mint azok, akik csak a sajtóból vagy az Interneten informálódnak. Egy idézetben (amit a dolgozat során még említek) az olvasható, hogy a „vallási tartalom sosem túl domináns”, pedig szóban gyakran hangoztatták, hogy a tradíciót² és a vallással kapcsolatos szokásokat *újra fel kell eleveníteni*.³

A kutatási témaként szolgáló anyag bemutatása előtt fontosnak tartom felvázolni, hogy mi is a Hanuka, honnan ered, milyen szerepet tölt be a zsidó rituális és hétköznapi életben egyaránt.

Az első nagy kérdés azok számára, akik még nem olyan járatosak ebben a tárgykörben, hogy mi is a Hanuka? Hanukakor egy sikeres zsidó lázadást és az azt követő csodákat ünnepeljük. Ezzel kapcsolatosan rögtön felmerülhet a kérdés, hogy kiket érint ma ez az ünnep. Első lépésben talán ennek a kérdésnek a megválaszolására törekednék. Az elmúlt két év során különböző kutatásokat végeztem egyes zsidó közösségekben, ahol a közösség önmagát meghatározóan két kategóriába osztotta, a *vallásos* és a *nem vallásos* zsidókéba. Tulajdonképpen

¹ UJS: Union of Jewish Students.

² A tradíciónak végig fontos szerepe van a dolgozatban, erre még később bővebben kitérek.

³ A dolgozat során minden dőlt betűvel kijelölt rész adatközlőimtől hallott információ, kategória.

azt is mondhatjuk, hogy vannak a templomba járók, és azok, akik a zsidósággal mint *kulturális jelenséggel* foglalkoznak, akik esetleg a nagyobb ünnepeken megjelennek. Jelen esetben azokkal nem foglalkoznék, akik, azon túl, hogy tudják, zsidó származásúak, nem mélyednek el ebben, mert ezt a réteget nem érinti a *közösségbe tartozás*. A jelen ünnep mai megtartásának formái azért is olyan érdekesek, mert a szervezők elmondása szerint arra törekednek, hogy a fentebb említett két csoportot összehozzák. Ez a két csoport, bár bizonyos szempontból eltér, mégis egy nagy közösség tagja. „A zsidó kultúra »tagjainak« az tekinthető, akinek a zsidóság jelentéssel bír az életében, azaz akinek a »zsidósága« kognitív tartalom. Ez a tartalom pedig állandó reflexió a tradícióra.” (Papp 2000:58) Erre a közösségformálásra pedig a ma Budapesten ténykedő zsidó ifjúsági szervezetek tesznek kísérletet. Itt fontos egy kis kitérőt tennem, hogy megmagyarázzam, miért olyan fontos az ifjúsági szervezeteknek ez a törekvése. Ezeknek a közösségeknek az a célja, hogy lépésről lépésre haladva a mai zsidó származású fiatalok újra felelevenítsék a gyökereiket. A vallási szokásokat, a zsidóság történetével kapcsolatos tudást és Ám Jisráélhez⁴ és Erec Jisráélhez⁵ való kötődést egyaránt fontosnak tartják. Mindezt pedig úgy próbálják megvalósítani, hogy kisebb közösségekbe szerveződve közös programokat szerveznek, ezzel megőrzik a saját kulturális közegük tudását, hagyományait, hogy továbbélhessen – közölte velem egyik UJS-es adatközlőm.

Ezek az ifjúsági szervezetek az idén másodszor hozták létre közös erővel a Hanukafesztivált. Ez az egyetlen alkalom, amikor ilyen nagy számban találkozhat egymással három generáció,⁶ ezért is tartom fontosnak, hogy ezt az ünnepet mutassam be, mert így alkalom nyílik arra, hogy mindenki felfedezhesse, milyen változásokon ment át az ősi tradíció. A következőkben a Hanuka történetét vázolom fel, és ismertetem a Halacha⁷ által előírt szabályokat.

A történet

A Hanuka szó jelentése *felavatás*, ami a következő történeti kontextusból értelmezhető. „Az ünnep egy történelmi esemény, események ünnepe.” (Oláh 1999:80) Nagy Sándor halála után (Kr. e. 323) hadvezérei felosztották a birodalmat, Júda az egyiptomi székhelyű Ptolemaioszok uralma alá került. Ez idő alatt a zsidók teljes vallási szabadságot élveztek, de 198-ban a szíriai Szelenukidák elhódították a területet, és megerősödött a görög kultúra. VI. Antiokhosz trónra lépésekor megtiltotta a körülmetélést, a szombat megtartását, ő nevezte ki a főpapot, valamint bálványszobrot állított fel a jeruzsálemi Szentélyben. Ennek következtében kezdődött el a felkelés egy kisvárosban, Modiinban, a Hasmoneus családból származó Mátitjáhu kezdeményezésére, aki megtagadta a bálványimádást, szétrombolta az oltárt, és megölte a vallási parancsok ellen vétőt. Halála után fia, Júda Mákábi vezetésével megerősödött a felkelés, az ország nagy részéből kiűzték a szír-görög hadakat, visszaállították a Tóra törvényeit, majd Kiszlev hónap huszonötödikén megtisztították a jeruzsálemi Szentélyt, és újból felavatták (Oláh 1999:80–81).

„... Kiszlév 25-én... amikor a görögök bementek a (jeruzsálemi) Szentélybe, megszenteltelenítették az ott lévő égőolajkészletet. És amikor felülkerekedtek a Hasmóneusok, és legyőzték őket (a görögöket), kerestek, de nem találtak csak egy kis korsó olajat, mely érintetlen volt, és rajta a főpap pecsétje. Nem volt ebben a korsóban, csak annyi olaj, amely egy napra volt elég, de csoda történt, és (a meggyújtott menóra) nyolc napig égett. Egy évre rá Kiszlév 25-ét (és az ezt követő 8 napot) ünnepnek nyilvánították, hálaimával és dicsőítménnyel.” (Sábbát 21. Kraus 1994:137)

Mindez a történelmi kontextus kiegészül az azóta eltelt évek hagyományaival, ami legalább annyira formálta jelenlegi létét, mint maga a történelmi emlék.

⁴ Ám Jisráél: Izrael népe.

⁵ Erec Jisráél: Izrael földje.

⁶ A három generáció jelenlétének megtartása adatközlőim szerint azért fontos, mert így a család összefogja a tagjait, ami gátolja a kiszakadást a közösségből, csökkenti a kitérést, vagyis a vallás elhagyását.

⁷ Halacha: zsidó rituális törvények összessége, jelentése „járható út”, „járt út”. A Talmudban található törvények elnevezése. A későbbi törvényhozók által hozott döntések ugyancsak háláchikus értékűek (Jólesz 1985:72).

Hagyományok

Az ünnep másik elnevezése *hag háurim*, vagyis a fények ünnepe. Ugyanarra a csodás eseményre utal, az egy napra elegendő olaj nyolc napos fényére (Oláh 1999:81). A Hanuka nyolc napos ünnepére azonban nem csak egy magyarázat létezik, Oláh János szerint „valószínűleg a Hanuka nyolc napjának megünneplése a szukot (a sátoros ünnep) ünnepnapjainak pótlását jelentette, hiszen szukot napjaiban avatta fel Salamon király is a Szentély oltárát és most is hasonló történt, az oltár újbóli felavatása”. Emellett azt is írja: „Ismerünk olyan vélekedést is, hogy – téli napforduló lévén – a Nap egyre növekvő világosságát jelzik a mécsesek, de az utókor inkább azt az értelmezést tette magáévá, hogy az elnyomás sötétségéből, a szabadság világosságába vezető átmenetet szimbolizálja a mécsesek növekvő száma.” (Oláh 1999:81)

A Hanuka szokásai sokfélék, de a legelterjedtebb, hogy az ünnep minden napján fényt gyújtunk emelkedő sorrendben, tehát az első nap egyet, a második nap kettőt és így tovább. A gyertyatartót, a hanukiját⁸ jól látható helyre kell tenni, hogy mindenkinek hirdesse a csodát.

A gyertyagyújtás rítusán kívül még meg kell jegyezni, hogy az ünnep alatt olajban sült ételeket szoktak enni, emlékezésül az olaj csodájára. Ilyen például a fánk vagy a töcsni, a reszelt burgonya olajban sütvé. Emellett tejes ételeket is szoktak fogyasztani, mégpedig abból az aprópórból, hogy Judit könyvében leírt történet szerint Holofernésznek, a Betúlia várát ostromló hadvezérnek megtetszett az asszony, és szeretett volna vele hálalni. Judit miután ígéretet tett neki, először sajttal etette, majd mikor megszomjazott borral leitatta, és kihasználva a helyzetet, levágta a fejét, ezáltal megmentette városát és népét. Erre a hőstettre emlékezve fogyasztunk tejes ételeket is (Oláh 1999:81–82).

A gyertyagyújtás, valamint az olajban sült ételek evése mellett, aki követi a Halachát, az minden nap elmondja a Hállél zoltárciklust a 18 áldásban (Smoné eszré), és az étkezés utáni imába betoldja a Csodákra (Ál Hániszim) vonatkozó imát, amelyben dióhéjban a hanukai történet van leírva (Kraus 1994:143).

A Hanukával kapcsolatban még több hagyomány is él, melyek némelyike a nőkkel foglalkozik: amíg égnek a hanukija lángjai, addig a nők nem dolgoznak, mert nagyban hozzájárultak a szabadságharc sikeréhez, amikor férjeiket a nyílt harcra buzdították. Egy másik szerint a felkelés előtt a házasság utáni első éjszaka az épp aktuális uralkodónak járt, amit szintén eltöröltek, de emiatt a hőstett miatt is jár az asszonyoknak a pihenés, amíg a gyertya le nem ég (Oláh 1999:83).

Ami még jellegzetesség ezeken a napokon, a gyerekek megajándékozása (a hanukageld), és a hanukai dalok éneklése. A hanukageld ajándékozásának is több oka van, egyrészt az, hogy emlékeztet maradjon ez a nap, másrészt, amikor a görögök uralkodtak, még nem szabadott a Tórát⁹ tanulni, ezért titokban tették, és ennek a honorálása a hanukai jutalom.

Az éneklés után a felnőttek kártyáznak, a gyerekek trenderlivel játszanak, mely egy négyoldalú pörgettyű, oldalain egy-egy betűvel. A betűk azoknak a szavaknak a kezdetei, melyeknek jelentése, nagy csoda történt ott. A hagyomány szerint ez a játék szintén abból az időből ered, mikor a Tóra tiltva volt, ezért a gyerekek ezzel játszottak, ha a katonák jöttek (Oláh 1999:83–84).

Ezek a legfontosabb és legelterjedtebb mitikus gyakorlatok, amelyek a Hanukához kapcsolódtak, illetve kapcsolódnak még a mai napig is. Persze ezek közül van, ami ma már kisebb jelentőséggel bír, míg mások, főként a közösségi élményre alapozó jelenségek, megerősödni látszanak. Mindezeket a következő két évben megfigyelt ünnep által szeretném szemléltetni.

Lehet, hogy első olvasatra nagyon töménynek tűnik az aprólékos részletezés, de ahhoz, hogy egy vallási rítus¹⁰ aspektusait megérthessük, szükség van a hagyomány megértésére, mivel ebből indul ki minden olyan részlet, amivel az adatközlők tisztában vannak, míg az olvasó lehet, hogy nem.

⁸ Hanukija: hanukai nyolcágú Menóra, amelyet csak Hanuka ünnepélésekor használnak.

⁹ Tóra jelentése: Törvény. Mózes öt könyve.

¹⁰ A rítus azon értelmét értve, hogy „a rítus nem más, mint a kultúra akcióban” (Boglár 1995:45).

Ezen részletek megértéséhez az is fontos adalék, hogy belülről is megértjük, mit mondanak a szervezetek magukról, és arról, hogy kik is ők. Ez azért fontos, mert így a célokat is könnyebben megérthetjük.

A szervezők a következők: Bnei Akiva, Hasomer Hacair, Habonim Dror, Kidma, UJS, valamint a Bálint Ház és a Joint.¹¹ Ezek a szervezetek hozták létre közösen a fesztivált. Azok számára, akiknek ismeretlenek ezek a szervezetek, nem derül ki, hogy ha nem is a nevek, de a mögöttes jelentésük mit takar. Fontos megemlíteni, hogy a szövetségek szellemiségében kisebb-nagyobb eltérést lehet észrevenni. Mindegyik a zsidósághoz köthető, és mindegyik a tradíció megőrzését tűzte ki célul, mégis más szellemiségben, más eszközökkel. Az összes eltérést hosszadalmas lenne itt felsorolni, és nem is tárgya ennek a dolgozatnak, mindössze azt próbáltam itt jelezni, hogy a közös munka nem annyira egyértelmű út, mint ahogy első látásra tűnhet.

A módszer kapcsán már utaltam arra, hogy milyen problémákkal szembesültem a kommunikáció többféle megnyilvánulásakor (lásd sajtóközlemény, előszó viszonya). Itt idézem (a korábban kiragadott részlettel együtt), amit a szervezők hivatalos közleményként tettek közzé az ünneppel kapcsolatban.

„A rendszerváltás után aztán kifulladás az Anna Frankos Hanuka Bál.¹² De a Hanuka apropóján sok más szervezet kezdett el saját rendezvényt szervezni. A lényeg mindegyikben az együttlét volt, a vallási tartalom sehol sem volt túl domináns. Egy laikus résztvevő számára nem is nagyon tűnhetett fel, hogy mi a különbség egy átlagos buli és egy hanukai bál között. A kilencvenes évek hanukai rendezvényei közül – méreténél fogva – messze kiemelkedik a UJS Hanuka Bál, mely fénykorában több ezer ember érdeklődésére tartott számot.”¹³

A kiragadott rész pár sora az ünnep történetét vázolja fel hazánkban. Mindenesetre nagyon fontos tényező, hogy az írás megemlíti, miből nőtt ki magát a Hanukafesztivál. A UJS volt az a szervezet, amely összefogta a kisebb létszámmal rendelkező szervezeteket, és támogatással létrehozta a fesztivált. Ezt többször felém is jelezték, de csak az UJS tagjai, a többiek ezt nem tartották olyan fontosnak megjegyezni. Ez persze csak egy szelet abból, hogy mi, és hogyan jöhetett létre a fesztivállal kapcsolatban.

A Hanukafesztivál megszervezésére 2004 decemberében másodszorra került sor. Már említettem, hogy ez azért különleges esemény, mert a szervezők mindig arra számítanak, hogy *több generációs látogatottsága* lesz a rendezvénynek, ezért egy sokoldalú programsorozatot állítanak össze. Miért is fontos az, hogy több generáció találkozzon? Ez nemcsak anyagi kérdés, bár fontos tényező, hogy a befektetett összeg bizonyos százaléka visszatérüljön, ahhoz, hogy ezt a rendezvényt évről évre meg lehessen rendezni. Másrésről, amit a szervezők többször is említettek, a tradíció bizonyos elemeit csak akkor lehet megőrizni, és életben tartani, ha erre van befogadó közönség, és legjobban akkor lehet ezt megvalósítani, ha a *családot mint egységet vesszük alapul*.

Maga a fesztivál ötlete abból eredt, hogy két évvel ezelőttig a Hanukabálokat minden ifjúsági szövetség magának rendezte meg, ami rendszerint anyagilag veszteséges volt. Úgy tűnhet, hogy ebből egyértelműen látszik, hogy az egyesülés volt a megfelelő lépés, ha csak erre a programra is. Azonban a szervezetek vezetői szerint a közös munka mindig is problémás kérdés volt, mert általában nem tudtak hosszú távon együttműködni. Ez annak tudható be, hogy általában minden szervezetnek több vezetője van, mert mindenki más területen kamatoztatja a kapcsolatait, és nehéz azt összehangolni, hogy mindenkinek tetszen a helyszín, a fellépők, és a támogatottság megfelelő mértéke is meglegyen, hogy anyagilag senki se jöjjön

¹¹ A szervezetek célkitűzéseit, és hogy kik is ők azon túl hogy a zsidó tradíciót ápolják, nem kívánom részletezni, mert nem különösebben érinti a témát, de mindegyikről felvilágosítást nyújt a www.hanuka.hu oldal, ahol meg lehet találni a keresett szervezet saját honlapját.

¹² Anna Frankos Bállok: A budapesti Anna Frank Zsidó Gimnázium égisze alatt tartották az első nyitányos Hanukabálokat. Ezek inkább közösségi események voltak, mintsem vallási ünnepek. Már csak azért is, mert ezek a táncos esték sokáig az egyetlen olyan nyitányos rendezvények voltak, ahol zsidó fiatalok szabadon találkozhattak. (Állítják adatközlőim.)

¹³ A hivatalos közlemény a www.hanuka.hu internetes oldalon olvasható.

ki rosszul. Egy másik probléma, hogy a szervezetek tagjai ritka alkalmakat leszámítva nem tartanak közös programokat, így a szervezetek tagjai sokszor nem ismerik egymást, csak abban az esetben, ha az illető *nagy szociális életet él*. A *bizalomtlanság* azonban sokszor akkor is jelen van, ha az együttműködő felek már régóta ismerik egymást. Amit még nem említettem a szervezőkkel kapcsolatban, hogy mindegyik felállít a fesztivál területén egy standot, ahol meg lehet ismerkedni az adott szövetség célkitűzéseivel, programjaival. Ez azért érdekes momentum, mert amellet, hogy összefognak a szervezésben, mégis egy állandó verseny dűl, hogy ki tudja megfogni az újonnan érkezett embereket. Nagyon komolyan veszik, hogy kinek mennyi „embere” van, mert a támogatások kérdésénél ez is meggyőző lehet: *Nekünk van a legtöbb tagunk!* Mégis, ennek ellenére, és általában a belső konfliktusok ellenére minden szövetség vezetői köre pozitívnak értékeli a koprodukciónkat.

A problémák dacára immár második éve működik ez a rendezvény, és a *szervezés javuló tendenciát mutat*. Mivel én is részt vettem a programok koordinálásában az előző évben, ezért személyesen is éreztem, hogy a kezdeti problémák kevésbé állják útját a munkának.

A két évvel ezelőtti bálokon még mindenki estélyi ruhába öltözött, volt közös tánc, a családdal érkezők asztalt foglaltathattak vacsorával. Mindez nem működött, mert sok pénzbe került, ezért soha nem érte el a létszám a várt számot. Azt gondolták, olyan fellépőket szerveztek, akik vélhetően több korosztályt is lázba hoznak. Ez azonban nem működött, mert vagy a szülők, vagy a fiatalabbak nem élvezték a műsort. Ennek eredményeképp minden évben csalódás kísérte ezeket a programokat. Nem állítom, hogy minden szervezésre ez volt jellemző, de az is problémát okozott, hogy egymást érték a Hanuka bulik, így az emberek hamar belefáradtak, és ennek következtében az a közösség, amelyet meg akartak fogni, feloszlott kisebb csoportokra. Általában mindenki előnyben részesítette a saját szervezete által rendezett bulikat, ezért az érdeklődők létszámát nem is lehetett felmérni. Nagyon kevesen voltak, akik az összes rendezvényre ellátogattak. De ebben az esetben nagyobb problémát jelentett az, hogy a kisebb csoportokra szakadás nem tette lehetővé az ünnep közössé tételeit. Ez azért igazi probléma, mert bár minden szervezet külön, mégis egy célért harcol (állításuk szerint), s így szolgálják a tradíció és a hagyomány fenntartását. *„A tradíció pedig minden ünnep során megjelenik, és a cél az, hogy ezt minél több ember megértse, és jelenvalóvá tegye, hogy mindez soha ne szűnjék meg. Ez pedig csak akkor lehetséges, ha azok, akik a tradíció elemeit áthagyományozzák, ezt évről évre meg is teszik.”* (Nyilatkozta az egyik főszervező.)

Ezzel a fejtegetéssel elértünk ahhoz a ponthoz, ahol bebizonyosodott, hogy miért jobb ebben a közegben fesztivált rendezni bál helyett. Most rátérnék a fesztivál általános jellemzésén keresztül a közösségre gyakorolt hatására. Tehát az elmúlt két évben a fesztiválon résztvevők a szervezőkkel egyetemben úgy értékelték a rendezvénysorozatot, hogy sokkal szórakoztatóbb volt, és sokoldalúbb, mint az elmúlt évek programjai. Hogyan lehetséges ez, mit kínál egy fesztivál? Erre a szervezők válasza, hogy a többféle kínálatnak köszönhető a nagyobb látogatottság. A Hanukafesztivál egy olyan többnapos elfoglaltságot jelent, ahol a résztvevők nemcsak bulizhattak, hanem feleleveníthették a tradicionális szokásokat is, amilyenek a játékok és a hórátánc is. Mindezt megfelelő rendezettségben, egy felépített program keretében. A többnapos rendezvény kerete lehetővé tette a látogatóknak, hogy mindenki a számára legérdekesebb napon csatlakozzon. Ezek az elemek főként a szórakozást szavatolják, de a játékok és a táncok is tradicionális elemei a zsidó kultúrának, ezért nem választható egyértelműen ketté a két fogalom szerepe az ünnep kapcsán.

Szeretném hangsúlyozni annak fontosságát, hogy ez az ünnep több napon keresztül folyik. A fesztivál legkevésbé tradicionális része egy esti buli, ahová külföldi és magyar DJ-ket hívnak. Ez az a program, ahová általában a legtöbb embert várják, azért is, mert kötetlen szórakozást ígér, és azért is, mert általában izraeli vendégek is vannak, így próbálják erősíteni az izraeli diákok és a budapesti zsidó fiatalok kötelékeit. Erre a programra idén először került sor, mint egy teljesen különálló részre, tavaly még a Hanukafeszt része volt. A változtatás oka az, hogy a 2003-as évben még rendeztek egy bált a fesztivál első napján, melyen nem jelentek meg a várt számban. A Hanukafeszt után megrendezett bulin, ahová szintén hívtak izraeli DJ-t, szintén

kevesen maradtak, mert az egész napos rendezvény után sokan elfáradtak, és hazamentek. Bár ez a program látszólag csak a szórakozásról szól, mégis az izraeli DJ jelenléte *egy kapocs megteremtése az itteni és az izraeli fiatalok között*, vagyis ahogy azt a dolgozat elején említettem, a szervezetek folyamatosan tartják a kapcsolatot Izraellel és az izraeliekkel, mert *egy közösség alá tartozónak tekintik őket magukkal*.

Visszatérve a fő gondolatmenethez, a szervezők, miután látták, hogy a zsúfolt programok utáni buli nem hozza a várt közönséget, úgy döntöttek, hogy az idén egy külön napot szentelnek neki, hogy akit csak az érdekel, az megtehesse, hogy csak arra jön el. Az ötlet bevált, mert az idén sokkal többen jöttek el, mint tavaly, a party olyanokat is megmozgatott, akiket a tradicionális ünnepség nem érdekelt. A party jelentőségét adatközlőim úgy kommentálták, hogy fontos olyan programot is szervezni, amire azok is eljönnek, akiket a tradíció nem foglalkoztat annyira, mert az ismerkedés a szervezőkkel és az izraeliekkel esetleg kedvet csinálhat ahhoz, hogy a jövőben más programokon is részt vegyenek. Ez tehát egy befektetés abba, hogy a későbbiekben ezek az emberek a közösség más tevékenységei után is érdeklődjenek.

A másik nagy programblokk a Hanukafeszt, ahol az elmúlt két évben többféle koncertet, irodalmi felolvasóestet, közös játékokat és táncot kínált a programfüzet. A Hanukafeszt megpróbálta ötvözni a buli hangulatát és a tradícióval való kommunikációt. A délelőtti folyamán a gyerekeknek szerveztek filmvetítést a Hanukáról, közös gyertyagyújtás volt, és régi játékokat készítettek, mint például a trenderli. A délután folyamán irodalmi kávéház volt, majd Hóra Táncház, este pedig beindultak a koncertek. A Hanukafeszt tekinthető – legalábbis az adatok szerint – a legsikeresebb programnak a fesztiválon belül. Ennek oka valószínűleg egybeesik azzal, amit a szervezők is a legfontosabbnak tartottak. Mivel ezen a napon van a legtöbb típusú szórakozási lehetőség, egy egész család számára lehetővé teszi, hogy jól érezzék magukat. Így újraterezhetik azt az egységet, ami az ünnep kapcsán a kezdetekkor, abban az időben, amikor ők az első Hanukát ünnepelték, megvolt. Ez pedig a család egysége, kibővítve a nyilvánosság körével. Ennek a jövőre való előrevetítése azt feltételezi, hogy a család közösséggé női ki magát, ahol nem lesznek többé elkülönülések. Ez tulajdonképpen a szervezőknek a jövőre vonatkoztatott terve.

Hanukaritasznak nevezték el azt a programot, amely a jótékonyági tevékenységeket gyűjti egybe. A „hétköznapi csodák jegyében” egész napos jótékonyági akciót szerveztek, aminek keretében meglátogattak kórházakat, idősok otthonát és a hajléktalanokat is. Ugyanezen a napon, 2003-ban megrendezésre került egy vacsoraest is, amit kifejezetten az idősebbeknek szántak, hogy ők is saját vallási közösségükben, méltó módon ünnepelhessék meg a Hanukát. Erre a programra a Goldmark teremben került sor. Ez a nap leginkább az ifjúsági szervezetek tagjait érinti, de az idén sokkal többen csatlakoztak ehhez a programhoz, ezért a szervezőség gondolkodik a kibővítésén.

A II. Hanuka Fesztiválon a háromnapos ünnepsorozatot kiegészítették egy negyedik nappal, ami a Bálint Házban került megrendezésre, ahol a gyerekeknek szerveztek egész napos elfoglaltságot.

Most, hogy a programokat áttekintettük, egyértelműen látszik, hogy minden korosztály érintve van, és egyre inkább azon dolgoznak, hogy mindenkinek megtalálják a megfelelő szórakozást. Ebben az ünnepben, és általában sok zsidó ünnepben nagyon fontos a tradíció áthagyományozása mellett a szórakozás (ezek közé nem sorolhatók persze a gyász- és böjtnapok). A szervezők leginkább úgy próbálják létrehozni a programjaikat, hogy a szórakoztató jellegét mindegyik megőrizze. Az utóbbi időkben már a média is tájékoztatást nyújt ezekről az eseményekről, így az érdeklődők száma igen megnőtt. Ma már nemcsak azok jönnek el, akik az ifjúsági szervezetek tagjaival valamilyen kapcsolatban állnak, hanem azok is, akik csak perifériásként tartoznak az érintett közösséghez. Itt visszatér a felosztás a hívőkre, illetve a nem hívőkre, amely ezen aspektusból kibővül. Míg az előző felosztásban a nem hívők a perifériára szorultak, itt ez nem történhet meg. Azért sem, mert az egyes szervezetek tagjai egyénileg határozzák meg, hogy milyen a valláshoz való viszonyuk, mégis elsőrangúként érintettek az ünnep tekintetében. Ehhez hasonlóan, a médianak köszönhetően a közösségeken

kföüliekhez is könnyen eljut az információ. Vagyis a folyamat a következőképp alakul: ahogy a Hanuka jelenvalósága is folyamatosan módosul, úgy a közösség a közösségben is módosulhat. A „közösség a közösségben” a magukat Budapesten zsidónak vallók közül az a réteg, akik részt is vesznek a közösségi rítusokon. Pillanatnyilag ez a két réteg nem fedi egymást, de, ahogy a szervezők óhajából is kiolvasható, az a cél, hogy e felé haladjunk. Amint a rövid leírásokból látszik, a Hanuka néhány részletében átalakult a vélhető ősi modelljéhez képest, de megőrizte azt a közösségi mivoltát, hogy az embereknek együtt kell örülniük a csodának, és kifelé hangoztatni azt.

Efraim Luntschitz ezt mondta: „Valamikor úgy helyezték el a hanukiját, hogy kifelé világítsanak; ma úgy helyezzük el azokat, hogy befelé világítsanak. Mélységes tanítás rejlik ebben. Olyan nemzedékek számára, melyek erősek a hitben, így szól az I.-teni parancs: Terjeszd a Tant! A hitben gyenge nemzedékhez így szól az intelem: Örizz meg a tant! Valamikor olyan erős volt a hitünk, hogy lelkünk lángja méltán világított kifelé az egész emberiségnek. Ma, a mi hitben elgyengült nemzedékünk gyújtsa csak fel a szent lángot a maga otthonában, és elégedjék meg azzal, ha saját családját, saját háza táját tölti be a hit melege, fénye, ragyogása.” (Oláh 1999:84)

Úgy gondolom, és ezt is interpretálták felém, hogy azok az idők, amelyek az idézetben szerepelnek, már elmúltak, a hanukija újra kifelé világít, de az ünnepről olvasottakból kitűnik, hogy ez az ünnep is átalakulóban van, megpróbál mindig az igényeknek megfelelni.

A zsidó kultúrában nagy szerepe van a sajátos időfelfogásnak. Egy mozgó jelent kell elképzelni, amely évről évre ugyanazon rítusok átélését teszi lehetővé. „A teremtetett idő pillanatainak átélése jelentéshordozó tartalmakkal bír. A jeles napok, az emberélet fordulói, a velünk történt események az adott kultúra kódjain keresztül konstituálódnak számunkra” (Papp 2000:57). Tehát azok a tradicionális szokások, amelyeket dolgozatom elején részleteztem, felfedezhetőek a mai ünnep részleteiben is, mert szükség van a megőrzésre, illetve a továbbörökítésre. A továbbörökítésre ezen időfelfogás is magyarázatot ad. A zsidó kultúrában az igazán lényeges pont ugyanazon pillanatok, események újraélése, felidézése és jelenvalóvá tétele. Ez a jelenvalóvá tétel a kulcs a megértéshez. Egyszerre válik jelenné és időtlenné az adott rítus azáltal, hogy a történelem egy régmúlt szeletét ötvözi a minden évben újraélt felidézésével. Ezek a felfedezések pedig nemcsak egy ünnep jellemzői, hanem egy sokkal nagyobb lépésre is sarkallhatnak minket ezek az eredmények. „A rítusok vizsgálatakor a kultúra egészéről tapasztalhatunk meg olyan jelenségeket, amelyeket alaposan megvizsgálva, felfejtve, a kultúra számos komplex jelentését érthetjük meg.” (Papp 2000–2001:97)

Jelenné teszik a felidezés által a Szentély visszafoglalását és ennek örömét, még ha a Szentély azóta elpusztult is, de emiatt mégsem veszít jelentőségéből, mert ezen a nyolc napon azokat ünnepeljük, akik küzdöttek, és győztek. Ezt támasztja alá a Hanuka egyik szimbóluma, a gyertyák és a hozzájuk kapcsolódó szertartás, a napról napra eggyel több gyertya meggyújtása. „Az idő lehet a mitikus múlt ideje is. Ilyenkor egy aktuális eseményt egy olyan időhöz kapcsolnak, amely a legtávolabbi múltban egyszer már megmutatta hatalmát.” (Van Der Leeuw 2001:337) Ma már az olaj helyett mécsest vagy egyszerű gyertyát használunk legtöbbször, és sokszor a díszes hanukija is lecserélődik egy kevésbé mutatósra, de mind ugyanazt szimbolizálják: a csodát, ami akkor megtörtént, és a fényt, ami azóta is velünk maradt.

A Hanuka Fesztivál első olvasatra nem tűnik túl tradicionálisnak, de nem is ezen van a hangsúly, állítják adatközlőim. Az ima, amely a Szentély visszaszerzése után elhangzott, az ünnep része maradt. A közös ima mindig is fontos szerepet játszott, de nemcsak mint eszköz az átélésre, hanem mint összetartó erő is, egy csatorna, amelyen keresztül közösen lehet Istenhez szólni. Ugyanúgy jelen van a rabbi, mint az első ünnep megülésén, és ugyanúgy vezényli az ima elmondását, mint elődje tette sok-sok évvel ezelőtt. Mert „a zsidó kultúra rituális időszerkezetének lényege az »egyidőben lakozás«, az ősök mitikus idejével való közös időtartalom jelenbeli megélése a rítusok során” (Papp 2000:57). A közösség érzése nagyon fontos, ezt minden eszközzel erősíteni kell, ezért van, hogy minden alkalommal arra törekednek a szervezők, hogy a programok minél több embert vonzzanak.

Mindezek után az olvasó számára világossá válhat, hogy miért fontos a Hanuka a közösség tagjai számára, mi a célja a szervezőknek a fesztivállal, milyen szerepe van a rituális időben ennek az ünnepnek, de ez nem minden. Szeretném hangsúlyozni, hogy bár írásom csak erre az ünnepre terjedt ki, mégis az összes zsidó ünnepről tükröz valami közöset. Ez a közös pedig az eddig részletezett időfelfogásban és a tradíció szerepében van. Igaz, hogy a történelem során bizonyos jelenségek háttérbe szorultak, mások pedig előtérbe kerültek, mégis ki lehet jelenteni, hogy a Hanuka egy olyan állandóságot ragad meg a zsidó ember életében (és a többi ünnep is), amit nem lehet felülmúlni, bármilyen korban élünk is.

Felhasznált irodalom

- BOGLÁR LAJOS 1995. *Vallás és antropológia*. Budapest: Szimbíózis.
- FRANK VILMOS 2002. *Elméleti bevezetés egy zsidó közösséget antropológiai módszerekkel megközelítő kutatásba*, kézirat. Budapest: ELTE BTK, Kulturális Antropológia Tanszék.
- GEERTZ, CLIFFORD 2001. *Az értelmezés hatalma*. Budapest: Osiris.
- HAHN ISTVÁN 1995. *Zsidó ünnepek és népszokások*. Budapest: Makkabi.
- HOLLÓS MARIDA 1995. *Bevezetés a kulturális antropológiába*. Budapest: Szimbíózis.
- JÓLESZ KÁROLY 1985. *Zsidó hitéleti kislexikon*. Budapest: Magyar Izraeliták Országos Képviselői kiadása.
- KRAUS, NAFTALI 1994. *Zsidó ünnepek a haszid legenda tükrében*. Budapest: Zsidó Nevelési és Oktatási Egyesület kiadása.
- OLÁH JÁNOS 1999. *Judaiztika*. Budapest: Filium.
- PAPP RICHARD 2000. Tér és idő a zsidó kultúra rituális életében. *Kultúra és Közösség*, 2–3, 55–70.
- PAPP RICHARD 2000–2001. A fonott kalács. Egy zsinagógai beszélgetés értelmező leírása. *Kultúra és Közösség*, 2000/4–2001/1, 91–98.
- ROCKLAND, MAE SHAFTER 1975, 1985. *The Hanukkah book*. New York: Schocken Books.
- VAN DER LEEUW, GERARDUS 2001. *A vallás fenomenológiája*. Budapest: Osiris.
- VESZTERGOM KRISZTINA 1995. *Egy zsidó ünnep jelentésváltozatai*, kézirat. Budapest: ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszék.
- www.hanuka.hu internetes oldal.

Egybefolyt terek

Azt szoktam mondani, hogy nekem mindig kell egy kulcsesomó, tehát nincs egyetlen kulcs, amely minden zárat kinyit. Az csak álkulcs lehet. Ha több kulcsom van, akkor próbálkozhatok, és talán ki tudom nyitni.¹

Boglár Lajos

Egy település mindennapjai történések sokaságából állnak; történések a mindennapok szabályairól vagy szabálytalanságairól, az emberi kapcsolatokról, viszonyokról, apró-cseprő dolgokról. Kérdés, hogy a mindennapok egyhangú történései mitől válnak faluszerre beszélt fontos történetté. Attól, hogy „elbeszéljük”? (Bausinger 1982:21) Attól, hogy elűt a mindennapiságtól? Hogy új, meglepő fordulatot vesz? Hogy mássá tesz megszokott dolgokat?

Az alábbiakban bemutatott két történetre mindezek jellemzőek. Érdekesekké váltak a falubeliek és a kutató számára is a mindennapoktól elűtő másságuk, idegenségük és újdonságuk miatt. Ezek a történetek fontos, a falu mindennapi viselkedési normáinak rejtett szintjeit tárják fel, melynek vizsgálata megmutathatja egy falusi közösség „szent” és „profán” (Eliade 1999) tereinek kialakulását, megmaradását és eltűnését.

Tanulmányomban terekről és terekhez kapcsolódó történetekről fogok írni. A terek és a terek történeteinek helyszíne egy dél-erdélyi evangélikus falu.²

A terek és a falu

A falu terei a mindennapok történéseinek terei. A falu formálódása, térrendje, az építkezés módja és stílusa mind az adott helyi kultúra elvárásait, térhasználati módját és mintáit közvetítik. Így maga a tér meghatározza a benne élők mindennapjait, míg a térhasználók alakítják a tér „tereit”, használatának szabályrendszerét. Niedermüller Péter elemző tanulmánya (Niedermüller 1985) falusi tereket vizsgálva két falutípust különböztet meg egymástól: a szabályos alakú falvakat (szociofugális) és a szabálytalan alakú, halmazos településeket (szociopetális). A szabályos alakú falvakban mesterségesen kialakított belső tér van, mely kevésbé alkalmas a társadalmi kommunikációra. A nyilvános viselkedés ezeknél a településeknél szabályozottabb, míg a társadalmi kommunikáció kevésbé hatékony.

A szabálytalan alakú települések minden tere alkalmas arra, hogy az egyén „megmutassa” magát a közösségnek vagy a közösség kisebb csoportjának. Ennek oka, hogy ezeken a településeken nincs kizárólagos érvényű központi tér, hanem minden településrészlet, minden zug lehet különös jelentőségű. Így a társadalmi viselkedés kevésbé szabályozottá, alkalmassá válik és spontánabbá válhat (Niedermüller 1985:77).

Az általam kutatott település a szabálytalan alakú települések sorába tartozik. Kiemelt nyílt terei³ közé tartozik az evangélikus templom (a magyarok számára) és az ortodox templom

¹ Részlet a Magyar Tudomány 2002/9-es számában megjelent, Boglár Lajossal készült interjúból.

² Köszönöm az evangélikus lelkészeknek és a karizmatikus prédikátornak, hogy betekintést engedtek vallási világukba, válaszoltak kérdéseimre, és elnézték időnkénti „tapintatlan” kíváncsiságomat. Külön köszönettel tartozom a karizmatikus gyülekezetbe tartozó fiataloknak az értelmező beszélgetésekért és az evangélikus beszélgetőtársaimnak, hogy véleményük megfogalmazásával felhívták figyelmemet a felekezetek közötti „határ” milyenségének vizsgálatára.

³ A település kiemelt terei között nyílt és zárt terek is vannak. Ezek általában ugyanannak a térrésznek külső és belső részeit jelentik. Így például a templomok előtti külső térrész és a templom belseje ugyanabban a szent időben válik a közösség kiemelt térévé.

(a románok számára), az iskola előtti tér a híres falu szülőltjének szobrával, a temető a világháborús emlékművel, a művelődési ház, a főutca és a helyi kocsmák térrészei.

A terek fontosságát választásában nagy szerepet játszanak a mindennapi történések. Így a templomok előtti tér istentisztelet alkalmával válik kiemeltté. Ezen a napon a falubeliek a templom előtt csoportokba tömörülve várják a szent idő kezdetét jelző harangszót, istentisztelet után pedig, a lelkész útravalónak szánt kézfogását és búcsúmondatait. Az iskola kis parkja és a temető emlékműve évfordulós ünnepségek alkalmával alakul át a település kiemelt helyévé. Ezeken a napokon e tereket látványos jelekkel emelik ki: koszorúkkal, nemzetiszínű szalagokkal, virágokkal stb. Ezzel szemben hétköznapi időkben ezek a terek nem töltenek be kiemelt szerepet, szinte észrevétlenül simulnak bele az utcaképbe.

A művelődési ház előtti tér a rendezvények idején válik kiemeltté. A település szinte minden fontosabb átmeneti szertartásának (keresztelő, katonabúcsúztató, esküvő, temetés), évfordulós alkalmának (40 és 50 éves iskolai találkozó) és közösségi ünnepének (szüreti, karácsonyi, farsangi bál, falunapok rendezvénysorozat) rítusában helyet kap az épület előtti tér. A kocsmák külső terei csak nyáron működnek, elsősorban szabadidő alatt és a munkásvonat beérkezése után.

A főutca, azaz a Nagyszer különleges szerepet tölt be a falu életében, hiszen egyrészt a mindennapi élet tere, másrészt a falu ünnepeihez⁴ kapcsolódó felvonulások tere. A mindennapok során a falubeliek kora hajnalban kihajtják az állatokat a csordába, majd elviszik a főutca kiemelt pontján levő tejcsarnokba a reggel fejt tejet.⁵ Jó időben, a tej leadása és a délelőtti mindennapi munkák elkezdése között az asszonyok gyakran verődnek csoportokba a házak előtt egy kis beszélgetésre. Beszélgető körök⁶ kialakulása⁷ gyakori még ebéd után, nyáridőben – elsősorban vasárnap – ezekben az órákban megtelnek a házak előtti padok, lócák.

A falu „zárt terei” két csoportra oszthatóak: nyilvánosra és privátra. A nyilvános zárt terek közé tartozik a templom, a művelődési ház, az evangélikus gyülekezeti terem, az iskola, óvoda, kocsmák és a bürokratikus, illetve állami intézmények terei (polgármesteri hivatal, posta, orvosi rendelő). A privát zárt terek közé a magánházak portái tartoznak. Ez utóbbiak szigorúan magán terek, a belépés külön szabályok szerint mozog.⁸ A privát zárt terek a délutáni kávézó alkalmakon, illetve családi ünnepeken válnak kiemeltté.

A nyilvános zárt tereket hasonlóan használják, mint a nyílt tereket. A művelődési házat, az evangélikus gyülekezeti termet évfordulós alkalmak, közösségi ünnepek és átmeneti rítusok idején működtetik. Az iskola és óvoda csak részben számít a nyilvános terek közé; hétköznapi napokon is használják, de a tanítás ideje alatt „privát térként” működik. Nyilvános térré az iskolai, illetve az óvodai rendezvények teszik. A bürokratikus intézmények terei, hasonlóan az iskolához és az óvodához, csak fogadó napokon válnak nyilvános térré. A kocsmák belső tere viszont nyitvatartási időben nyilvános zárt térként működik, bár elsősorban csak a férfiak részére.⁹

⁴ A település szinte minden nyilvános ünnepének van egy felvonulás része, amikor a résztvevők kart-karba öltve végigvonulnak a település főutcáján a templomig.

⁵ A falunak két csordája van, mely térrész szerint oszlik meg (Alszeg és Felszeg). Az állatokat csak tavasztól-őszig hajtják csordába, télen istállóban tartják.

⁶ Ezalatt a házak előtti kispadokon spontánul szerveződő szomszédi, baráti társaságok üldögélését értem.

⁷ Beszélgető körök kialakulása a település minden utcájára jellemző.

⁸ Aki egy idegen portára be akar menni, a portára való benyitás után a kapuban megáll, és hangosan kiabálva szólítja a háziakat. Amennyiben a háziak nem jelentkeznek, a közvetlen szomszédok benyithatnak a ház ajtaján is, de a távolabbi látogatók elhagyják a portát, és később újra próbálkoznak.

⁹ A nőket, ha italozási szándékkal térnek be a kocsma, nyilvános közösségi megrovás éri. Más céllal, rövid ideig tartózkodhatnak az italozóban különösebb botránykavarás nélkül is.

Térbeli viselkedés

Egy település nyilvános térbeli viselkedése szabályozott. A szabályrendszer komplex és sokrétű folyamat eredményeképpen alakul ki, és rendkívül fontos szerepet tölt be a kommunikációs rendszerben (Niedermüller 1985:75). A normáktól eltérő más viselkedés mindig jelként funkcionál elkövetője részéről a közösség felé.¹⁰ A viselkedési normák alakulására sok minden befolyással van, így a média, a városi, külföldi munkavállalás, a tanulás. A viselkedési szabályok így nem merevek, bizonyos keretek között egyénileg tágíthatóak, sokban befolyásolja az egyén társadalmi, nemi szerepe és helye.

A település közösségéhez tartozás magába foglalja annak viselkedés- és normarendszerének elfogadását. A kultúra hordozói szocializálódással sajátítják el ennek szabályait, a településre beköltözettek pedig – amennyiben nem viselkednek a „szabályoknak” megfelelően – közösségi retorzió „segítségével” tanulják meg a falubeli normákat. A térbeli viselkedés az egyén és közösség viszonyának megfelelően differenciálódik.

A szimbolikus terek használatának szempontjából különös jelentősége van az ünnepeknek. Ekkor egyedi, alkalomhoz illő szabályok lépnek életbe, azaz a térbeli viselkedés teljes mértékben az adott rendezvény, ünnep függvényévé válik. A közösségi normarendszer itt tűri legkevésbé a „rendetlenséget”, s itt alkalmazza a legsúlyosabb retorziókat az elkövetők ellen (Niedermüller 1985:84).

A következőkben néhány történetet (re)konstruálok, melyek a dél-erdélyi település évi legnagyobb profán ünnepének illetve egyik legnagyobb szent rítusának idejében zajlott. Az események összeütközést eredményeztek, port kavartak a faluban, és messzire menő következményei lettek. A bemutatott események egymást követték, nagy vonalokban minden résztvevő az alábbiakban bemutatott módon láthatta azt. Értelmezése és következményeinek levonása a kutató meglátásainak eredménye, melyet a felvett interjúk¹¹ és az állomásozó terepmunka¹² megfigyelései alakítottak.¹³

Első történet

„Egy éve kezdődött el ez a kereszthordozás. A tiszteletes úr próbálta bevezetni, mint más országokban is szokás, hogy Nagypénteken a keresztutat végigjárják. Tavaly kezdtek el, igen. Tavaly még nem voltunk, nem jöttünk el, kicsi gyerek volt. (Az öregek mit szólnak?) Hát nem nagyon tetszett nekik, most kezdik. Kicsit megbotránkozva fogadták, minden, ami újdonság, nem szívesen fogadják. Nem is tudom, hogy miket mondtak, de nem voltak elragadtatva. Azért vannak idősebbek is, akik bekapcsolódnak. A fiataloknak könnyebb, akiknek nincs családjuk, annak könnyebb, nekünk nehezebb. . .” (fiatal férfi)

„Húsvétkor most is megvan, a tavaly is megvolt az (ünnepeink),¹⁴ de az egyházzal, a vallással semmi köze. Egy világi szokás, egy hagyomány, nem csúnya az sem, de ez keresztényebb. Kicsit szorongva fogadtuk, úgy mindenki megnézi, de nemigen jönnek, nem tudom mért. A templomba

¹⁰ Ezt mutatja be a következő történet: a falu egyik anyagilag és burokratikus magas pozícióban levő családja tragikus hirtelenséggel veszítette el családfejét és fenntartóját. A családot, bár anyagilag nem került sokkal rosszabb helyzetbe, ennek okán mégis felvették a szociális segélyeket kapó családok listájára. Az aktuális ruhákat tartalmazó segélycsomagot ezért ki is osztották az iskolában a család kamasz – de már legény számba menő – gyerekeinek. A csomagot a hű hazáig maga előtt rugdosva vitte a falubeliek nagy döbbenetére, mely incidens után (mivel az anya is egyértelműen fia mellé állott, bangsúlyozva a segély őket megalázó jellegét) a családot levették a támogatandók listájáról. Mindezt a falubeliek nem elítélő módon mesélték, hanem egy bürokratikus félreértés eseteként magyarázták.

¹¹ Beszélgetőirsaimat három korszakba soroltam: fiatal korszakba tartoznak a 18–35 év közöttiek, középkoriak a 35–50 év közöttiek, az idős korszakba pedig az 50 felettiek. Ez a besorolás a település korcsoportjainak önmeghatározását tükrözi.

¹² A településen egy éves állomásozó terepmunkát végeztem 1997–1998-ban, majd újabb három hónapos vizsgálatot folytattam 2001-ben és 2003-ban. A bemutatott témával kapcsolatosan 24 interjút készítettem, ennek nagy része 1998-ban készült. Az interjúk a strukturált és témacentrikus mélyinterjú, valamint az életútinterjú körébe tartoztak. Munkámat az OKTK, a Pro Professione Alapítvány és az MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet támogatta.

¹³ Köszönöm a település közösségének, hogy befogadott, megtalálta a helyem társadalmában, és segítette a munkámat. Külön köszönöm az evangélikus és karizmatikus gyülekezeti beszélgetőtársaimnak, hogy e „nehéz témáról” szőtt gondolataikat megosztották velem. És hálával tartozom nekik, mert megengedték, hogy történelük saját rendszeremben értelmezhetem, és megoszthatom a „külvilággal”.

¹⁴ Az itt említett rítus alapján könnyen azonosítható a település, ezt elkerülendő pusztán ünnepnek nevezem.

is kevesen járnak, a hitetlenség miatt, mi járunk bibliaórára, templomba is, de azért nem lehet azt mondani, hogy akkor már teljes a hit, mert a hitet nem lehet olyan könnyen elsajátítani, mert a hitet kapja az ember.” (idős nő)

„Nem volt eddig, de egész pontosan én sem tudnám megmondani, hogy, hogy jött az ötlet. Láttuk több helyen, világszerte ünneplik, sőt van olyan is, hogy fel is feszítik magukat, hogy tudják, hogy milyen, amikor az ember függ a kereszten, de nem tudom egész pontosan. Azt hiszem, kicsit irracionális, nem tudom megmagyarázni. Az ifjúsági csoportunkkal csináljuk. Gondolom, hogy talán az a legpontosabb magyarázat, hogy szeretnénk kicsit átélni valamit abból, ami az első Nagypénteken történt, azt szeretnénk kicsit megismételni. Talán jobban belevésődik a tudatunkba, érzésvilágukba, ilyesmi van bennünk. Nem szokás ez, ez egy egyéni ötlet volt, semmi előzménye nem volt.” (fiatal férfi)

„Nem függ össze (tudniillik az ünnep a keresztút rítusával), én csodálkozom, hogy az (ünnep) Húsvétkor van, holott nem egy húsvéti ünnepély, sokkal inkább ez vág ide az ünnepkörhöz, mint az (ünnep), én nem tudom miért maradt ez így meg. Mert mi köze van az (ünnepnek) a Húsvéthoz, én ezt kérdezem inkább, nem fordítva. A keresztútnak köze van a Nagypéntekhez, de az (ünnepnek)? Úgyhogy semmi összefüggés nincs a kettő között. Annyira beivódott az (ünnep) a falunak a tudatába, hogy évszázad múlva is meglesz. Hogy ezt a keresztutat fogjuk-e évek múlva is (megrendezni)? Nem tudom, idén is elég nehezen fogtunk hozzá, ahhoz lelkes csoport kell, ha lesznek emberek, szívesen, ha nem, nem, nem tulajdonítunk neki ekkora jelentőséget, inkább az, hogy kicsit beleéljük magunkat Krisztusnak a szenvedésébe.” (fiatal férfi)

Minden évben Húsvét előtt az evangélikus erdélyi falu magyar közössége az évi legnagyobb és legtöbb turistát vonzó profán ünnepkörére készülődött. Az ünnepet több hetes próba előzte meg, a próbák során a szereplők gyakorolták az előadandó népi játék szövegét, és végigvonultak a majdani ünnepi útvonalon, a falu főutcáján. Az egyik főpróba, mint minden évben, Nagypéntekre esett. Mivel a keresztfeszítés megemlékezésének ünnepe a faluban az esti templomi istentiszteleten történt meg, ezért a délutáni főutcai felvonulás gyakorlása nem ütközött egyházi szertartásba. Ez a délutáni idő mindig is a profán ünnep próbájának ideje volt.

1995 Nagypéntekjének délutánján, a főpróba idején, a falu főutcáján vonuló sereg mégis szembetalálkozott egy másik menettel. A menet élén egy kétméteres kereszt alatt görnyedő férfi haladt, utána maroknyi csoport vallásos dalokat énekelve. Az első menetet követve tudhattuk, hogy a falu melletti dombra igyekeznek, ahol tovább próbálják népi játékukat. A másik menetet követve viszont láthattuk, hogy a templom, a központi szabad tér, a művelődési ház, az utcakereszteződés és a temetőbejárat előtt megálltak, felolvastak, illetve előadtak részleteket a Bibliából, gitár kíséretével énekeltek, majd imádkoztak.

A falubeliek bámészkodtak vagy felháborodva sutyorogtak, de csatlakozni nem csatlakoztak a vallási csoporthoz. A menet végül a temetődomb felett földbe ásta a keresztet, énekelte és imádkozott alatta. Majd elindultak visszafele, mire a közelben tartózkodó néhány suhanc tréfaként megpróbálta megmászni a földbe ásott keresztfát. Ezt észrevéve a vallásos csoport kiabálva, veszekedve visszafordult elkergetni a gyerekeket. Miután ez sikerült, az emberek összekapaszkodva, énekelve visszatértek a főutára.

Második történet

Ugyanennek a napnak éjszakáján a templom ablakában fényt látott az egyik falubeli. Rablót sejtve ment be a szent helyre, de ott csak kendőkkel letakart imádkozó embereket talált. Egyikük észrevéve a bejövőt, elébe sietett, és a megdöbbsent embert kivezette a templomból. Nem történt semmi, magyarázta, nyugodjon meg, az emberek csak imádkoznak.¹⁵

A történetek háttere

„... ha kérem én a Szentlelket, engem vezet, behunyom a szememet, és engem vezet, s akkor tudom, behunyom a szememet, és imádkozom egy embertársamért vagy betegért, a családomért, ha imádkozom, hogy a katasztrófától őrizzen meg, vagy imádkozom azért, ha szerencsétlenségben áldozat lett azért, hogy már forduljon az Úrhoz... én tudok kommunikálni az Úrral. Én nem értem,

¹⁵ E történetre, sajnos, nincsen riportidézetem, a résztvevők nem vállalták a magnós beszélgetést.

de én gondolatban tudom, hogy mit akarok, én azt gondolatban tudom, s akkor én nyelveken szólok hozzá. Bárkiből lehet – ha elfogadja, s hittel fogadja, ez megújulás – karizmatikus, ennek sincsen más Istene, s annak sincsen, egyedül az Úr Jézus, ő, aki minket megváltoztatni kész. Jézus az alapja az egésznek. ... Megszólnak, de mi már azt nem vesszük fel, az már bennünk semmi egyáltalán, mondhat akármit, egyáltalán nem izgat, mintha nem is mondott volna. Én azt mondom, áldja meg az Úr, én megáldom őt, hogy nyíljon meg a szíve és legyen ő is olyan tiszta szívű. ... csak az a nagy baj, hogy lett ez a nagy szakadás, mert szakadás van valóban, de nem is hogy... inkább olyan meggondolatlan szakadás. ... olyan meggondolatlan...” (idős nő)

Az evangélikus faluban a nyolcvanas évek vége felé indult egy új vallási irányzat, aminek tagjai nem sok idő elteltével karizmatikusnak nevezték magukat.

A karizmatikus vallási irányzat az új vallási mozgalmak egyike volt. A pünkösdistá irányzathoz eredt,¹⁶ s nem sok idő elteltével népszerűvé vált a különböző felekezeteken belül. A mozgalomnak a pünkösdistá mozgalom eszmerendszeréhez hasonló jellegzetességei voltak, így egyik meghatározó gondolata Szentlélek „ajándékainak”,¹⁷ mint a Biblia legfontosabb üzenetének hirdetése volt. Istentiszteleteiken a Szentlélek megérkezését várták, melynek jötte betöltötte a gyülekezet tagjait. A Szentlélek megérkezésének a gyülekezetben mindig látható jelei voltak, a hívek összecsuplottak, nyelveken szóltak, sirtak vagy nevettek. A beavatottság fokát mutatta, hogy melyik gyülekezeti tag milyen ajándékokkal rendelkezett; voltak, akik „nyelveken szóltak”, vagy ezt „fordították”, mélyebb beavatási fokot mutatott, ha a hívek betegeket gyógyítottak, illetve „rosszleleket” űztek ki a rászorulókból.

Erdélyben a protestáns magyar egyházak (evangélikus, református és unitárius) vezetői nyilatkozatokban ítélték el a mozgalom felbukkanását, és papjaikat óva intették az új vallási tanok gyakorlásától, illetve terjesztésétől. Az erdélyi katolikus egyház a protestáns egyházakkal szemben elfogadta a karizmatikus mozgalmat, a megalakult karizmatikus csoportokat pedig keretén belül tartotta meg.¹⁸

A bemutatott karizmatikus csoport a faluban 1997-ig az evangélikus egyház keretei között „névtelenül” működött. Megmozdulásaik (például evangelizációs rendezvényeik, fiatalok körében szervezett bibliaórák, istentiszteleti előadások) viszont a 90-es évek közepére éles konfliktust eredményeztek az evangélikus gyülekezettel. A húsvéti Passiójáték megrendezése, az ezt követő évi missziós napok lebonyolítása, a csoportba tartozó fiatalok családi konfliktusai forrpontra juttatták az ellentéteket. Ennek eredménye lett, hogy 1997-ben a lelkészt feljelentés alapján egyházi bíróság elé citálták, majd püspöki határozatra „megfosztották palástjától”. Ettől kezdve evangélikus gyülekezetben nem gyakorolhatta lelkészi teendőit: nem prédikálhatott, nem oszthatott úrvacsorát, nem keresztelehetett, eskethetett és temethetett többé. 1998-ban a faluba új lelkészt választottak. Ekkor a karizmatikus csoport kivált az evangélikus felekezetből. Imaházat létesítettek a faluban, és a volt evangélikus lelkész vezetésével istentiszteleteket, illetve missziós alkalmakat tartottak. A karizmatikus csoport tagjainak egy része a saját kezelésükben levő malomban és kenyérsütődében dolgozott, első imatermüket is a falu határán túl levő malom épületében alakították ki. Később egy lakóházat béreltek a faluban, majd egy imaházat építettek a falu határán túl. Gyülekezetük többé-kevésbé változatlan számban ma is működik. A csoport a volt evangélikus lelkész vagy fiatal prédikátorok¹⁹ vezetésével hetente istentiszteleteket, bibliaórákat, csoportáhitatokat, évente pedig többször missziós heteket tart. Töretlen aktivitásuk hozzájárult ahhoz, hogy a konfliktus az evangélikus és a karizmatikus gyülekezet között ma is élő, a szunnyadó ellentéteket hamar lángba borítja a karizmatikus csoport egy-egy látványosabb megmozdulása.

¹⁶ Az új vallási mozgalmakról lásd részletesebben: Kurt-Helmut Eimuth 1999; Rosa, de G. 1991; John F. MacArthur, Jr. 1999; Fekete 1993; Ökumenikus Tanulmányi Füzetek 16. szám; Révy 2001; Horváth 1995; Bódi 1996; Előd 1981; Lewis 2004; Marshall 1997; Melton 1990; Müller 1993; Németh 1996; Süle 1996; Tarnay 1996; Vető 1996.

¹⁷ Ezek közé tartozik a „nyelveken szólás”, ennek „fordítása”, a betegek gyógyításának és a rosszlelekűzésnek „hatalma”.

¹⁸ Például Katolikus Karizmatikus Közösség Nagyvárad és a kolozsvári karizmatikus közösség.

¹⁹ A csoport tagjai közül főben is magyarországi Messiáshívó zsidó iskolában végeztek. A csoport fiatal prédikátorai közülük kerültek ki.

A történetek és a terek

Mielőtt a probléma elemzésére rátérnék, érdemes egy kitérőt tenni a település szent tereinek és szent idejének bemutatása felé, hiszen ennek feltárása nagyban hozzájárul az ellentét megismerésének lehetőségéhez is.

Az evangélikus liturgiák helye a templom. A templom istentiszteletek, átmeneti szertartások és évfordulós ünnepek alkalmával telik meg, hétköznapiakon „nem működik”, zárva vagy takarítás alatt van. A szent idő másik része a privát térben zajlik. Ez az otthoni csendes és magányos áhítatok idejét foglalja magába. Ezeken a reggeli vagy esti alkalmakon az evangélikusok csak az imára figyelve mélyednek el önmagukban, nem végeznek közben egyéb tevékenységet. Az evangélikus gyülekezet szent ideje és szent tere tehát két jól behatárolható részre oszlik, egyiket „hivatalosnak”, másikat „privátnak” lehet nevezni.

Ezzel szemben a karizmatikus gyülekezet vallásgyakorlatának alapvető eszméje, hogy a szent szövegek és a szent énekek minden teret és időt szentté tehetnek. A karizmatikus istentisztelet egy egész napot szent idővé változtathat (és ez nem feltétlenül esik a vasárnapra). A tavaszi jó idővel beköszöntő vallásgyakorlataik változó szabadtéri területei mutatják, hogy ezek helyszínei sem kötöttek feltétlenül. Az otthoni csendes imák ideje is tág a karizmatikus gyülekezet tagjai körében, számukra az imával megszentelt idő a nap bármely órájában és bármely helyén megjelenhet, ezt nem gátolja egyéb tevékenység végzése.

„Kifogyunk az imából, és ezért egy segítség a nyelveken szólás, mert amikor úgy érzed, hogy nincs mit mondanod már a te anyanyelveden, akkor jön a nyelveken szólás. Ez nem azt jelenti, hogy én abban a pillanatban nem vagyok tudatos, sőt, én a nyelveken szólást olyankor is használom, amikor például mezei munkát végzek, vagy éppen kerti munkát, vagy mosogatok, vagy sepergetek. Vannak olyan alkalmak, amikor jót tesz nekem is, hogy nyelveken imádkozzak. Azt jelenti, hogy én végzem a munkámat, de közbe imádkozom, és nem hangosan, magamba.” (fiatal nő)

Tehát fő különbség az evangélikus és a karizmatikus felekezet szent tér- és időhasználati módjaiban, hogy amíg a protestáns felekezet szent terei „hagyományos” (azaz a falu emlékeztében hosszan visszanyúló időkben is azonos helyen levő), szent időben működő szent terek, addig az új vallási mozgalom szentként használ minden olyan teret és időt, mely alatt bibliai szövegek, vallásos énekek hangzanak el. Amíg a protestáns felekezet szent ideje és szent tere pontosan behatárolható időben és téren van, addig az új vallási mozgalom szent és profán ideje összemossódik. Azaz nincsenek szent terek, hanem szentté tett terek vannak.

Am hasonlóan az evangélikus gyülekezet szent terei is a rítusok által válnak szentté, ezt mutatja, hogy profán időben nem működnek szent térként. A szent idő elmúltával a szent tér is megszűnik.

A rítus befejeztével mindkét felekezetenél megszűnik a szent idő és megváltozik a szent hely. A karizmatikusoknál profán térré alakul, „bérelt házza”, amelynek konyhájában főznek, napalijában beszélgetnek és játszanak. Az evangélikusoknál a templom ajtajának bezáródásával szimbolikusan lezárják a szent időt, s újra visszatér a profán idő. Ezekhez az időváltozásokhoz megfelelően viselkednek a szent idő után az emberek is mindkét felekezetenél. A karizmatikusoknál, a már említett módon, beszélgetnek és játszanak, az evangélikusok csoportokra oszolva hazafelé sétálnak, s a falu, a közösség ügyeit vitatják és pletykálnak.

Mindezeket a különbségeket és hasonlóságokat összevetve felmerül a kérdés: mitől válhat egy tér és egy idő szentté? Vannak „általános” szent terek és idők, vagy csak szentté vált terek, idők vannak?

Kiindulva az evangélikus gyülekezet tér- és időhasználati módjából, láthatjuk, hogy a szent terek szentté vált terek tulajdonképpen. Hiszen a templom csak szent időben működik szent térként, míg az otthoni áhítat tere az ima idején kívül a lakás egyéb funkcióit is betöltő tere lesz. Egyértelművé válik mindez a karizmatikus gyülekezet szentté alakító rítusai alatt, hiszen gyülekezetükben bármilyen tér és idő szent lehet. Tehát a szentté tevő rítusok által válnak a faluban szentté a terek. Kérdés csupán, hogy ha mindkét felekezet a rítusok által szentté tett tereket használják szent térként, akkor miért alakult ki konfliktusos helyzet 1995 Nagypéntekjén?

A történetet újragondolva világossá válik, hogy a konfliktus forrása a terek és az idő megváltoztatásában rejlik. Nagypénteken a hagyományos vallási közösség profán ünnepének gyakorló tere a Főutca volt, ahol az ünnepi menet végigment. Ez a menet olyan órában és téren találkozott a karizmatikus vallási menettel, ami abban az időben és helyen a profán ünnep számára foglalt volt. Az új vallási mozgalom a Passiójáték rítusának megrendezésével a falu profán ünnepének foglalt terébe hatolt be, és szentté tevő rítusával²⁰ profán idejét tette szent idővé. A Nagypénteken a szentté tett idő tehát belefolyt a profán időbe, megzavarva a falu hagyományos idő- és térrendjét.

Összefoglalva tehát, a karizmatikus falubeliek viselkedése Nagypéntek délutánján és estején megzavarta az evangélikus közösség hétköznapiját. A protestáns felekezet Nagypéntek kora délutánján a Húsvétra készülődött, a nők takarítottak, sütöttek, főztek, a férfiak tisztították a házak előtti árkokat, s végeztek mindennapi tennivalójukat. A közeledő keresztény ünnep előkészületei a várakozás idejét töltötték ki. Mindehhez hozzátartozott a falun végigvonuló, a profán ünnepre készülődő gyereksereg. A főpróbát sokan megnézték, hiszen itt úgy láthatták a menetet, ahogyan az ünnepen – ahol számtalan turista és tv-társaság színezte a képet – talán sohasem. A menet vonulását nézve kialakultak a beszélgető körök, melyeken felemlgették a régi ünnepeket, a gyerekek számának változását, s megnézhették az új generáció legjobbjait.

Am a főutcára megérkező karizmatikus csoport vallásos énekeket énekelt, bibliai szövegeket olvasott fel, rögtönzött jeleneteket adott elő felidézve Nagypéntek éjszakáját, mely által szentté tették a teret és az időt. Ez azon a módon történt, ahogyan a faluban „megteremtik”, „kialakítják” a szent szférákat. A kialakult beszélgető körök, az ácsorgó emberek és a nótákat éneklő gyereksereg hirtelen egy megváltozott közegben találta magát. A profán időben kialakult kötetlen beszélgetés helyét vesztetten állt a kialakult szent térben. A bámészkodó protestáns falubeliek ellenségesen fogadták a Passiójátékot, nem értették megjelenését olyan téren és időben, ahol a falubeli hagyományos idő szerint nem lett volna helye.

„Nem, nem, nálunk nem volt ez szokás, mi evangélikusak vagyunk, ezek az övői, akikkel ő imádkozik majdnem minden este, hogy együtt vannak, s ő ezekkel van inkább. Ez ki van hirdetve, voltam a templomba, s mondta (t. i. a lelkész), hogy ma viszik a keresztet, s aztán van az iskola mellett egy utca, s kimennek oda, s oda béássák a keresztfát. De nem volt szokás ez, csudálkoztunk na... Van az (ünnep) az igen, az még őseinktől való, de ez? Az ősi szokás, de ez új, a tavaly kezdte, s idén folytatta. Ezek úgy külön vannak azért szakadva. Tartsa a mi vallásunkat, mert prédikál, s ugye megyünk a templomba, s úrvacsorát oszt s minden, de különbség van. Nem olyan, mint amilyen volt a mi papunk, az öreg lelkész úr, ez is ügyes, nem mondom, mert van tudása, énekel, s minden, de nem olyan, mint az öreg pap volt. A szokás más, más szokásokat hozott be.” (idős nő)

Hasonló probléma forrásává vált a Nagypéntek éjszakai templomi csendes imádkozás is. Ez az idő nem tartozott a protestáns felekezet szent idejéhez: a templom zárt ideje, az evangélikus felekezet éjszakai nyugodalmának ideje volt. A vallásgyakorlat ebben az időben az otthoni csendes térre szorítkozott. Ezért szült gyanakvást és bizalmatlanságot a protestáns felekezethez tartozók körében az, hogy a templomi üres órákban a templomot néhány ember számára „működőképesé” tették.

Amennyiben a két felekezet szent tér- és időkezelési módját, vagy szent tér- és időalakítását megvizsgáljuk, láthatjuk, hogy mindkét felekezetenél a terek és az idő elsősorban a szentté tevő rítusok által váltak szentté. Az evangélikusoknál ez a folyamat már korábban lejátszódott, felépítettek egy templomot, ami a szent teret foglalta le, s kialakítottak egy időt, mely a szent időt töltötte ki. A karizmatikusoknál ugyancsak a szentté tevő rítusok tettek helyeket szent helyé. Am náluk a szenthelynek nem volt hagyománya, sőt vallásgyakorlatuk szerint nem is korlátozódhatott egy helyre, így válhatott minden olyan hely és idő szenté, ahol szent szövegek és énekek elhangzottak.²¹

²⁰ A szentté tevő rítus vallásos énekekkel, szent szövegekkel és szent beszédekkel teremti meg a szent időt.

²¹ Szélsőséges példája ennek az a történet, ahol beszélgetőtársam a ház legprofánabb helyiségében imádkozik szentté téve ezáltal a helyet és az időt „... este kimentem az udvarra, férjemmel összeszólalkoztunk, mondtam, hogy kész, vége. Ki is nézett utánam, én bementem a végre, s mondtam, »Uram, hiszem, hogy vagy, ha vagy« – félig Isten káromló imát

A faluban a szentté tevő rítus kialakította a szent teret és a szent időt (Douglas 2003:43), ennek „működését” meghatározta a hagyomány (az evangélikusoknál), a használat (a karizmatikusoknál), a rítus és a használók hozzáállása (mindkét felekezetenél). Önmagukban a falubeli szent terek és idők nem léteztek,²² ezek a terek és idők csak bizonyos kontextusban vagy alkalmakkor és akkor is „szigorúan viszonylagos értelemben” váltak szentté (Douglas 2003:43).

A történetek vége

„Én nem tudom, az egyháztörténet során mindig volt ébredés, és az ébredés az mindig megzavarja a hagyományt, mindig hoz valami újat, s szerintem, elkerülhetetlen, hogy legyen ilyen összeütközés.”
(fiatal nő)

A faluban az összeütközés a szent és profán terek alakításának, alakulásának határán indult el. Felmerülhet, hogy hagyomány és újítás határán keletkező konfliktusról van szó, de mivel a terek szentté tétele a hagyomány szabályai szerint zajlottak (azaz a szentté tevő rítussal és a szent szövegekkel), így a szent terek és idők nem máshogyan teremtődtek, pusztán máshol keletkeztek. A történetek megelői tisztában voltak a konfliktus alaphelyzetével: a terek és idők kisajátítása indulatos összeütközést indított el a felekezettek között. Ennek eredménye lett a karizmatikus/evangélikus lelkész „palásfosztása”, a karizmatikus csoport kilépése, az evangélikusok elhatárolódása. A nagypénteki összeütközés eredménye lett, hogy a Passiójáték szervezését a karizmatikus csoport három év után beszüntette. A Nagypéntek délutáni profán tér megmaradt a falu „hagyományos” főpróbaterének.

mondtam – »akkor változtasd meg az én életemet!... Mikor elhangzott az ige, mondom ezt az imát elmondtam a végén, s ott sírtam, mondom, na nem szölok a férjemhez többet, lefekszik ő is, lefekszem én is, de ott kisírtam magam. »Uram, te tudod, egyedül megváltoztatni az életemet!... pár nappal előtte (hogy a) végén így ültem idehaza, s akkor volt ez a temetési istentisztelet, akkor felolvasta a 49. zsoltár 16. versét, egyetlen vers volt a Bibliában. »Csak Isten váltja meg lelkemet a sehol kezéből, mikor az megragad engem.« Ennyi ige volt, s kezdett prédikálni, s mondtam, hogy nem igaz, ez a lelkész bolond, nem ismeri az én életemet, ez hogy prédikál rólam, s mind nekem, mondja, s mind rólam prédikál, ez nem igaz. Ültem a padba, sírtam, hogy ki kell menjek, háromszor is így fel akartam kelní a padból, hogy kiszaladjak a templomból, és, hála az Úrnak, hogy visszanyomott. Hiszem, hogy a Szentlélek ereje volt, hogy visszatartott engemet, végig sírtam az istentiszteletet, nem a halottat sirattam, hanem magamat, s azt mondtam, hogy »igen, Uram, ez a te igéd, s vált, s azóta az életemet formálja napról-napra.«” (középkorú nő)

²² „A »szent személyek«, »cselekedetek és szférák« sem léteznek, ezek sem szentek önmagukban.” (Douglas 2003:49)

Felhasznált irodalom

- A vallásszabadság a mai demokráciában.* A Dobogókőn 1997. szeptember 21–25. napjain tartott *A vallásszabadság és új vallási mozgalmak* című nemzetközi ökumenikus konferencia anyaga. 1997. Budapest: Ökumenikus Tanulmányi Központ, Ökumenikus Tanulmányi Füzetek 16.
- BARTUS LÁSZLÓ 1999. *Fesz van. A Hit Gyülekezete másik arca.* Budapest: Magánkiadás.
Elektronikus forrás: www.freeweb.hu/ateizmus/feszvan.html
- BAUSINGER, HERMANN 1982. A hétköznapi elbeszélések szerkezetei. In: *Uő: Az újrarájzolt nép.* Budapest: Folcloristica 7.
- BÓDI LÁSZLÓ–SZÚK BALÁZS 1996. A gyűlölet neve 666. *Vigilia*, 61/4, 255–269.
- DOUGLAS, MARY 2003. *Rejtett jelentések.* Budapest: Osiris.
- ELIADE, MIRCEA 1996. *A Szent és a profán.* Budapest: Európa.
- ELŐD ISTVÁN 1981. *Vallás és egyház.* Budapest: Szent István Társulat.
- FEKETE PÉTER 1993. *Az egyház és a szekta.* Budapest: Kálvin János Kiadó.
- HORVÁTH ZSUZSA 1995. *Hitek és emberek.* Budapest: ELTE, Szociológiai és Szociálpolitikai Intézet.
- LEWIS, JAMES R. ed. 2004. *The Oxford handbook of new religious movements.* New York: Oxford University Press.
- MACARTHUR JR., JOHN F. 1993. *Karizmatikus káosz.* Budapest: Baptista Kiadó.
- KURT-HELMUT EIMUTH 1999. *A szektások gyermekei.* Budapest: Herder Ecclesia/Kairosz.
- MARSHALL, DAVID 1997. *A New Age – a kereszténység legnagyobb kihívása.* Budapest: Advent Kiadó.
- MELTON, J. GORDON 1990. *New Age Encyclopedia.* Detroit–London: Gale Research International Ltd.
- MILLER, ELLIOT 1993. *A crash course on the New Age movement: describing and evaluating a growing social force.* Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.
- NÉMETH GEZA 1996. *Destrukció kultuszok.* Nagyvárad: Királyhágómelléki Református Egyházkerület.
- NIEDERMÜLLER PÉTER 1985. Térformák és térhasználati szabályok a falusi kultúrában. *Kultúra és Közösség*, 1, 75–84.
- RÉVY ESZTER 2001. *Égő életek.* Budapest: Totem.
- ROSA, DE G. 1991. *Vallások, szekták és a kereszténység.* Budapest: Szent István Társulat.
- SÜLE FERENC 1996. Adatok szektaképződés mélylélektanához és a fanatizálódás identitáspatológiájához. *Pszichoterápia*, V/5, 299–316.
- TARNAY BÉLA 1996. Sétánizmus, démonok, ördögűzés. *Vigilia*, 61/4, 270–277.
- TOMASI, LUIGI ed. 1999. *Alternative religions among European youth.* Aldershot Hants, England; Brookfield, Vt.: Ashgate Pub.
- VETŐ LÁSZLÓ 1966. *Tapasztalati valláslélektan.* Budapest: Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály.
- WILSON, BRYAN–CRESSWELL, JAMIE 2001. *New religious movements: challenge and response.* London–New York: Routledge.

A Sarlós Istenről – másképpen

Egy újkőkori szobor vizsgálata kognitív régészeti módszerrel

Bevezetés

Egy módszertani cikkel szeretnék tisztalegni Boglár tanár úr emléke előtt, egy művészeti-interpretációs kísérlettel, amely talán más kutatók számára is hasznos lehet.

A felső-paleolitikum művészetének értelmezési lehetőségeivel foglalkozom, más korszakok felé tett kitekintéseim azonban arra mutattak rá, hogy a paleolitikum művészetének értelmezéséhez számos olyan módszert kidolgoztak már, amelyeket talán érdemes lenne későbbi korok alkotásainál is alkalmazni.

Ahhoz azonban, hogy ez a módszer létjogosultságot nyerjen, tisztában kell lenni azzal a tudományos ténnyel, amit a paleolitikum kutatói teljesen elfogadottnak tartanak és alkalmaznak is kutatásaik során. A felső-paleolitikum emberei (i. e. 38 000–8000) tisztában voltak a mennyiségek, számszerűségek fogalmával, ha nem is a fogalmak mai matematikai értelmében.

A felső-paleolit művészetének kutatásában igen hangsúlyos szerepet kap az ábrázolásokon megjelenő számszerűségek feltárása és értelmezése. Ezen vizsgálatoknak olyan nemzetközileg is elismert úttörői, mint A. Marshack (Harvard University) és az orosz B. A. Frolov már a hetvenes évek óta sok tanulmányban ismertették az általuk alkalmazott módszereket az alkotások számszerűségeinek kimutatásához. (A. Marshack: *A civilizáció gyökerei*; B. A. Frolov: *Csiszla v grafike paleolita*.)

A módszert így vázolhatnánk fel a legrövidebben:

1. A számszerűségek egzakt feltárása és rekonstruálása az egyik része a vizsgálatnak.
2. A második fázis pedig az interpretációs lehetőségek kérdésköre az ábrázolások tartalmát illetően.

A paleolit művészeti alkotásokon több megformálási módon vannak jelen a számszerűségek:

1. *fali művészetben* (lásd *barlangfestmények*);
2. *mobili művészetben*:
 - a) *díszeken, ékszereken, kő- vagy csontlapokon*;
 - b) *figurális ábrázolásokon*.

Arra a kérdésre, hogy milyen formában jelennek meg a számszerűségek, a következő választ adhatjuk:

1. a konkrét leletszituációban bizonyos számban jelenlevő műalkotások összessége;
2. egy alkotáson ábrázolt motívumok, díszítések számszerűségei:
 - a) pontsorok (például Lascaux – Bikák Nagy Termének pontsora körülbelül 17 000 éves); (Lorblanchet M. 1995:55–56)
 - b) csont-, kőlapokon bizonyos számú pontok, rovátkák (Mezin körülbelül 15 000 éves és Malta körülbelül 23 000 éves csontlapjai); (Abramova Z. A. 1995:61–65)
 - c) plasztikus ábrázolásokon megjelenő számszerű kiegészítők (például Willendorfi Vénusz figura frizurájának 7 koncentrikus sora, Mejiritch (Frolov B. A. 1974)).

Mi most a 3. típusú ábrázolási módot vizsgáljuk meg, példaként egy Magyarországon előkerült neolitikus művészeti alkotáson, a Tiszai Kultúra Szegvár-Tűzköves lelőhelyén előkerült „Sarlós Istenek” elnevezett plasztikán. Azzal a céllal tesszük ezt, hogy rámutassunk, a régészeti kultúrák vizsgálatához alkalmazhatók más korszakok kutatását célzó módszerek, természetesen a kellő „testreszabás” után.

I.

1956-ban Csalogh József a szegvár-tűzkövesi újkőkori településen egy különleges „istenszobrot” talált. A feltáró a leletet így kommentálta: „Szegvár-tűzkövesi ásatáskor a legfontosabb darab egy 25,6 cm magas, trónuson ülő, több attribútummal ellátott istenszobor volt.” (Csalogh 1957:207) Valószínű lelőhelye a település úgynevezett „E” jelzésű háza volt. Ez a Tiszai Kultúra körébe tartozó régészeti emlék hamarosan nemzetközi hírnévre tett szert. Jó példa erre, hogy az angol nyelven megjelent *Régészeti Világlásban* (1995) is szerepel a fotója.

Munkámhoz nagy segítséget kaptam a *Hódmezővásárhelyi Tornyai János Múzeum munkatársaitól*. Külön ki kell emelnem *Bokorné Nagy Katalin* nevét, akinek hasznos szakmai észrevételeiért és segítőkészségéért ezúton szeretnék köszönetet mondani.

II.

Megtalálása óta jónéhány tanulmány született a szoborról: értelmezéséről, kapcsolódási pontjairól. Két szempontból vizsgálták elsősorban.

Ebből az egyik értelmezési motívum a jobb vállán viselt sarló attribútum volt. Ez alapján kapta a „Sarlós Isten” fantázianeve is. (Az 1970-ben megjelent *Agyagistenek* című munkájában nevezte elsőként így Kalicz Nándor. (Kalicz 1970:38)) Bár ezt maga a feltáró, Csalogh József alaptalannak vélte: Az „*Alföld sarlós istene*” titulust nem tartotta elfogadhatónak, szerinte az idol vállán látható tárgy botszabla vagy hajítókés, de semmiképpen sem sarló (Csalogh 1976:221). Az 1960-ban megjelent tanulmányában az aratókard („*Krummschwert*”) megnevezést használta (Csalogh 1960:57–68). Ez a feltételezés abból indult ki, hogy az eszköz vége letörtött, így nincsenek róla pontos adataink. De már csak azért sem lehet ez sarló, mert az „belső éllel van ellátva és így nem viselhető vállon.”¹ Erre az okfejtésre Makkay János így válaszolt: „Csaloghnak tehát eszébe sem jutott, hogy itt szoborról és nem hús-vér testről van szó.” (Makkay 1978:166)

Általában azonban elfogadta a tárgy sarló voltát a kutatás, és az analógiák utáni keresgélés mitológiai síkon is megindult. Kalicz Nándor az *Agyagistenekben* megfogalmazta, hogy a Tiszai Kultúra vallási képe már nagy vonásokban felvázolható a mediterrán területek hasonló jelenségei alapján (Kalicz 1970:38).

A párhuzamok keresése terén kétfelé ágazik az út:

1. Az egyik irány Mezopotámia felé vezet el bennünket – ebbe Makkay J. és Komoróczy G. kutatásai adnak betekintést (Makkay 1978:164–183, Komoróczy 1974:137–171). A sumer mítosz tanulsága szerint a régi istenek egy ősi rézkéssel választották el az eget a földtől. Közülük Enlil volt az, aki a tettet végrehajtotta. Ő volt az az isten, akinek személyével kapcsolatban állt több más tárgy mellett a sarló is (Makkay 1965:74). Ő volt egyébként Nippur védőistene, amely a sumer törzsszövetség legrégebbi központja volt. „Sorsszabó uralkodónak”, „megmäsithatatlan szavú úrnak” titulálták (Mit. enc. I. 1988:498). Enlil tehát apját An égistent megférfiatlanította a már említett kérdéses mivoltú eszközzel. Ám Güterbock szerint ez más vágóeszköz is lehet. Lesky volt az, aki elsőként felvetette, hogy ez épp egy sarló is lehet. Ezt az azonosítást aztán elfogadta a további kutatás is (Makkay 1963:256). – Így választotta tehát el Enlil az Eget a Földtől. Megjelent az az új önálló férfiistenség, aki a termékenység új rendjét megindította (Makkay 1965:74).
2. A másik irány a görög mitológiával hozza párhuzamba a Sarlós Istent. Hiszen Krognosnak is ez az attribútuma (Mit. enc. I. 1988:707). A sarlóval a kozmogóniai mítoszok egyik meghatározó jelentőségű tettet hajtotta végre. Itt is – hasonlóan a mezopotámiai motívumhoz – az Eget a Földtől elválasztó eszközként szerepel.

A legáltalánosabb vélemény szerint azonban ez a – görögföld felé vezető – szál nem tekinthető önálló fejlődési iránynak (Makkay 1963:252–262). A mitológiai kutatók rámutattak a sumer és hurrita mítoszokkal való egybeesésekre.

¹ Eben deshalb sehe ich keinen Grund für die von N. Kalicz, 1970. gebrauchte Bezeichnung „Sichel Gott”. Csalogh 1972:20.

Ezek a szegvár-tüzkövesi férfi szobor mitológiai kapcsolatai, amelyek csak a történeti forrásokra hivatkoztak, az ezt kiegészítő, hitelesítő régészeti adatok azonban még ma is hiányosak (Uo. 262). Emellett az időrendi problémákat sem lehet figyelmen kívül hagyni (Raczky 1988). Egyébként tárgyi megjelenítés szempontjából az i. e. 2. ée. előtti korokból csak Mezopotámiából kerültek elő Kronoshoz hasonló jellegzetességű istenségábrázolások (Makkay 1978:170; uo. 1965:69). Ezen kívül csak Szegvár-Tüzkövesről ez az egyedülálló szobor.

A másik irány, amely felé elmennek a kutatók, az az *ábrázolt lényének problematikája*: Istenség, pap, áldozatbemutató vagy netalán valamiféle ős megjelenítésről van szó?!

Csalogh J. ugyanis azt állítja: ezek az idolk az ősök szellemeinek megjelenítési formái.² Abban, hogy az idolkat a házak lakói nemcsak tisztelték – írja Csalogh –, hanem a bennük tartózkodó szellemi lények segítségét is kérték, nem kételkedhetünk. Ebből azonban még nem következik, hogy az idolk istenképmások lettek volna. Házioltáron volt a helyük, és ez lehetővé tette, hogy az ősök szelleme az ővei között maradjon (Uo. 220–221). Csalogh azzal a „kompromisszumos” megoldással zárta le a vitát saját részéről, hogy az idolk mindenképpen valamiféle szellemi létet kívánnak ábrázolni. Makkaynak viszont az a véleménye, hogy a szobrok istenség volta mellett szóló döntő érv az, hogy Szegvár-Tüzkövesen úgyszólván minden lakóház házioltárán állt egy trónuson ülő cserépidol (Makkay 1978:165 és Csalogh 1976:221).

III.

...A szobor méltóságos testtartással ül zsámolszerű trónusán. Karjait mellére helyezve tartja. Bal csuklóján két menetes, jobb csuklóján hatmenetes karperecet visel. Jobb kezében, tulajdonképpen jobb vállára vetve, széles pengéjű sarlót tart, mint méltóságának legfontosabb jelvényét.” (Kalicz 1970:39)

Eddig tehát két aspektusból vizsgálták meg a plasztikát: a sarlóattribútum jelenléte és a szoborban megformált lény kiléte alapján. A Hereditas sorozatban 1970-ben megjelent *Agyagistenek* ismertetése viszont olyan problémákra is rávilágít, amelyeket ezidáig még nem vizsgáltak.

Ha utána számolunk a szobor karpereceinek, más eredményhez jutunk: a bal csuklón valóban *kétmenetes* karperec látható, de a jobb karon a menetek száma *öt*.. Azért tarthatjuk fontosnak ezt a csekélynek tűnő részletet, mert bizonyára nem véletlenül formálták meg éppen így ezt a szobrot, valószínűleg megvolt a jelentősége és mondanivalója a legparányibb – tudatosan kialakított – részletnek is. Főleg abban az esetben, ha (nem is alaptalanul) egy kultikus ábrázolást sejtünk mögötte. Maga Csalogh is kiemelte, hogy egy *több attribútummal* ellátott istenszoborról van szó, de ezt a kérdéskört nyitva hagyta (Csalogh 1957:207). Ahhoz, hogy ezt a kérdést körüljárhassuk, pontos adatokra van szükség. Ezért 1995-ben a Tornyai János Múzeumban Hódmezővásárhelyen megvizsgálhattam a szobrot, és rögzíthettem a szoborral kapcsolatos pontos méreteket és a felületén látható karcolási és egyéb plasztikus nyomokat.

Elsőként nézzük meg részletesebben a fej kiképzését. Ami igen különleges jellegzetessége a szobornak: az arc hátracsapottsága és lapossága (Kalicz 1970:39). A szemek kiképzése igen érdekes: jobb és bal oldalon is két-két nyílás látható. A felső bemélyedések körülbelül 0,4 cm hosszúságúak, az alsók körülbelül 0,25–0,3 cm-esek. Mindenhol azt a meghatározást találjuk, hogy a szobor plaszticitásának ellentmond az arc lapossága (Kalicz 1970:39) – ez azt sejteti, hogy álarcot viselt az ábrázolt.³ A koponya kissé megnyújtott, arca lapos, amely feltűnően nem követi a fej természetes domborulatát. Jellemző vonás még, hogy a síknak oldalt pereme van, ami az arca erősített lapos álarcra figyelmeztet bennünket (Csalogh 1957:207). Erre az ad magyarázatot Kalicz szerint, hogy az istenség arcát halandó nem láthatta (Kalicz 1970:39). Csalogh azonban egészen másként vélekedik erről: a szellemi lényeket csak úgy tudták ábrázolni,

² „Die Tonidole dieser Art glaube ich nicht als Götterfiguren bezeichnen zu müssen, sie waren vielmehr Statuetten der Ahnen” – Csalogh 1972:20

³ „Das Männeridol trägt vor dem Gesicht eine Maske” Csalogh 1972:22

ha azok emberi alakot öltenek. De mégsem ruházhatták fel teljesen emberi vonásokkal őket – mivel akkor semmivel sem különböznenek a földi halandóktól. Álarcosan hasonló lett az emberhez, de megtartotta lényének titokzatosságát. Az álarc formája háromszögletű, Csalogh szerint ez a kiképzési forma technikai megfontolásból alakult ki, de lassan jelképként is szerepet kapott – átvitt értelemmel (bővebben uo. 207–211).

Ha továbbhaladunk a szobor vizsgálatánál, a fej után a test kiképzésére irányítjuk figyelmünket, amelynek belseje üreges. Kalicz Nándor említést tesz róla, hogy a felszínen okkerfesték nyomai láthatók (Kalicz 1970:39). B. Nagy Katalin szerint viszont semmilyen métekben nem figyelhető ez meg.

A szobor következő jellegzetessége a jobb vállán tartott *sarló*, vége letörött. Csalogh ebből kiindulva hosszú „aratókardnak”⁴ rekonstruálta gondolatban az eszközt. B. Nagy Katalin véleményével egyetértve azonban ez a lehetőség kizártnak látszik.

Ugyanis:

1. Ha le is törött volna az „aratókard” alsó része, a háthoz való tapadási felületnek látszania kellene. Ennek azonban semmi nyoma nincs.
2. Másrészt a törött felület hát felőli részén szabályosan lesimított egy kis szakasz – vagyis ez az eredeti perem egy kis maradványa. Ez pedig a háttól eltávolodik, tehát az eszköz peremei egymás felé konvergáltak, sarlóformát mintázva.

Emellett pedig még az is hangsúlyos momentum, hogy a *jobb* kezében tartja az eszközt. A jobb pedig köztudottan isteni, királyi jelkép, az igazságosztó hatalomé, de a büntetésé is, bár az is lehet, hogy az ábrázolt egyszerűen csak jobbkezes volt.

Ezzel már át is tértünk a következő részletre – ezek pedig a *karok*. Mindkettőt a mellén nyugtatja, kézfejen 5-5 azonos hosszúságú ujj látható. Bár jobbkezének sarlót tartó ujjai kissé behajlítva rövidebbnek tűnhetnek. Mint azt már a fejezet elején is kiemelttem: alkarjain *karperecek* vannak – igen plasztikus hatást keltenek. Az elkészítési technika valószínűleg a következő volt: a már megformált karra egy vastagabb agyag szalagot tapasztottak, s ezt tagolták karcolásokkal. A balcsuklón két menetet formáztak meg, a jobbon ötöt.

Övszerű díszítését sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hiszen fontos hatalmi jelvény volt, más értelmezés szerint védő, bajelhárító szerepe volt, egyrészt az ártó szellemektől védett, egészen prózái magyarázat lehet azonban az is, hogy a test legebevezhetőbb részét oltalmazta (Hoppál 1990:172–173).

Bár a deréktáji díszítés kapcsán a legelső kérdés, ami felmerül, az, hogy vajon viselt-e öltözeteket az ábrázolt, és ennek része volt-e az öv, vagy éppen hogy a ruhátlansággal kívánták hangsúlyozni annak kiemelt szerepét. Ezt a problémát nem tudjuk feloldani, mert a szobor lábai térdből letörtek – ezen lehet nyoma valamiféle ruhadarabnak. A felsőtesten erre azonban semmi nem utal.

Ez a körbefutó vonal mind az alsó, mind a felső esetben a szobor jobb oldalán, körülbelül a könyökkel egyvonalban kezdődik és végződik. Az övnek ezen részét egy igen figyelemfelkeltő minta teszi még érdekesebbé. Egy „*kampós*” motívum, amely jócskán túlér az övön. Hasonlatos a szvasztikához, de csak a fél szára látható: a körülbelül 45°-os dőlésszöggel bíró 4,8 cm hosszúságú szakaszpár, két végén 0,4 cm-es rövidebb paralell szakaszpár van, a forgásirány megegyezik az óramutató járásával.

Kiemelt szerepét Csalogh azzal magyarázza, hogy ez egy fegyvert ábrázol.⁵ De ha ez valóban harcieszköz lenne, miért ábrázolták csak karcolásokkal? Hiszen a szobron a karperecek és a sarló (tehát a hangsúlyos részletek) elég plasztikusan jelentkeznek?! Lehet, hogy ez egy övkapocs ábrázolása volt?! Ennek megválaszolásához azonban ismernünk kell az öv egész mintázatát. Mint azt már említettem, a szalag szélessége körülbelül 2 cm (hason és háton mérve). A körbefutó jelsor első pillantásra egy rácsos szerkezetet mutat, viszont ha jobban megfigyeljük, apró „V” betűket formázó bekarcolások nyújtják ezt a hatást: 10-10 felfelé és

⁴ „Krummesser” – Csalogh 1972:22

⁵ „Eine Waffe im Gürtel” – Csalogh 1972:20

lefelé fordított kis háromszögszerű motívum. Összességében ez kelti azt a hatást, mintha az övön egy cikk-cakk minta vagy hullámvonal futna körül. Bár a minta nem látható teljes egészében, mivel egy darab hiányzik a bal oldalon a szoborból, így (jobbról a „kezdőjeltől” sorszámozva) a 8. alakzat egyáltalán nem, a 6., 7. és 9. pedig csak hiányosan maradt meg.

A következő, amit megállapíthatunk, hogy *férfiábrázolással* állunk szemben. Bár az elsődleges nemi jelleg nem látszik – ugyanis a bal comb-combtól egészében az övig kitörött, így a restaurálásnál nem volt mód az eredeti állapot helyreállítására.

Ha tovább haladunk a szobor szemrevételezésénél a fejtetőtől a lábak felé, már csak egy jellegzetességre irányíthatjuk figyelmünket, ez pedig a *trónus*. Kiképzése igen egyszerű: elől-nézetből szék hatását kelti, oldalnézet esetén viszont a „zsámoly” kifejezést alkalmazhatnánk rá. Egy igen érdekes részletre ki kell térnünk. A „trónus” oldalain *bütyök* fedezhetők fel, bár ez a fotókon nem jól kivehető, és épp ez a része igen töredékes a kompozíciónak, így csak feltételezhető az eredeti állapot.

A jobb oldallapon két tudatosan kialakított bütyök észlelhető, majdnem közepén. Még egy erősen kopott kis domborulat kivehető a hátsó sarokban is. Az első sarok letörött – tehát erről nincs biztos információ. Baloldalon viszont épp ez a rész maradt meg (de csak ez), és itt is látható egy plasztikus domború alakzat. Megkockáztathatjuk, hogy a trónus oldallapjainak felsőharmadában mindkét odalon 4-4 *bütyök* volt kiképzve: kettő-kettő a sarkoknál, kettő-kettő pedig egymás közelében a közepén. Természetesen erre csak akkor kapnánk megerősítést, ha biztosan tudnánk: szimmetrikus ábrázolásról van szó. Egyébként a trónus más leleteknél is hangsúlyos szerepet kap, általában azokon is láthatók hasonló plasztikus motívumok. Vagy kis fülek, vagy több részre tagolt sáv formájában, egyébként ezeknek is igen érdekes a számuk (2, 5, 7) lásd Kőékénydombi Vénuszok (I. 761/42.; II. 762/42. Kalicz 1970:76) vagy a szegvári Női istenség trónusai (Kat. Nr. 118. Csalogh 1972:20).

IV.

A felmért adatok és ismeretek birtokában a szobor újabb lehetséges ősvallási és őstörténeti összefüggéseinek szeretnék a nyomába szegődni. A paleolit művészetben alkalmazott őstörténeti vizsgálati módszerekből indulunk tehát ki.

Ennek a kutatásnak egyik úttörője volt Karel Absolon, aki Rudolf Drössler szerint a „jégkori számmisztika” felfedezője (Drössler 1986:66). Absolon a számmisztika őskori mágikus-vallásos kapcsolatát emelte ki. Ami később Délnyugat-Ázsiában (Mezopotámiában) tűnt fel újra, azután a görög pythagoreus filozófus körnél találkozhatunk újra nyomaival. Ezt az összefüggést Cornford 1912-ben megjelent *From Religion to Philosophy*-ben úgy interpretálta (figyelembe véve a korai görög filozófusok tanait), hogy a Közel-Kelet ősi vallásaiban gyökereznek (Thomson 1975:134). Ezt a momentumot Absolon azzal magyarázta, hogy nagyon régi időkbe nyúlik vissza eredetük: a pythagoreusok előtt már „sokezer évvel korábban a jégkori ember életében is különleges, mítosszal és mágiával összekötött jelentőséggel bírtak a számok” – ők csak átvették ezt a tudást (Drössler 1986:66).

E tényanyag birtokában mindenképp helyénvaló a közbeeső időintervallumban (újkorai szobroknál is) hasonló motívumokat feltételezni.

Ezen megfontolások alapján vettem vizsgálat alá a Sarlós Isten *karperecét* és *övét*.

Nézzük először a karperecét! Mint már említettem: a JOBB karon (sarlós kéz) 5 menetes, a BAL karon pedig 2 menetes látható. Összesen tehát 7 perecről beszélhetünk.

Misztikus felfogásból is megközelíthetjük ezt a számot, de tudományos szemszögből is nézhetjük. Bár ez a két elem nem különül el élesen egymástól – egymás mellett és egymást helyettesítve, kiegészítve élt az emberek tudatában.

A számmisztikusok szerint a 7-es a világban megnyilvánuló istenség szent száma, a világmindenség alapeszménye (Hoppál 1990:194). Bár ezt a „teljességképzetet” valószínűleg konkrét, a világban észlelhető részletekből vezették le (a hét napjai, melyek a természetben jól követhető ciklikusságon alapulnak, lásd holdfázisok, a színek színei, a zenehangok, a

csillagoktól elkülöníthető égitestek száma is) (Herrmann 1981:9 – lásd Nap, Hold, Merkúr, Vénusz, Mars, Jupiter és Szaturnusz.). Ez már át is vezet minket a *számi* amolyan „tudományos” megközelítése felé. Ennek a csillagos égbolt megfigyelése volt az alapja, amely a mítoszok kialakulása mellett fontos szerepet játszott az emberiség időbeli tájékozódásánál is. Az égbolt megfigyelése szükségszerűen elvezetett a legegyszerűbb jelenségek időbeli és térbeli lefolyásának és szabályos ismétlődésének felismeréséhez.

Az említett égitestek közül már igen korán kiemelkedő jelentőségre tett szert a Hold: megfigyelése központi feladat lett. Ennek igen egyszerű a magyarázata: fázisváltozásai szinte napról-napra követhetők (Hahn 1983:22). Ez alapján osztották fel időbelileg a körülöttük levő metafizikai világot. „Már az ősidők embere sem létezhetett az idő meghatározása nélkül. Ha helyesen értelmezzük a 10 000–30 000 éves, sziklafalakra karcolt rajzokat, akkor már a paleolitikum vadászainak is volt naptáruk, amely a Hold látszólagos mozgásán és fázisváltozásain alapult” – ez Drössler véleménye az időszámítás megjelenésének első csiráiról (Drössler 1986:5).⁶

A hét, mint időtartam a legfontosabb egység, hiszen felölel egy-egy holdfázisnyi időt. Ezt is ábrázoltatja a hét karperec és talán a napok jelzésének e sajátos módja (Schalk 1993:60).⁷

Ezek a 7. napok tehát (7., 14., 21., 28.) mindig kiemelt jelentőségűek voltak. A többi nap számontartása Vilkuha szerint csak e napok előrejelzése miatt volt fontos (Vilkuha 1975:407). A 7. napokon tehát mindig újabb fázisba lépett a Hold, ezt a momentumot már igen korán összekapcsolták valamiféle mitológiai elemmel, mindig újabb életszakaszba lépett: épp megszületett (első negyed), ereje teljében volt (telihold), fogyásnak indult, majd eltűnt (újhold) és 2-3 nap elmúltával újjászületett. „Mindig az eredet idejében térnek vissza, és a visszatérés célja a létezés újbóli elkezdése: szimbolikus újjászületés.” (Eliade 1987:75)

A 7. szám kapcsán felvetődő időszámítási problémát a következőképpen foglalhatjuk össze:

1. már a prehistorikus időkben is holdhónapokkal számoltak az emberek,
2. ezeket (a holdfázisváltozások alapján) 7 napos periódusokra bontották,
3. az őskori kalendáriumok végén a hétbeosztási rendszerben a mi 6. napunk állt (Vilkuha 1975:406),⁸
4. ez a nap pedig Kronos napja volt – az időistenségé (Graves 1970:52).⁹

Ha most visszatérünk ezen megállapítások után a számokhoz, és elővesszük a 7 karperecet, láthatjuk, hogy két részre vannak bontva: 5 és 2. Ha az időszámításos koncepciónál maradunk, akkor talán helyénvaló az a feltételezés, hogy a jobb kézen levő 5 karperec a szokásos mindennapokat jelzi; ezzel szemben a két perccel a bal karon azt a két napot, amely kiemelt jelentőséggel bír. A legfontosabb – naptárban is kitüntetett helyet elfoglaló – tehát az új holdfázis napja. Ez a tabu nap volt, félelmet keltett, hiszen volt olyan is (minden 4.), amikor a Hold 2-3 napig meg sem jelent. Az 5 „szabad” (vagyis nem tabunap) és a tabunap között tisztulási napot kellett tartani amely előkészítette ezt a „tabuünnepnapot” (Vilkuha 1975:398). A képlet tehát a következő:

5 „szabad” nap + 2 tabu nap.

A felosztásnál az is figyelemreméltó, hogy az 5 a *JOBB* karon látható, a 2 pedig a *BALON*, amely mindig is negatív töltetű volt, félelmet keltett, összekapcsolódott a szokatlannal, tilalmak kapcsolódnak hozzá (például tabuk). Emellett azonban mindig a bal a fő mitológiai lény ismérve is egyben (*Mit. enc. I.* 1988:40).

Más irányból is megközelíthetjük az 5-2 felosztás problémáját, például a 7 „bolygó” kapcsán is. Ez a 7-es rendszer is két részre osztható: 5 fényleges bolygó és 2 égitest, amely jelentősebb szerepet töltött be, mint az előbbieket, ezek pedig a Nap és a Hold.

⁶ A holdfázis változások mindenestre egy 28 napos holdhónap kialakításához vezettek ami az újhold megjelenésétől az utolsó negyed eltűnéséig tartott.

⁷ Minden hétnapos periódus egy-egy állapotnak felelt meg: 7 napos Hold: első negyed, 14 napos Hold: holdtölte, 21 napos Hold: utolsó negyed, 28 napos Hold: újhold.

⁸ Vilkuha feltételezi, hogy a tűzőnaptárrendszer az egész kontinensen elterjedt volt, már az őskorban is.

⁹ Khronos, aki maga egyben a vég és a kezdet.

Ha ezen a vonalon indulunk el, akkor is eljutunk Kronosig – vagy nevezzük csak egy *idő-istenségnek*: a Hold mint már említettük, az idő jelképe, hisz hozzá kötötték az időszámításukat egykoron (Drössler 1986:14). Ebben az esetben a következőképpen áll össze az asszociációs sor:

Hold (holdsarló, ami elválasztja az Eget a Földtől) – Kronos – Időistenség (7-es szám jelenléte).

K. Absolon felső-paleolit kutatásai is azt erősítik meg, hogy a számolási rendszer az ötre épült. Sőt szerinte a jégkorszak embere már jobban tudott ezáltal számolni, mint némelyik ma élő természeti nép (Drössler 1986:67). Egyébként ezt a számot tartják a férfi princípiumnak. Ezt egészíti ki még az a tény is, hogy a szobor JOBB kezén van az 5 menet, ami köztudott, hogy az oppozícióban a férfiasság oldala – szemben a ballal, amely a nőiség megtestesítője (*Mit. enc. I.* 1988:40). Ennek megfelelően a szobron is a BAL karon látható a 2 karperec.¹⁰

V.

Ebben a tanulmányban végigtekinthettük a Tiszai Kultúra egyik kiemelkedő jelentőségű alkotásának néhány sajátos elemét. Tettük pedig ezt azzal a céllal, hogy kapcsolódási pontjait felderítsük, és valahol megragadhassuk azt a szellemiséget, amely létrehozta magát a szobrot, és ami feltehetőleg már több ezer éves múltba tekintett vissza a Sarlós Isten megformálásakor is. Egy igen kiforrott, megfontolt kompozíciós tevékenység tűnik fel előttünk. Azt hiszem, nem is azon van a hangsúly, hogy egyedülálló alkotás-e ez a maga nemében. A lényeg abban rejlik, hogy valamiféle egyetemes gondolatvilágot akartak ezáltal kódolni, amelyet mi sajnos már nem értünk. A kód adott: 2, 5, 7, 10... De hol a „megoldókulcs”???

A képnyelv megértésén múlik az egész őskori ember, az egész őskori emberiség és az egész őskor megértése. Aki az őskor írott emlékeiben, a képekben mindössze költői túlzást lát, fölösleges szépítés vagy talán gyermeki kedély megnyilatkozását, annak helyzete reménytelen. Az őskori emberből az megérteni semmit sem fog és nem tud. S aki még ehhez feltételezi, hogy a történelmi kor absztrakt és száraz nyelve a képnyelvnél tökéletesebb és a mai embernek a képnyelvhez le kell ereszkednie, az a helyzetet fordítva látja, és éppen azt nem tudja felfogni, ami itt a döntő.

Hamvas Béla: Scientia Sacra

¹⁰ A következő számszerűség a szobron az öt jellegzetes 10-10 fel- és lefelé néző kis háromszög. A tízes szám mindig a befejezettséget jelképezi, egy ciklus végét, ez az istenség száma. Vü. Hoppál 1990:194

Felhasznált irodalom

- ABRAMOVA, Z. A. 1995. *L'art paléolithique d'Europe orientale et de Sibirie*. Grenoble: J. Millon.
- CSALOGH, J.
 1957. Újkőkori idoljaink arcformájának kérdéséről. In: *Acta Archaeologica*, 207–211.
 1972. Thronendes Frauenidol von Szegvár, Tűzköves. In: *Prähistorische Keramiken aus Ungarn*, Wien.
 1976. A cernávodai idol és a beszélő maszk. In: *Archeológiai Értesítő*, 216–223.
 1980. Az idolplasztika néhány kérdéséhez. In: *Acta Archaeologica*, 188–194.
- DRÖSSLER, R.
 1986. *Amikor a csillagok istenek voltak*. Budapest: Kossuth.
 1967. *Die eiszeitliche Venus*. München: Prisma Verlag.
- ELIADE, M. 1987. *Az örök visszatérés mítosza*. Budapest: Európa.
- FROLOV, B. A. 1974. *Császla v grafike paleolita*. Moszkva.
- GRAVES, ROBERT 1970. *Görög mítoszok*. Budapest: Európa.
- HAHN ISTVÁN 1983. *Naptári rendszerek és időszámítás*. Bratislava–Budapest: Madách–Gondolat.
- HAMVAS, B. 1988. *Scientia Sacra I*. Budapest: Magvető.
- HERRMANN, D. 1981. *Az égből felfedezői*. Budapest: Gondolat.
- HOPPÁL, M. 1990. *Jelképtár*. Budapest: Helikon.
- KALICZ, N. 1970. *Agyagistenek*. Budapest: Hereditas.
- KOMORÓCZY, G. 1974. „Ég és föld” elválása – A Kumarbi eposzuk és a kozmogónia mezopotámiai mítoszai. In: *Idő és történelem*, Budapest: 137–171.
- LORBLANCHET, M. 1995. *Les grottes ornées de la préhistoire*. Paris: Errance.
- MAKKAY, J.
 1963. A Kronos-Kumarbi-Enlil probléma. In: *Antik Tanulmányok*, 252–262.
 1965. A mezopotámiai őskor istenalakjai. In: *Antik Tanulmányok*, 67–76.
 1978. A Szegvár-Tűzkövesi férfiszobor és a „Föld és Ég elválasztásának” ősi mítosza. In: *Archeológiai Értesítő*, 164–183.
- Mitológiai enciklopédia I–II*. 1988. (Főszerk. Sz. A. Tokarev.) Budapest: Gondolat.
- RACZKY, P. 1988. *A Tisza-vidék kulturális és kronológiai kapcsolata a Balkánnal és az Égekkummal a neolitikum és rézkor időszakában. Újabb kutatási eredmények és problémák*. Szolnok.
- SCHALK, GY. 1993. *Idők, korok, naptárak*. Budapest: Kozmosz-Ember-Környezet Alapítvány.
- THOMSON, G. 1975. *Az első filozófusok*. Budapest: Kossuth.
- VILKUNA, KUSTAA 1975. A hét és napjai. In: *Vízínadarak népe*, Budapest: Európa, 393–418.

Az élet körforgása

Rítusok Dél-Koreában

A koreai családok életét az évszázadok során kialakult rítusok nagymértékben meghatározzák, melyek – átalakult formában – többségükben még napjainkban is jelen vannak. Az elmúlt 500 év alatt – a konfuciánus ideológiát követve – egyre nagyobb hangsúly helyeződött a családi rítusokra. Jelen tanulmányban az élet körforgásához kapcsolódó rítusok kerülnek bemutatásra, kiemelve azokat az elemeket, melyek leginkább megváltoztak napjaink nagyvárosi közegében.

Konfuciánus hagyományok

A konfucianizmust a Három királyság ideje alatt vette át az ország elit rétege az V. században. Mindhárom királyság alapított konfuciánus iskolákat, és a konfuciánus tanítás vált a kormány hivatalos állami irányelvévé. A konfucianizmus volt az alap az állami hivatalnoki és az elit réteg számára a morális és etikai életben. A Choson-dinasztia idején (1392–1920) a konfuciánus tanítások jelentették az állam fő irányelveit, és vált az állam hivatalos vallásává. Így az állami ráhatásnak is köszönhetően a konfuciánus elemek a mindennapi élet középpontjába kerültek, átszőtték a családi élet mindennapjait is.

A konfucianizmus a Choson-dinasztia alatt írt Négy Rítus könyvére helyezte a hangsúlyt, amely a kötelező rítusokat írja elő (Lee 1997:36). E rítusok közé tartozik a beavatási rítus, a házassági és a temetési szertartás, valamint az ősök tisztelete. A rítusok először az uralkodó család és az elit réteg körében erősödtek meg, majd pedig lassan továbbáramlottak a társadalom alsóbb rétegei felé. Az egyes rítusok eltérő jegyeket viseltek a földrajzi megjelenéstől függően, továbbá az egyes családok között is különbségek lehettek. Minden olyan ember, aki nem követte pontosan a könyv fő előírásait, az állami törvények alapján büntetésre számíthatott. Így módon a rítusok gyakorlása a konfuciánus etika és morális filozófia gyakorlati alapjait adta.

A rítusokat – melyek az egész társadalmi működést meghatározták – a konfucianizmus kiemelten fontosnak kezelte. Az egyes rítusok az egyén életének következő szintjére való belépést szolgálják. A koreaiak életében a négy fő ritust további ünnepek egészítik ki. Ezek összességét nevezik „life circle-nek”, azaz az élet körforgásának. „Az ember különböző társadalmi szerepeket tölt be, ahogy az életben előrehalad” – mondja a koreai hagyomány. A gyerekek felnőnek, felnőtté válnak. Összeházasodnak, és saját családot alapítanak. Megöregszenek, és életük utolsó szakaszában gyermekeik támaszát igénylik.

Változások a XX. században

Az elmúlt pár évtizedben Korea hatalmas változásokon ment keresztül mind gazdasági, mind társadalmi és vallási téren. Míg a japán uralom megszűnése után még csak 30 millióra tehető a népesség száma, a nyolcvanas évek közepére elérte a dupláját. A gazdasági növekedésnek köszönhetően megerősödtek a városok, és a döntően vidéki, agrár jellegű országból, egy urbanizált társadalom fejlődött ki. A legjelentősebb időszak – amely befolyásolta a társadalmi modernizációt – a koreai háború, valamint a '60-as években végbemenő erőteljes industrializációs folyamat volt (Choi 1967:25). Az iparosítás, a modernizáció, a nyugatiasodás nagymértékű és előre nem látható változásokat eredményezett az élet szinte minden területén (Kim Won Bae 1999:6). Az iparosítás legnyilvánvalóbb hatása a vidéki emberek nagyvárosokba áramlása, mely jelentősen befolyásolta a kulturális szokásokat, így a családi rítusokat is.

A modernizáció során az egyes rítusok jelentősen átalakultak. A drasztikus iparosodás és városiasodás eredményeképp a fiatalok döntő hányada elhagyta a falvakat, amelyek a tradicionális rítusok helyszínei voltak. A városokban élő fiataloknak így sokkal kevesebb esélyük volt megfigyelni szüleiket, hogyan végzik a szertartásokat. A felpörgetett, nyugatias típusú városi életben sem idejük, sem megfelelő helyük nincs megtartani az ünnepeket azok ősi formájában. A változás előőrsorban a beavatási és a házassági szertartásokban jelentkezik. Ez utóbbi egyre nagyobb mértékben vette át az európai, amerikai típusú elemeket, míg az előbbi mára teljesen el is tűnt.

A továbbiakban a koreai ember életéhez kapcsolódó rítusokat tárgyalom. A rítus teljes leírására nem törekszem, hiszen jelen tanulmányomnak nem is ez a feladata. Célom inkább az, hogy végigvezessem az olvasót a több évszázadra visszanyúló rítusokon, és rávilágítsak arra, többségük mennyire elevenen él ma is, még akkor is, ha jelentősebb változásokon mentek keresztül.

A kutatás terepe

Terepmunkámat – és ennek keretében a rítusok vizsgálatát – Dél-Koreában végeztem, városi családok körében. Adatközlőim többnyire középkorúak közül kerültek ki. Ez a korosztály volt a legizgalmasabb munkám szempontjából, minthogy engem éppen az érdekelt, hogy miként, hogyan változott meg az a tradicionális kultúra, ami a nagyszülőknél még elevenen élt, a fiatalok pedig már elsősorban az amerikai, nyugat-európai kultúrát követik. A 40-50 éves korosztály az, amely személyesen is átélte, megtapasztalhatta a változást.

Fél évem volt arra, hogy felkészüljek az útra, és még itthon, Magyarországon minél szélesebb körű ismereteket szerezzek Dél-Korcáról, valamint, hogy eldöntsem, pontosabban mit vizsgáljak a kint eltöltendő idő alatt. Nagy lelkesedéssel vetettem be magam a könyvtárba. Hamar szembesülnöm kellett azzal a ténnyel, hogy Koreával kapcsolatban igen szegényes az irodalom, minden tekintetben. Az elem tárulási lehetőséget így még fontosabbnak tartottam, hiszen egy még viszonylag feltáratlan országba készültem.

Kintlétem során egy szülői családnál laktam. A családot csak előzetes levelezésből ismertem, személyesen nem, csak remélhettem, hogy segítségemre lesznek munkámban. Abban voltam csak biztos, hogy egy család életében hosszabb ideig részt veszek majd. Érdeklődésem így tehát a család felé fordult.

Vendéglátó családomnál a napok hasonlóan teltek. Mire mi reggel felébredtünk, már csak a mama volt otthon. Egy gyors reggeli után ő is elment dolgozni, és csak késő délután gyűltünk megint össze. Az esték általában közös vacsorázással teltek. A vacsora közben volt alkalmam arra, hogy a könnyed beszélgetés közben az engem érdeklő kérdéseket feltegyem. Az estét többnyire az anyukával töltöttük, amikor alkalmunk volt egyes témákat jobban megbeszélni. Sokszor a családi fényképalbum is előkerült az este folyamán. Ekkor készültek az interjúk. Azonban nem minden nap maradtunk otthon: az este volt alkalmas arra, hogy elvigyen barátaihoz, akik idővel szintén fontos adatközlőimmé váltak. A baráti látogatások során volt alkalmam megismerni fogadó családom barátainak mindennapjait is, feltérképezhettem környezetüket, szokásaikat.

Legfőbb adatközlőm a fogadó családban a mama, Rani volt. Rani 45 éves írónő. Eredeti foglalkozása ápolónő, de szívesebben írogat verseket. Férje orvos, és az ő klinikáján szokott besegíteni. Van két gyermekük is, egy 24 éves fiú és egy fiatalabb lány. Rani vidékről származik, szülei még mindig egy kisvárosban laknak. Ennek köszönhetően igen sokat tudott mesélni az engem érdeklő kérdésekről.

Az élet körforgásához kapcsolódó rítusok

Imádság a gyermekáldásért (Gija)

A koreai családban a családi folytonosság fenntartása végett igen fontos volt a fiú gyermekáldás. Ezért a nők külön imádságokat tartottak. A rítusnak rengeteg változata volt az adott földrajzi területtől, családtól függően. Ma már ezt a szokást nem gyakorolják az asszonyok. (A koreai társadalomban, ahol nem az egyén, hanem a család volt az alapegység, a gyermekáldás nagyon fontos volt, hisz a család számára ez jelentette a folytonosság fenntartását, valamint a család megélhetését is, hiszen még egy kereső kezét adott.)

Az első születésnap

Az első születésnap megünneplése a mai napig jelentős ünnep. A hagyományos mód szerint a gyermek egyik közelálló rokona korán reggel ajándékok és ételt vitt a házi istennek. A nap folyamán összegyűlik az egész család, akiket gazdagon megterített asztallal várnak. Az asztal mellé, a szőnyegre ültetik a gyermeket. A rengeteg étel között több szimbolikus jelentéssel bíró étel is megtalálható. Van, amelyik az intelligenciát, okosságot szimbolizálja, egy másik a magas termetet stb. A gyermeknek is aktív szerepe van: a rokonok ajándékokkal halmozzák el, melyet a gyerek elé tesznek. Amelyik játékot az ünnepelt először felveszi, az határozza meg jövőbeli foglalkozását is: például, ha egy ecsetet vesz fel, akkor író lesz, ha egy játéknyilat, akkor katona.

Az ünnepség ma is igen hasonlóan zajlik, csak a reggeli áldozás a háziistennek marad el. A család ugyanúgy összegyűlik, mindenki felveszi a tradicionális öltözkét, a hanbokot. Az asztal is hasonlóképpen van megterítve. Az egyes ételeknek azonban már nem tulajdonítanak jelentőséget. A gyermekek ma is sok ajándékot kapnak.

Rani elbeszélése szerint az elmúlt századok során azért is volt nagy jelentősége ennek az ünnepnek, mert a rossz higiéniai körülmények miatt viszonylag magas volt a gyerekhalandóság. Akinek már meg tudták ünnepelni az első születésnapját, az a baba már nagy valószínűséggel életben maradt.

Felnőtté avatás (Gwanrye)

Hasonlóan az elsőhöz, ez a rítus is kihalt mára. Amikor egy fiatal elérte a 15 éves kort, akkor került sor a felnőtté avatási szertartásra. Azzal, hogy a gyermekekből a felnőttkorba került, kezdetét vette önálló társadalmi élete, elérte az ehhez szükséges érettségi szintet. A koreai társadalomban egy fiú a közösség valós tagjává csak ekkor vált. Az ünnepre a családon kívül vendégeket is hívtak. Az átváltozás jeleként a gyerekek hosszú haját lófarokba tekerték, és ráraktak egy kalapot. Azonban 1895-ben, az akkori modernizáció jegyében elrendelték, hogy minden férfinak le kell vágni a haját. Így nem maradt olyan, akinek elég hosszú lett volna a haja, hogy copfot lehessen belőle kötni. A fiatal és már beavatott férfiakat nem lehetett többé megkülönböztetni, s ezzel maga a rítus is lassan eltűnt.

Esküvői szertartás (Honrye)

Korábban a házasság elsősorban a két család összekapcsolását, és nem két individuum egyesülését jelentette. A házassági szertartásnak szigorúan előírt menete volt. Az esküvőt a szülők rendezték, a fiatal párokat házasságközvetítő segítségével ismertették össze. A hagyományos ruhaviseleti színek: a sárga felsőrész és a zöld selyemszoknya, melyek az eget és a földet jelképezik. Az esküvői szertartással a házasulandók egyik társadalmi státusból egy következőbe lépnek, hiszen két család fonódik össze. (Régebben a menyasszony családot, klánt és lakhelyet, azaz falut is cserélt.) Minthogy a koreai társadalom alapegysége a család, házasodni és saját családot alapítani a legfontosabb ünnep volt az élet során.

Annak ellenére, hogy az esküvői szertartás eredete a kínai hagyományokra vezethető vissza, ahol maga a szertartás a vőlegény családjának házában zajlott, Koreában mindez a menyasszony családjának udvarában történt. A vőlegény, családja és rokonai kíséretében

már kora reggel elindultak otthonukból az esküvő napján. Közeledve a menyasszony falujához már várták a menyasszony rokonai, akik odakísérték az érkezőket a házhoz. Mielőtt a vőlegény belépett volna a szobába, átadta hozott ajándékát, egy dobozt, mely tartalmazta az esküvői ruhát.

Az udvaron két asztal állt, melyen különféle csemegék voltak. Az asztalon elhelyezett minden darab a tradicionális család egy-egy fontos értékét szimbolizálta: a fenyőág és a bambusz – mint örökzöldek – az állandóság szimbólumai; a rizs az elegendő megélhetésé, a gesztenye a boldogságé, és a csirke a termékenységé. A kisebb asztalon csak egy piros kendő feküdt.

Amikor a vőlegény először lépi át az udvar kapuját, a kisebb asztal elé ül le. Ráhelyez két fából faragott kacsát, és négyszer meghajol annak zálogaként, hogy a pár örökre hűséges lesz egymáshoz. Ezt nevezik a szertartás „kis rítusának”. Ezután következik a „nagy rítus”, amelyet már a vőlegény a menyasszonnyal közösen végez el a nagyobb asztalnál. A menyasszony elsőként kétszer meghajol a vőlegény előtt, majd ezután közösen elfogyasztják az ünnepi pálinkát. Ezután együtt lépnek be a ház belső szobájába, és miután átöltöznek, kezdődik az ünnepi ebéd.

A vőlegény az első éjszakát a menyasszony házában tölti. Az esküvő után 3 napot töltenek a menyasszony családjánál, azután a fiú családjához, a fiú falujába költöznek. Ma már ez a látogatás rövidebbé vált. Az esküvő után most is meglátogatják mind a fiatal feleség, mind a fiatal férj szüleit, de nem maradnak napokig ott. Raniék is csak egy-egy napot töltöttek a szülőknél az esküvő után. Viszont ezzel a jelképes látogatással biztosítják a szülőket, hogy a jövőben is rendszeresen jönnek látogatóba, a családi kötelék fennmarad.

A mai esküvőket, hasonlóan a nyugati stílushoz, egy előre lefoglalt házasságkötő teremben tartják, ahová az egész rokonság befér, akik manapság már az ország egész területéről, sőt nem ritkán külföldről is érkeznek. Az „új típusú esküvők” a japán fennhatóság idején (1910–1945) jelentek meg Koreában. Először csak a városokban volt fellelhető, ezután fokozatosan szétterjedt, míg napjainkban már a falvakban is átvették. Egy nagy teremben kényelmesen elférnek a rokonok, akiknek nem lenne helyük egy mai családi lakásban, ezzel segítve azt, hogy a széleskörű rokonságot is vendégül tudják látni, hiszen ma már a család sokszor teljesen szétszóródik az ország területén. Az esküvő kitűnő alkalom a család összegyűlésére is.

A menyasszony a nálunk is megszokott stílusú menyasszonyi ruhát viseli, a vőlegény pedig öltönyt. Ez a viselet azonban csak az elmúlt egy-két évtizedben terjedt el. A mai középkorúaknál (mint ahogyan az Raniéknál is történt), egy sajátos esküvői keverék ceremóniát tartottak. Náluk az esküvő még két részből állt: az első rész erősen kötődött a tradicionális elemekhez, bár a helyszíne már a nagyvárosi házasságkötő terem volt. A ceremónia menete azonban nagy vonalaiban követte a tradicionálíst. A családnak csak szűkebb köre vett részt az esküvő első, tradicionális részén, és a hagyományos öltözetek, a hanbokot viselték. Ezután a meghittebb ceremónia után került sor a váltásra. A másik nagyobb teremben már gyülekezett a rokonság, a házasulandók pedig felöltötték a nyugati típusú ruhákat, és elkezdődhetett a nagyszabású, nyugati stílusú esküvő. A mai fiatalok azonban már egyre inkább elhagyják az esküvői ceremónia első, hagyományos felét, és már csak a nagyszabású második részre koncentrálnak. A mai esküvőket már a ceremóniamester bonyolítja le. Régebben ez a szülők feladata volt, akik általában a fiatalok véleményét sem kérték ki a tekintetben. A tradicionális társadalomban a fiataloknak nem volt egyéni szabadságuk a párvalasztásban. Általában a fiatalok nem is ismerték egymást az esküvő előtt, a szülők választották ki a jegyeseket. A fiatalok ma már maguk választanak párt, azonban szüleik véleményét, engedélyét ma is kikérik az esküvő előtt. (A szülői tisztelet ma is jelen van.) A modern esküvők már csak azért is hamar népszerűek lettek, mert itt az ifjú pár van a középpontban, szervezheti, irányíthatja saját esküvőjét.

60. születésnap (Hwegap)

A 60. születésnap máig az egyik legnagyobb ünnep, mely a kínai horoszkóp 60-as körén alapul. (A kínai asztrológiában 12 állat jelképezi a 12 éves cikluson alapuló Hold-naptárt. Minden állat eltérő személyiséggel rendelkezik, melyek az adott évben születendőket is jellemzik. Az állatok mellett továbbá megtalálható a világot alkotó öt alapelem. Így együtt alkotják a 60-as kört, amely a világot mozgatja.) A 60. évvel a keleti állathoroszkóp szerint az ember bejárta életének egy teljes körét, és visszatér az első életévéhez. Így a Hwegap egy új kör kezdetét jelképezi.

Az ünnepelt számára gyerekei hatalmas összejövetelt rendeznek. Az első születésnap-hoz hasonlóan meghívják a rokonokat, szomszédokat, és változatos ételeket szolgálnak fel. Fiai és lányai felkösztöntik az ünnepeltet. A beszédek után előkerülnek a hangszerek, megkezdődik a tánc, játék.

Az ünnep lényegében ma is így zajlik. Rani édesapjának nemrégiben megrendezett születésnapján körülbelül 100 meghívott volt. De elbeszélés szerint nem ritka a kétszáz fős ünneplés sem. A beszédet is az ünnepelt egyik gyermeke mondja, a zene és a tánc ma is nélkülözhetetlen eleme a mulatságnak. Csak a tradicionális viselet tűnt el, s felváltották a kényelmesebb nyugati típusú ruhák, melyekben könnyebb a mozgás.

Az ünnepség ebéddőben kezdődik. A meghívottak egy hatalmas, gazdagon megterített asztal köré sereglenek. Az ünnepelt az asztalfőn ül házastársával. A legidősebb fiú egy csésze rizsbort (ez a koreai nemzeti ital) ad nekik. A rizsbor ajándékozásánál a fiú jó egészséget és hosszú életet kíván szeretett szüleinek, gratulál az ünnepi alkalomhoz, majd a többi, fiatalabb gyereket követi. Amennyiben az ünnepelt szülei is élnek, ők is hasonlóképpen cselekszenek. (Az alacsony átlagéletkor miatt régebben ez ritka volt.)

Temetési szertartás (Sangrye)

Az odaadó gyermeki tisztelet a szülők halála után is fennmarad. Egy családtag halálával felbomlik a családon belüli harmónia és összhang. Ezért is számított kiemelten fontos rítusnak a temetési szertartás, illetve az östisztelet, mellyel az elhunyt hiányát igyekeztek tompítani. A rítusok közül ez változott a legkevésbé.

A temetési szertartás kiemelten fontos esemény a koreaiak számára. Mikor valaki meghal, tiszta ruhába öltöztetik. A távol élő gyerekek is odagyűlnek, és felváltva virrasztanak, hangosan mormolnak. Valaki kiteszi a halott egy fehér ruhadarabját a tetőre. A szomszédok innen tudják, hogy abban a házban meghalt valaki. A ház verandáján egy étellel gazdagon megrakott asztalt állítanak fel, melyet a túlvilág három nagykövetének szentelnek, akik az elhunyt lelkét kísérik át a túlvilágra. Az asztalra különféle ételeket, három tányér rizst, három pár szandált és némi pénzt tesznek ki számukra. Eközben a gyászolók, az elhunyt gyermekei a szobában elvégzik a szükséges teendőket. Mindezt a legidősebb fiú koordinálja egy idősebb, tapasztalt rokon segítségével. A többiek fogadják a vendégeket, illetve nekikezdenek elköszíteni az ételeket.

A következő nap átmozzák a testet, és tiszta ruhát adnak rá, valamint némi pénzt tesznek az elhunyt mellé, „útiköltséggént” a túlvilágra, mielőtt befedik a koporsót. Eközben beleteszik az elhunyt fényképét a „lélek szelencéjébe”, melyet később a házi szentélyben helyeznek el.

A hagyományokhoz hasonlóan sokan ma is az elhunyt szobájában végzik a szertartást. Azonban a temetkezéssel kapcsolatos ügyeket ma már nem a család, hanem inkább az ezzel megbízott temetkezési vállalat végzi. A temetési szertartás pontos menetének három fő lépése volt: a test eltemetése, az ősöknek járó megemlékező szertartás elvégzése, az elhunyt gyászolása. Ma már a szigorú gyász is csak három napig tart.

Új elemek is bekerültek a nagyvárosi rítusokba. Egyik ilyen jellegzetesség, hogy a gyászoló ház egy lámpást helyez ki az ablakba a gyász idejére. A másik nagy változás, hogy míg vidéken ma is viselik a tradicionális temetkezési ruhákat, addig a városban már tiz-húsz éve a nyugati típusú fekete gyászruhát viselik. Az egyre nagyobb mértékben elterjedő kereszténység következtében a temetkezési szertartások is a keresztény vallás szerint zajlanak. Új elemként

került be a szertartásba a virrasztás is, azaz hogy a legfőbb gyászolót a rokonok egész éjszakai jelenlétükkel próbálják átsegíteni a legnehezebb pillanatokon. Így egy viszonylag zajosabb, oldottabb légkört teremtenek, hogy eltereljék figyelmét.

A szülők iránti tekintélytisztelt a temetési szertartásokban is megnyilvánul. A múltban viszonylag meghatározott volt a sír díszítése az elhunyt társadalmi státusa szerint, de manapság már nincs határ. „A pénz az egyetlen határ. A gazdagabbak olyan díszítéseket alkalmaznak, mintha csak egy királyt temetnének” – mondja Rani.

Ősök tisztelete (Jerye)

A négyféle rítus közül az ősök tisztelete volt a legfontosabb. A gazdagabb családoknál egy ősi szentély állt a ház mögött. Az ősz szelencéjét mindig leszármazottai készítették el. A szegényebb családoknál ezeket a szoba egyik polcán tartották. Az ősökkel kapcsolatos rítusok betartásának azért is volt nagy szerepe, mert úgy gondolták, az őstisztelet összefüggésben áll a gyermekáldással. Az ősök egyben a család saját istenei is voltak, akik biztosították a családi jólétet és a család fennmaradását, folytonosságát.

A rituális szertartások gyakorlása a legfontosabb kiváltsága volt az egyenes ági leszármazott, elsőszülött fiúnak. A második fiú, illetve a még fiatalabbak házasság után elhagyták a szülői házat, és saját családot alapítottak. A legidősebb fiúnak viszont a feleségével együtt a szülőkkel kellett maradni, gondoskodnia kellett róluk, és gyakorolniuk kellett a ház mögötti szentélyben „lakó” ősök iránti tisztelet rítusait. A fiúk házassága után a központi család egy magasabb társadalmi státusba emelkedett, mint a tőle leszármazott kis családok. A központi család maradt az ősök helye és a családi rítusok színhelye. A kisebb családoknak az első generáció haláláig nincs őse. Addig is a kisebb család fejének kötelessége részt venni a központi családi házban végzett rituális szolgálatban (Eunhee 2001:6).

A kiscsaládnak önálló háztartása van, és mind gazdaságilag, mind társadalmilag független a központi családtól, de továbbra is kapcsolatban áll vele a rítusok által, mely erkölcsi függőségben tartja. Ez a fajta morális függőség fennmarad mindaddig, amíg a leszármazott család el nem éri a három generációs távolságot a kiinduló családtól. Ezt a fajta patrilineáris kapcsolatot a koreai szakirodalom „small lineage” („sojongnak”) hívja (Lee 1997:37). Amikor a családok „rövid ágai” egy közösségben élnek, egy nagycsaládi struktúra alakul ki, ahol minden tag segíti egymást, és befolyással vannak egymás életére. Ez az oka annak, hogy a tradicionális koreai társadalmat kiterjedt családnak nevezi a szakirodalom, még akkor is, ha alapjaiban nukleáris családokból tevődik össze.

A Choson-dinasztia idején tehát a legfontosabb társadalmi szervezet a lineage (egyensági) leszármazási struktúra volt, mely szorosan összefonódott az ősök imádatával. Így hát az őstisztelet a tradicionális koreai társadalomban nem „csak” egy vallási forma volt, hanem egyben a legfőbb társadalmi esemény is. Az effajta egyensági társadalmi berendezkedésnek nagy kihatása volt magára a családi életre, hiszen az egyes családok tagjai egy ilyen közösségben sokkal közelebb álltak egymáshoz, mint egy nukleáris családokból álló közösségben.¹

A szertartás célja a halott lelkének kiengesztelése. Ma már a városi fiatalok a vidéki nagycsaládokra jellemző rítusokat képtelenek maguk levezetni azért, mert többségük idegenektől bérelt lakásban lakik a nagyvárosokban. Az elmúlt években újra szokássá vált a kiengesztelő rítus tartása. Ebben fontos szerepe van annak, hogy a közeli családtagok viszonylag ritkán találkoznak, sokszor más településekre költöznek, de hogyha ugyanabban a városban is laknak, túlságosan elfoglaltak. A szülőkkel is legtöbbször csak a születésnapok alkalmával ünnepelnek együtt. Ekkor viszont összejön a széles családi kör. Az ősök ünnepét, a hagyományokhoz méltóan a legidősebb testvér hívja össze. Ma már a hagyományoktól eltérően a nők és férfiak nem különülnek el. Raniéknál a legutóbbi alkalomkor együtt nézték a tévét, viccelődtek, közösen fogyasztották el az ünnepi menüt (melyben ma már új elemek is megtalálhatóak a

¹ A család fontossága, központi jelentősége megjelenik a szóhasználatban is. A koreai nyelvben egy-egy családtag megnevezésére számtalan kifejezés van, attól függően, hogy ki és milyen szituációban mondja.

hagyományos ételek mellett, például banán). Az apa az este folyamán néhány szép szót mond az ősök tiszteletének megőrzéséről. Így – habár már jóval kisebb mértékben – az ünnep ma is tanító jellegű a fiatalok számára.

Konklúzió

Látható, hogy Dél-Koreában az élet számtalan területén megőrizték a hagyományos rítusokat még a városi körülmények között is. A négy ősi szertartás közül lényegében csak egy tűnt el, a többi – bár többé-kevésbé módosított formában, de – máig fennmaradt. A városba áramlás következtében a legtöbbszörnek már nincs módjuk arra, hogy a hagyományos rítusokat eredeti közegükben kövessék figyelemmel, ezért lehetséges, hogy sok hagyományos elem fokozatosan eltűnik az ünnepekből. A rítusok egyszerűsödnek és modernizálódnak a városi család életviteléhez idomulva. A rítusokban történt változások összefüggésben vannak a családokban történt változásokkal is, ha szemügyre vesszük a nyugati stílusú esküvőket, vagy akár a többi, ahol a nemi elkülönülés már egyáltalán nem jelenik meg, és jellegükben is inkább a nukleáris családokra épülnek. Ily módon, bár a rítusok formája változik a társadalmi változásokkal párhuzamosan, az alapvető értékek megmaradnak. Természetes, hogy új elemek épülnek be, alkalmazkodva a megújuló környezethez. A tradicionális elemek fellelhetőek a modern társadalom életében is.

Felhasznált irodalom

- BORSÁNYI LÁSZLÓ 1988. A megfigyelési technikák az antropológiai terepmunkában. *Ethnographia*, 90 (3), 415–419.
- CHO MYUNG-RAE 1999. Flexible Sociality and the Postmodernity of Seoul. *Korea Journal*, Autumn (39) 3, 122–143.
- CHOI HO-CHIN 1967. The Process of Industrial Modernization in Korea. *Journal of Social Sciences and Humanities*, 26, 1–33.
- CHOI JAI-SEOK 1982. *Study of Modern Family*. Seoul: Iljisa.
- CHUNG CHAI-SIK 2001. *Korea, Religious Tradition and Globalization*. Institute for Modern Korean Studies, Yonsei University.
- CHUNG BYUNG-HO 2001. Changes in Korean Family Structure and Conflicts of Ideology and Practice in Early Socialization. *Korea Journal*, Winter (41) 4, 123–143.
- CHUNG CHOONG-RYANG 1970. A Study of the Life of Housewives in Urban Middle Class Families. *Nonchong*, 16, 233–286.
- CHUNG GENE-WOONG 2001. Elders in the Family and the Strain of the Discourse of Filial Piety. *Korea Journal*, Winter (41) 4, 144–159.
- CRANE, PAUL S. 1978. *Korean patterns*. Seoul: Royal Asiatic Society, Korea Branch.
- EUNHEE KIM YI 2001. Mothers and Sons in Modern Korea. *Korea Journal*, Winter (41) 4, 5–27.
- KIM CHOONG SOON 2000. *Anthropological Studies of Korea by Westerners*. Institute for Modern Korean Studies, Yonsei University.
- KIM DOO-HYON 1969. *A Study of Korean Family System*. Seoul: National University Press.
- KIM TAE-HWAN 1966. Migration from the Farm as a Social Mobility. *Korean Journal of Sociology*, 2, 35–41.
- KIM WON BAE 1999. Developmentalism and Beyond: Reflections on Korean Cities. *Korea Journal*, Autumn (39) 3, 5–35.
- KIM YONG-WOONG 1999. Industrialization and Urbanization. *Korea Journal*, Autumn (39) 3, 35–63.
- LEE KWANG-KYU 1997. *Korean family and kinship*. Seoul: Jipmoondang Publishing Company.
- MAYER LÁSZLÓ 1994. *A Koreai Köztársaság (Dél-Korea) gazdasága és gazdaságpolitikája*. Szeged: JATE Press.
- YUNG CHUNG 1992. *Korea in a Turbulent World*. Seoul: The Sejong Institute.

Chiaraje, Tocto, Mikayo

Harci rítusok az Andokban¹

A kettős organizáció meghatároz egy rendszert, amiben a közösség résztvevői két részre szakadnak, összetett viszonyrendszert tartva fenn maguk között együttműködéssel, ugyanakkor a versengés különféle formáival társulva.

Claude Lévi-Strauss

A megnyilvánuló küzdő szellem és az erőszak univerzális jelensége a Peruban vizsgált harci rítusoknak is éppúgy jellemzője, akár a más kultúrákban előforduló rituális találkozásoknak. Az andoki pampákon egymásnak ütköző közösségek paritíyát és köveket használnak a támadásnál. Ezek az összecsapások a mai napig halottakat és sebesülteket követelnek. Kiömlő vérük áldozat Pachamamának, a Földanyának, aki ezt elfogadván gazdag termést ad az évről a győztes félnek. E vallási képzet, mint „mitikus motor” mellett egyéb motivációs források is tulajdoníthatók a küzdelemnek. Egyik közülük az indián származású forradalmár, José Gabriel Tupac Amaru nevéhez kötődik. Az adatközlők általában a rítus eredetét is az általa vezetett spanyolok elleni hadgyakorlatokhoz és csatákhoz kapcsolták, de több írásos bizonyíték szerint a preinka és inka korszak kozmológiájában gyökerezik. Ezek szerint már az inkák előtti népeknél is történtek hasonló összecsapások.

Az első utam 2003-ban vezetett a perui Andok hegyei közé, Cusco megyébe. Ekkor még csak „felfedeztem” a terepet, és a terepszemle részeként vettem részt a Chiaraje és a Tocto küzdelmein is. Majd 2004-ben visszarepülhettem egy négy és fél hónapos terepmunkára.²

A kutatás során a rítusban résztvevő falvak közösségeiben élve (Pongoña, Chiqnayhua, Checca, Chitibamba, Quehue) figyeltem meg életmódjukat, hétköznapi szokásaikat. A vizsgált három rítusra összesen hét alkalommal sikerült eljutnom: háromszor a Toctóra, kétszer a Mikayóra és a Chiarajére.

A tanulmányban a következő kérdéseket helyeztem fókuszba:

- Hogyan működnek az andokbeli közösségi összecsapások?
- Nők és férfiak szerepe a rítus ideje alatt
- Milyen hatásai vannak a turizmus megjelenésének?
- Hogyan jelenik meg az andoki hitvilág a rítus folyamatán belül?
- Mely motivációk készítetik a harcosokat a részvételre?
- A külső hatások, a modernizáció hogyan és mennyiben változtatta, változtatja meg a rituális találkozás tartalmi jelentőségét? Miről is szól ma?

A „Hármas Ikrek” (Chiaraje, Mikayo, Tocto) terminusai és neveinek jelentései

A Chiaraje aymara eredetű szó. Jelentése: „A hely, ahol az alvadt vér képződik.” (Cama Tito-Tito Tica 2003:20) Más forrás szerint „a Chiyara” fekete színt jelent aymarául (színszimbolikája az Andokban: misztikus, oltalmazó, szent). Az „aqe” – Chiyaraque írásmódban – pedig sziklát vagy sziklaszirtef jelöl: „fekete szikla, vagy kő” (Gilt Contreras 1955:110–119). Többször

¹ A következőkben a szigorlati dolgozatom rövidített változatát mutatom be.

² Köszönetet szeretnék mondani elsősorban Boglár Lajos tanár úrnak. Továbbá a kulturális antropológia tanszéknek, hogy anyagiakban támogatta a 2004-es kutatást. A terepmunkámat segítő peruiaknak és az andoki falvak közösségeinek. Külön köszönet A.Gergely Andrásnak, Javier Zeának, Roberto Quispe Palominónak és Szeljak Györgynek észrevételeiért.

találkoztam az „hombre negro”, azaz a „fekete ember” fordítással is. (Abraham Valencia perui antropológus megállapítása szerint a fekete szín mögött hatalmat vagy erőt érezhettek.)³

A Tocto név szintén az aymara nyelvből jön, „mennydörgést”, „kitörést” jelent. Állítólag egy helynévről, ami utánozza azt a hangzást, amelyet a villámlás és mennydörgés produkál.

A gyarmati korban a spanyol fennhatóságok állati, esztelen és erőszakos játéknak nevezték. (Remy 1991:8) Lokális meghatározásai napjainkban: háborús ünnep; rituális ütközet; vallási ünnep; véres ceremónia; vér ünnepe vagy vérengző karnevál.

A résztvevők a küzdelmet egyszerűen csak „játéknak” fogják fel, a szórakozás, kikapcsolódás egy fajtájának, és így is nevezik meg, vagy „szokásként” magyarázzák: „Ez egy szokás, minden évben megyünk, mint annak idején nagyapáink.” Vagy: „Nagyon jó játék volt”, „Jössz játszani?”, „Menjünk háborúzni!” A Chiarajét a helyiek „Chiaraje tupaý”-ként is emlegetik, ami „találkozást” jelent.

Canas tartomány Cusco megye magas zónájában található, együtt képezi a „magasan fekvő tartományokat” Espinarral, Chumbivilcasszal, Canchisszal és Acomayo tartomány egy részével.

Domborzatilag a tartomány igen változatos: fennsíkok, pampák, magaslatok és hegyek alkotják. A vizek hágókat alkotva futnak, amíg beletorkollanak az Apurimac vagy Pampamarca folyókba.

Kiterjedt füves területei kiválóan alkalmasak állattenyésztésre, ugyanakkor az Apurimac folyó jelenléte különböző ökoszisztémák kialakulásához és az azokon alapuló mezőgazdasági termelés jellegéhez is hozzájárult.

A rítusok helye, ideje

A Chiaraje (vagy Chiaraqhe, Chiyaraqe) egy körzetek közötti összecsapás. A Cusco megyéhez tartozó Canas tartományban Quehue és Checca körzete csap össze a szomszédos falvak támogatásával. Quehuét és közösségeit (Qollana Qhewi, Hamp'atura, Shullinkiani és Llalapara) Langui, Layo és ezeknek falvai, míg Checcát és az Apurimac folyótól jobbra található közösségeit (Ch'eqa Llaqta, Thuksa, Urqoqa, Intikancha, K'illawara, Sawsaya, Hanansaya és Qollana) El Descanso körzet segíti. Az összecsapásnál nincs mindenki egy pihenőhelyen, három vagy négy dombon állomásoznak. Ez az évenként ismétlődő harci rítus a helyiek szerint nemzeti szinten is elismert, míg a Mikayo egy kisebb, „bevezető” küzdelem, mondják.

A Chiaraje helyszíne 4500 és 4900 m tengerszint feletti magasságban az azonos nevű pampán (másnéven Yuraqkanchay pampa) fekszik, ami Canas négy körzetének (Quehue, Checca, Yanaoca és Langui) határai között terül el, a Chiaraje hegy fekete szikláinál, melyek a hófedte Gongonilla „védőisten” lábánál találhatók.

A helyiek véleménye szerint a legerősebb küzdelem a január 20-i Chiarajén történik, a rítusok (Chiaraje, Mikayo, Tocto) között ez a rítusok „királya”. Itt vesznek részt a legtöbben a harcban, és ekkor gyűlik össze a legszámottevőbb nézősereg is kíváncsiskodókból, turistákból, kereskedőkből, a résztvevők rokonaiból, barátaiból. Ennek oka, hogy a Quehue és Langui oldala közelíthetőbbek meg leginkább gépjárművel.

A Tocto rítuson Checca Apurimac folyótól balra eső közösségei Quehue egyes közösségeivel együtt⁴ immár egy oldalon harcolnak, egymást támogatva. Canas és Chumbivilcas tartományok között zajlik ez a küzdelem.⁵ Checcából Urqoqa, Chitibamba, Tandabamba, Shullunkiani, Consapata, Kuty Hanansaya, Tucsá Consa, Anansaya, míg Quehuéból Winchiri, Chaupibamba és Ccollanaquehue közössége képviselteti magát, és csap össze, Chumbivilcas oldalról Liwitaca, Pisqaqocha, Sayta, Ausata, Q'echapampa és Ch'amaka harcosaival.⁶

³ Erre példa a „Három királyok löversenye”, amelyet minden évben megtartanak Sicuani közelében. Ha a szerencsén király álarcá mögé bűjt lövés érkezik be először a célba, úgy tartják, abban az évben jó lesz a munka, lesz termés, és növekszik a tenyészet.

⁴ A többi körzetből gyalog igen távol esik a rítus helyszíne.

⁵ A kutatást csak Canas tartományra terjesztettem ki.

⁶ A résztvevők száma, megítélésem szerint, canasi oldalon körülbelül háromszáz fő lehetett 2004–2005-ben. A Chiarajén mindkét oldalon összesen öt-hatszáz ember gyűlt össze, míg a Mikayón maximum kétszázan voltak jelen.

Az összecsapás időpontjai:

december 8.: A Szeplőtlen Szűz napja (Mikayo, Tocto)

január 1.: Újév (Chiaraje, Tocto)

január 20.: Szent Sebestyén napja (Chiaraje, Tocto)

február: „Komák” napja (mindig csütörtökön), egy héttel a karnevál előtt (Chiaraje, Tocto)

február: „Szombati játék” egy nappal a karnevál előtt (Mikayo)

A Mikayo Nyugat-Yanaocában, Canas tartomány körzetében található közösségek között zajlik. Ez a legkisebb létszámú küzdelem, ami a hegy azonos nevű pampáján folyik, körülbelül 4000 m-rel a tengerszint fölött. Ez a bevezető küzdelmi rítus az évben. Az alsó rész közösségei: Pongoña, Katkani mint két fő résztvevő, és őket támogatja K'ayno, Ccotaña, Tungasuca, Ccollire, és Quechaquechából néhány fiatal. A felső részről Yanaoca közösségei: Hanccoyo, Chiqnayhua és a hozzá tartozó Puca Puca, Llallapara, Quellahuani, Jaquira Concából érkeznek.⁷ A „szombati játék” a fiatalok rítusa. Színhelye a pongoñai oldalhoz képest fentebb fekvő pampa, a „Wawanaque”. Attól különbözik a december 8-i Mikayótól, és a többi ritustól, hogy itt kevesebben ütköznek meg, pedig a résztvevői csak fiatal legények. A pihenőhelyen néhány gyerek és fiatal lányok kis csoportjai várakoznak a metsző hidegben. Ez már a karnevált beharangozó rítus.

Elemzésemben négy részre tagolom a rítusok menetét:

1. preparatív (előkészítő) fázis;
2. bevezető küzdelmi-fázis;
3. rekreációs (pihenő-felkészülő) fázis;
4. lezáró küzdelmi-fázis.

1. Az előkészületek már hetekkel előbb elkezdődnek a fegyverek elkészítésével. Az andoki parittyát (waraka) lámaszörből fonják. A 7-8 éves gyerekek is saját kezűleg készítik maguknak. A bandák tagjai élénk színű uniformisaikat tervezik és varrják, vagy varratják meg. A gyerekek elkészült parittyáikkal a szabadban gyakorolnak. Az apák átadják tapasztalataikat, hogy minél egyenesebben és erősebben tudjanak hajítani. A legtöbbben már egész kicsi koruktól elsajátítják a parittya forgatását az állatok terelésénél. A falusi iskolák tanóráin is szó esik a rítusról. Quehuében például az ellenfelektől eltulajdonított dolgokat („trófeákat”) berakják az iskola épületébe. A gyerekek az udvaron is edzhetnek. A küzdelem napja előtt csak finomítják tudásukat, hogy minél pontosabban találják el a célpontot. A csata hátsó soraiban vesznek részt. Régen, mikor kisfiú volt, mesélte egy pongoñai tanító, az osztályban másnap mindig kibeszélték az eseményeket. Egy másik, mesztie tanító szerint a rítus erősíti a kulturális identitást, amiből a gyerekek is sokat tanulhatnak: „... szokás, táncok, viselet, hitvilág, ezeket mind ötvözi a csata. Nem arról van szó, hogy összecsapunk, mint a hülyék és ennyi. Ez nem csupán vadság, ez egy természetes ösztöne az embernek. Nem vagyunk vadak, se az indiánok, hanem egy szervezett közösség részei...”

A küzdelem napjának hajnalán egyes házaknál birkát nyúznak, és megfőzik a húsát, de készül hideg elemőzsia is. Száritott burgonyát,⁸ friss házi sajtot, áztatott kukoricaszemeket, lóbabot, főtt húst, főtt krumplit válogatnak össze, majd az asszonyok a hátukon hordott textiljeikben felviszik a „pihenőállomásra”. A szomjoltók, az erjesztett kukoricásör (chicha), ánizslikőr, sör, a rítus napján akár a helyszínen is kaphatók. Ha valaki esetleg parittyá nélkül menne, és mégis úgy dönt, hogy részt kíván venni a harcban, semmi gond, ma már az is helyben, 2 (Chiarajén turistáknak 5) solért beszerezhető.⁹ A felhízlalt lovakat felpatkolják, a

⁷ Az inka birodalomban a városokat két részre osztották – egyeseket a király (felső rész), másokat a királyné (alsó rész) emlékére –, hogy ezek egymásnak egyenlő testvérei legyenek, egymást kiegészítsék. Ehhez hasonlóan ugyanez a felosztás volt, kerületek vagy származás szerint: Hanan Ayllu és Humin Ayllu magas és alacsony származást, Hanan Suyu és Hurin Suyu felső és alsó kerületet jelentett. Innen ered az alacsonyan és magasan fekvő közösségek közötti összecsapás (Garcilaso de la Vega 1964:41). Más források utalnak a határos falvak földdel kapcsolatos nézeteltéréseire is.

⁸ A krumplit a szabad levegőn többször megfagyasztták, majd patákba teszik három hétre, végül kitapossák belőlük a nedvességet, és a napon szárítják egy héttig.

⁹ 1 nuevo sol körülbelül 70 Ft volt 2005-ben.

legdiszesebb nyergeket és löszerszámokat teszik fel erre az alkalomra. A legtöbb kecsua harcos tradicionális viseletbe bújik, melynek alapanyaga birka vagy alpaka gyapjú. Tipikus a poncho, a kecsua kabát. Régen pirosat viseltek (a piros szín szenvedélyt és erőt jelent az Andokban). Fejükre az andoki fülessapkát és annak tetejébe a tipikus canasi keményített fejedőt teszik. Lábukra autógumiból készült szandálokat húznak. A legszebb ruhájukat veszik fel, főleg a még egyedülálló lányok és fiúk. A meszticek leginkább cowboykalapban, bőrkabátban, farmerben érkeznek. Jellegzetes öltözet még a futballcipő és mez; a bányászsisak, vagy a modern és népviseleti darabok együttes viselete, keveredése.¹⁰ A rítuson jellegzetes a harsány színű mez, vagy a fehér gyapjúkabátok motívumai. A felekre jellemző egységes élénk színek (leggyakoribb a sárga, ami szerencsét szimbolizál) viselete a csoportok megkülönböztetésére is szolgál. Így messziről is lehet látni, ha bajba kerül egy csapattag.¹¹

A kecsua indiánok előkészületének fontos része a „pago a la tierra”, vagyis a Földanyának szánt áldozat, valamint a fohász a hegyek szellemeihez. A rituális fizetség (pago) egy kien-gesztelő rituális cselekedet, kéri az isteneket, segítsék őket a küzdelemben, és hátráltassák az ellenséget. A mágikus-szimbolikus elemek (például kukoricacsövek, fehér vatta, lámamagzat, kukoricaszemek, kokalevelek) pénz, erőt és energiát jelentenek; a kukoricák hegyeket, a vatta a felhőket, a vörösboreppekkel meghintett papír pedig az esőt szimbolizálja. A gondosan összeállított áldozati csomagot végül elégetik, ami így egyesül a Földanyával.¹² Hasonló termékenységi célokat szolgál a rituális csomag égetésénél egy áldozati láma (olykor birka) kifolyó vére és kitépett dobogó szíve. Biztosítják a Földanyát emlékeztetükről, megtesznek mindent, nehogy a hegyek szellemeivel (az Apukkal) együtt magukra haragítsák. Elég egyszer elmulasztani az imádságokat, vagy szomjazni hagyni Pachamamát, a következmények törvényszerűek: a termést tönkretetheti a jégeső, éhínség lesz, vagy állatok pusztulnak el. Az inka leszármazottak, a földműves és állattartó kecsua nyelvű indiánok számára a földdel való kapcsolat a prehispán idők óta szent. A föld adhat is, de el is vehet. A rituálék a reciprocitást követve a tiszteletet és megbecsülést fejezik ki. Így igyekeznek az ember és a természet között harmóniát biztosítani, és ezek a cselekedetek ápolják a földdel az intim és kölcsönösségen alapuló kapcsolatot. Rituálisan egyszerre három kokalevelet több irányba megfújva halk fohászt mormolnak a megnevezett szent hegyek felé, így teremtenek közvetlen kontaktust a természetfeletti hatalmakkal. Belépve a szakrális dimenzióba a hegyek szellemei meghallgatják őket. Frazer szerint „annak érdekében, hogy a folyamatok sikerrel végződjenek, nem elég a tabukat betartani, illetve meghatározott rítusokat elvégezni, a vallásos embernek könyörögni kell a jóindulatért” (idézi Boglár, 1995:53).

Egy Yanaocában dolgozó fiatal kecsua fiú csapattársaival szokott készíteni rituális csomagot a Mikayóra. A rítus napja előtti éjjelen viszik fel a pampa közelébe, és égetik el a megfelelő helyen. „Szárított tehéntrágyát viszünk haza, elégetjük, és a hamu közepébe kukoricát, kokát, láma faggyút, áizsmagokat és egyebeket teszünk. Ezt egyébként hagyományosan egy kecsua vallási specialista (paku) végzi. Engem a nagyszüleim tanítottak. A házban állítjuk össze a csomagot, és miután elkészítettük, felvisszük a hegyre.”

A vallás az Andokban szinkretista, azaz a keresztény és inka vallás elemeivel kevert. Az indiánok úgy vélik, a küzdelmi rítusok egyben alkalmat is adnak arra, hogy a keresztény szentek vagy az andoki istenek megbüntessék őket, ha vétkesek. Ítélnének felettük: életben hagyják őket, vagy meg kell halniuk. Többségük titkos szerencsehozó amulettet hord, tarisznyájuk kokát, róka farkat, kis piros bogyóterméseket rejtene, vagy egy apró madarat, mely életben rendkívül gyorsan repkedett. Mágikus funkciójuk, hogy ezek a tulajdonságok

¹⁰ A folyamatos globalizációs jelenségek az Andok legutolsó kis falujában is megfigyelhetők. A legtöbb kecsua fiatal „meszticizálódik”, városi ruhában jár, és aki megteheti, már DVD lejátszót is beszerz. A *Trója* című filmet például Pongoñában láttam, miközben a konyhában vályogtüzhelyen készült hozzá a patogatott kukorica.

¹¹ A népviselet és a hímzett harci szimbólumok mintáinak esztétikai elemzése egy külön tanulmányt érdemelne, így itt most nem térek ki rá.

¹² A rituális csomag összetevőit beszerezhetők a piacokon. Egy „alap” csomag édességet, kenőfittit, figurákat tartalmaz. Külön kapható hozzá a szárított láma embrió, preparált kolibri, misebor stb.

átszálljanak rájuk is, például, mint a madár repte, ők is villámgyorsan kitérhessenek a repülő kövek elől. Akad olyan is, aki Bibliát visz magával. Egyes adatközlők szerint azonban számukra semmi ilyesmi nem szükséges, persze az is lehetséges, hogy csak engem nem akartak beavatni. Nem mindenki érzi kötelességének, hogy a rítus napjának hajnalán vagy az előző estén áldozzon a Földanyának. A Chiarajén a quehueiek egyáltalán nem teszik ezt, se közösségi, se egyéni szinten. Egy andoki gyógyító és szertartásvezető elmondása szerint Quehuében úgy gondolják, hogy mivel önkéntes alapon vesz részt mindenki a küzdelemben, nem akarják mágiával befolyásolni az eseményeket, és az ellenséget sem akarják megátkozni. Ellenben, mondja, „a checcaiak boszorkányok”, azt is mondják rájuk: „checca llaqta”. A checcaiak mágiát is felhasználnak, hogy biztosítsák a sikeres aratást, például az ellenfelet szimbolizáló varangyok csontjait törik. A közösség érdekében áldoznak és fohászkodnak az ellenfél bukásáért: „Imádkozni kell az Apukhoz, hogy megkössék az ellenfelet, hogy a természet is ellenük forduljon, hiszen mi egyik vagyunk a természettel, és segít minket esővel, széllel.” A checcaiak vallásosabbak, valószínűleg azért, mert falvaikat, járosaikat több indián lakja, mint mesztic.¹³ A különbséget magam is jól megfigyelhettem a Chiaraje alkalmával, hiszen 2004 és 2005-ben mindkét oldalon jelen voltam, és falvaikban is laktam egy ideig. Az év más fontos eseményei kapcsán, például ilyen egy új ház építése, karnevál, augusztus – a vetési időszak kezdete, amikor „megnyitják a földet” – vagy újév alkalmából, a quehueiek is égetnek rituális csomagot. Ezek minden közösség által általánosan elfogadott ünnepek, amikor az egészséget, terménytért, állataikért és egyéb javaikért kérik az istenek segítségét.

A közösségek férfitagjai magukhoz veszik reggel fegyvereiket, és ki gyalogosan, ki lóháton elindul a pampára. Kis csoportok verődnek össze az út során, kibeszélik, megvitatják a tavalyi küzdelmet, latolgatnak, vajon ki az esélyesebb, mennyien jönnek el. Mondják, a férfit a háznál nem jó visszatartani. Ha az asszony könyörög, hogy férje ne menjen el a harcba, az rossz előjelnek számít, akkor szinte bizonyos, hogy balszerencse fogja érni.¹⁴

Néhányan hangszereket is vesznek a kézbe: gitárt, charangót (húros, mandolinszerű hangszer) vagy az inka eredetű pinquyllu nevű furulyát. Fent az „asszonyok dombján”¹⁵ lepakolnak. A férfiak köröket alkotva beszélgetnek, egyesek átöltöznek, majd elkezdnek inni, dohányt szívni. A Toctón fél méter magas körakású falakat látni, melyek szélfogóként épültek, ide húzódnak a nők az élelemmel. A Chiaraje rítus mindkét térfelének dombján egy rádió és tv-antenna magasodik. Ezeknek felállítása ellen persze voltak lázadások a területen, mivel ez maga a szent hegy meggyalázása. A rítusok színhelye és környezete is szent: a hegyek, a csúcsokhoz vezető utak, a lejtők és a „pihenőhelyek”, ahol táncolnak is.

A Mikayo síkján, egymástól úgy 100-150 méterre két pihenőhely is van. A hegyre felérkezve Katkani közösségének résztvevői jobb oldalt (kisebb területen), a pongoñaiak pedig bal oldalt gyülekeznek. A rítusok alkalmával régi ismerősök találkoznak újra, mintha csak egy barátságos délutáni piknikre készülnek. Én kezdetben mindig csak megfigyeltem, és a diktafont egy időre a táskámba rejtve beszélgettem az emberekkel, tudakolózva a rítus felől. „Ebben a játékban normális, ha megölnek, és nincs következménye.” Vagy: „Itt még az elnököt sem tisztelnék.” – derült ki többek között.

„Mi Tupac Amaru vérei vagyunk”

Bármelyik rítusról legyen is szó, a hangulat délelőtt 11 tájban kezd el fokozódni (2005-ben a Toctón „késett” a küzdelem, délután kettő körül kezdték el), feszültséggel telik meg a levegő. „¡Vamos a la guerra!” (Menjünk háborúzni!) felkiáltásokkal ösztönzik egymást a harcba menetelre. A kölcsönös szidalmazások üvöltésével kezdetét veszi az első félidő.

¹³ Itt találhatók a legrégebbi települések. Ide tartozott Quehue, Langui, és Layo is, majd 1917-ben váltak külön községekké.

¹⁴ Olyan, mintha ezt azért találták volna ki, hogy az asszonyok ne tartsák vissza férjeiket, mert hiába mondhatná utána: „én megmondtam, hogy ne menj”, a férfi erre rávághatná: „te meg tudod, hogy ilyenkor jobb, ha nem mondasz semmit”.

¹⁵ Én neveztem el így, mivel a rítus alatt az asszonyok általában nem hagyják el ezt a magaslatot, itt várják vissza szeretteiket.

2. Az első félidő neve kecsuaül: „Wayna akulli” (ami az első kokalevelek rágását jelenti). A lovasság megy be elsőnek, és verbális provokációval ösztönzik, hergelik a másik felet a küzdelemre: „A picsába, gyere, ha férfi vagy!” Ez eltart egy ideig, aztán egyszer csak elindul a menet. A felek között marad egy fix, úgy 30 méteres lövéstávolság, majd felhangzanak a kövek puskaropogásra emlékeztető tompa puffanásai.

Eközben a dombtetőn (leginkább a quehuet oldalon) folyik tovább a „piacozás”. Mások élénk figyelemmel követik a harc alakulását: vajon dominál-e valamelyik fél a másik területén? Az asszonyok és a hajadon lányok, a domboldalon ülve vagy állva aggódnak hozzátartozóikért. Olyan az egész, mint egy aréna, van minden: nézők, küzdőtér, mérkőzés.

A nők nem mehetnek közel, mert a hiedelem szerint balszerencsét hoznak, és a sereget csak hátráltatnák. Nagyon fordulatos a küzdelem, nem lehet mindig kiszámítani, hogy melyik fél és milyen gyorsasággal tör előre a másik térfelén. Persze fentről is lehet követni a közeledő „mozgó pontokat”. Ilyenkor az asszonyok már elkezdhetnek futni, előfordul, hogy még portékáikat is odahagyják, ha nem tudják időben összekészíteni. Kérdeztem tőlük, mit csinálnak, ha mégis utoléri őket az ellenség. „Köveket dobálunk” – válaszoltak.

Az agresszió fokozódásában közrejátszik a folyamatos alkoholfogyasztás is, ami segít, hogy feloldódjanak a harcosok gátlásai. Így lehetséges, hogy erőszakot tudnak gyakorolni – legfőképpen a közelharcra értendő – azokon, akikkel egyébként békés faluközösségi szomszédságban élnek. Az évnek csak az említett napjain uralkodik háborús légkör a felek között. Többször felhozták a beszélgetések során, hogy tulajdonképpen ezeken a napokon adják ki magukból, vezetik le az egész évben felgyülemlett feszültségüket. Megkérdeztem harcosokat, mit éreznek abban a pillanatban, amikor bemennek a csatába? „Egyszerűen csak érzed, hogy forr a véred.” „Ebben a pillanatban nem érzel félelmet, csak keserűséget.” „Amikor itt vagy a helyen, és átjár, hogy ehhez a közösséghez tartozol, csak azt érzed, hogy valami lök belülről, és azt mondja: menj be, menj!...” Egy díszes népviseletbe öltözött indiánfiú szerint, ilyenkor érzik igazán, hogy ők a forradalmár Tupac Amaru vérei, örökösei. Meg kell védeniük a földet, le kell győzniük az ellenséget.

A félidő végén közös egyetértésben visszavonul mindkét fél, hogy egy kicsit lazítsanak, egyenek, igyanak, hogy újult energiákkal vág hassanak a küzdelem végső fázisába. A Chiarajén és a Mikayón is úgy délután egy-kettő körül térnek vissza, kimerülve, ki-ki a maga dombjának tetejére.

3. A rituális találkozás alatt a nők – férfiakkal együtt is – körtáncokat táncolnak, és közben az inkafurulya szent dallamaira bátorító dalokat énekelnek kecsua nyelven. Ezek a rítusok saját dalai. Kétszer hallhattam-láhattam ilyet, mindkettőt a dombtetőn, a „félidők” közötti szünetekben. Kézen fogva, egyszerű lépésekben keringenek, a férfiak szökellnek is, ami az örömet szimbolizálja. A dalszövegek ösztönző hatásúak, funkciójuk a harcosok bátorítása és óvatosságra intése.

Ezek a dalok akkor hallhatóak, amikor az egyik csapat szorult helyzetbe kerül. 2005-ben tanúja voltam a Toctón, hogy fiatal lányok mentek fel az ellenség térfeléig, ahol éppen a harcosaik tartózkodtak. Később megtudtam, hogy ott a bérceken segítették őket táncal, énekekkel. Ez a hagyomány egyre kevésbé élő, ma már a fiatal lányok nem szívesen táncolnak. „Modernizálódás van” – fűzik hozzá adatközlőim. „Régebben mindig volt tánc, de azok az asszonyok már öregek.” A Chiarajén még a „turizmus kedvéért” sem kezdenek bele ilyesmibe. 2005-ben már egyik rítuson sem láttam körtáncot. Mikor rákérdeztem, mondták, hogy lesz, várjak kicsit. Mégis elmaradt. Egy évvel ezelőtt a Chiarajén a hagyományörzőbb checcai oldalon szemtanúja lehettem egy ilyen táncnak, míg a quehuet oldalon nem táncoltak – tudtam meg másoktól. A fiatal fiúk viszont lelkesen énekeltek charangóval (eredetileg teknőcpáncélból készült húros hangszer), mandolinnal kísért karneváli dalokat. Az idősebb kecsua indiánok pedig fújták a pinquyllut, a hosszú inkafurulyát, mely a férfiaságot szimbolizálja. Melankolikus zenéje mindhárom rítuson felhangzik, hiszen ez a küzdelmek ősi canasi hangszere.

Ismét a pihenőhelyen vagyunk, a színes, kiterített ponchókat beteríti a hideg élelem. Közös textilt is kiterítenek (ami lehet műanyaglepel is), körülötte nagy körben állnak a férfiak. Leguggolnak, szedegetnek, vagy ülve, féloldadra dőlve, helyezkednek el kisebb csoportokban.

A 2004-es Mikayón Pongoña önkormányzata elemőzsiával kedveskedett a vendég checcaiak kis csapatának.¹⁶ A Chiarajén cserébe a Pongoñaiak is részt vesznek, mint ahogy tették 2004-ben is, amikor körülbelül ötvenen mentek erősíteni a checcai oldalt.¹⁷

A Chiaraje körülbelül tíz éve a már említett kiépített utak miatt a kereskedők számára is könnyebben és gyorsabban megközelíthető. Ez változásokat hozott. „Azelőtt lovon vagy számárháton mentek fel, és csak az otthon elkészített hideg élelem és nádpálinka volt fönt, most meg már mindent meg lehet venni” – mondta egy idős asszony.

Itt található meg a legnagyobb fogyasztói kínálat: a lábasok, népművészeti termékek mellett kondérokban főzik a különböző meleg ételeket, helyben sütik a pisztrángot, és árulják a habfagyikat. Azért nem mindenki ebből lakik jól, sokan az otthonról hozott elemőzsiát eszik. Checca önkormányzata a polgármesterrel együtt érkezett. Étellel és itallal járultak hozzá emberek lelkesítéséhez. A kis csoportok elkülönülése baráti vagy rokoni alapon történik. Engem is kínáltak, leülhettem közéjük. Cserébe kokalevelekkel és cigarettával kínáltam őket. Ezt szívesen fogadják. Mások kérték, hívjam meg őket üdítőre, vagy sörre. A checcaiak oldalán lényegesen kevesebb árus van, de itt is lehet kapni meleg ételt, szénsavas üdítőket, kokát, cigarettát, likőröket. A Mikayón csak sört, cigarettát, kenyeret és üdítőt árultak, ezeket úgy 2-3 asszony cipelte fel a kisboltjából. A Toctón 4-5 árus kínálta ugyanezt.

Miközben folyik az evés-ivás, kokarágás, események kommentálása, egy-két orvos a sebesülteket ápolja. Sokan összesereglenek körülöttük, mint látványosságot kísérik figyelemmel a procedúrát. Délután kettő és fél három között a feltöltődött harcosok folyamatosan beáramlanak a küzdőterre, és megkezdik az utolsó félidőt.

4. A mérkőzésnek ez a fele, a „machu akulli” (ami a rágás közben kidudorodó kokára utal), intenzívebb erőbedobással zajlik, mert ezekben az órákban kell, hogy eldőljön, kié lesz a végső győzelem, kinek lesz termékeny éve. A küzdelem döntetlennel is végződhet. Ez azt jelenti, hogy egyenlő arányban hatoltak be a másik területére, kölcsönösen meghátrálta az ellenfelet. Így történt 2005-ben a Toctón és a Chiarajén is.

Újból lendülnek a parittyák, felharsannak a kihívó felkiáltások, fellobban a harci tűz. Lovak nyargalnak, és embercsapatok vonulnak némán sorsuk felé. Az idősebb kecsua indiánok pásztázzák az eget, ők még hiszik, hogy a felhők jelzik melyik fél fog győzedelmeskedni. Úgy tartják, az az oldal nyer, amelyik felett több felhőt látni. Ezek a felhők persze vándorolhatnak is... Halottak az utóbbi időben már nem nagyon vannak – több beszélgetésben is elhangzott, hogy a rítus egyre finomodik, a fiatalok megfontoltabbak, jobban vigyáznak. „A foglyokat sem ölik meg, mint régen, hanem meggyógyítják, és jól tartják” – fejtette ki valaki. Mások szerint a küzdelem inkább durvább. 2004–2005-ben nekem két halotról van tudomásom. Elmondások alapján az előző évtizedekben egy alkalommal több haláleset is történt a helyszíneken. Hangsúlyozom, hogy a helyszíneken, mert számos esetben előfordult már, hogy otthonukban vagy kórházban haltak meg a sebesültek, leginkább fejsérüléstől. Ugyanis sokan nem mennek el a helyi (egyébként korszerűen felszerelt) orvosi rendelőkbe, megpróbálják saját kezűleg orvosolni a problémát, és ágnak esnek. Gyakran, mikor végül elszállítják őket a városi kórházba, már menthetetlenek, vagy amputáció szükséges.

A rítuson a halott vagy sebesült kifolyt vére mintegy „vetőmagként” szolgál, a termékenység szimbóluma. „Ha győztetek, és halott is van, még elögedettebben távoztok” – mondta az egyik falubeli. A test meghal, az áldozatok lelke azonban az indiánok számára eleven marad, ott, ahol elesett a harcos, később is hangokat lehet hallani. A testet elviszik eltemetni, a lélek

¹⁶ Ez lehet a kölcsönösség (mínka) miatt is, aminek a lényege: „Segítek dolgozni a földeden, viszonzásképp ellátsz a napi betevővel.”

¹⁷ Már az ősi inka földközösségek (alljuk) kölcsönösségi rendszerének is része volt az „ayni”: „Ma én megyek dolgozni a te földedre, és ha nekem kell holnap segítség, te jössz.”

viszont a harc mezején lakik majd. Egy idő után aztán érte jönnek: „Csoportokban jövünk, oda, ahol meghalt, itt iszogatunk, majd felkelünk, és elvisszük, így a lélek elégedett lesz.”

A csapatok hőiesen küzdenek, a harc sötétedésig tart. 2005-ben a Toctón, mivel később kezdtek a csatát, már nem jutott idő a második támadásra. (Pár harcostól aztán megtudtam Chitibamba közösség orvosi rendelőjében, hogy a sötétség ellenére néhányan folytatták a küzdelmet.) Késő délutánra az idő már sokkal hidegebb ebben a magasságban, jégeső zuhog (a Chiarajén még havazás is volt), az ég beborul. A rítusok vége felé megszokott a villámlás, a mennydörgés, a kemény és „fájdalmas” jégeső. (Emiatt több rítus vége előtt kénytelenek voltunk társaimmal útra kelni.) Csodálattal töltött el, ahogy az asszonyok, fiatal lányok és gyerekek mind fönnyel maradtak a hatalmas villámokat szóró ég alatt. A természet erejére fittyet hányva izgultak tovább szeretteikért. A 2004-es Mikayón egy másik kép is belém égett: a távolból visszatekintve megfigyelhettük, hogyan rohanják le Pongoña és Katkani csapatai az ellenfelet, akik jóval többen voltak, és már-már biztosnak tűnt a győzelmük. Hihetetlen lendületet vett az alsó rész, és felülkerekedett nem kis meglepetésünkre. Később azzal magyarázták győzelmüket, hogy a másik térfélen sokan voltak, ezért azok nem tudtak annyira mozogni, elugrálni a kövek elől, mint ők, akik kevesebb embert számláltak. A csatában akkor győzedelmeskedik a másik fél, ha a konszenzus alapján kijelölt határvonalat átlépi: például a Mikayón, ha Pongoñát egészen a patakig szorítják vissza, vagy az a Mikayo csúcsáig üldözi a másik felet. Küzdenek, védekeznek. Nem akarják, hogy az ellenség betegye földjükre a lábát. A csapatoknak irányítóik vannak. „Apámról sok szép emléke van az embereknek, főnöknek vagy vezérnek nevezték” – mesélte büszkén egy quehucui résztvevő, aki minden évben elmegy küzdeni kislfiával. Úgy érzi, meg kell felelnie, ezzel tartozik az apjának. A legbátrabbak vivják ki maguknak ezt a szerepet. Mivel a főnökök már több alkalommal bizonyítottak, az emberek hallgatnak rájuk. „Ha főnök vagy, mindenki veled akar villogni, még itálra is meghívják.” Ő szervezi a taktikai lépéseket is, mint amikor például a Chiarajén 2005-ben a checcaiak a futásban ketté szakadtak, legfelül megkerülték az antennát, és úgy támadtak. Az ott ülő nézőknek szaladniuk kellett, a limai tévések a kamerájukat is majdnem eldobták. Egy másik csel volt, amikor a Toctón a chumbivilcasiak meghátrálást színleltek, visszahúzódva a domb mögé, majd egy hirtelen akcióval támadásba lendültek. Fontos a résztvevők szerint, hogy csapatban menjen be mindenki, mert így kölcsönösen tudnak vigyázni egymásra, ha valaki megsebesül, a csapattagok ki tudják menteni a közelgő ellenség elől. Régen a fiatalok meghallgatták az öregeket, hogy hogyan volt azelőtt, milyen stratégiai lépések voltak, mire emlékeznek. Megkérdeztem egy nyolcvan év feletti bácsitól, mit tart fontosnak, mit üzenne a fiataloknak a küzdelemre. „Vigyázzanak magukra, együtt kell maradniuk, mert amikor külön mennek, könnyebben kapják el és ölik meg őket.” Ez a bácsi fél lábát elvesztette pár évvel ezelőtt, annak következményeként, hogy egy korábbi csatában eltalálta egy kő. Később trambóizsa lett, és amputálni kellett a lábát. Még most is szívesen menne küzdeni. Azt mondta, az ő hibája volt. Könnyes szemmel mutatta a zsebrádiót: pont a rítus zenéje szólt. Hallgattuk.

A csatába nem megy be mindenki rögtön, utánpótlásként maradnak hátra férfiak, hogy a küzdelem második felében vagy szorult helyzetekben friss erővel, lendülettel erősítsék a csapatot. Ez történt 2005-ben a Chiarajén a „Fekete Sasok” fiatal bandájával, vagy a január elseji Toctón, amikor az első félidőben a chumbivilcasiakat verte vissza meglepetésszerű támadással a tandabambai lovascsapat. Általában többen jönnek ki közben sérüléssel, vérző felszakadt szájjal, halántékkal stb.

A lovagnál is cseleznek, amikor azt a látszatot akarják kelteni, hogy több lovasuk van, mint valójában. Ilyenkor még külön 3-4 lovat visznek be magukkal, hogy az ellenséget megtévezzék, és távolról többnek tűnjenek. Nagyobb a gyalogos haderő, mivel a harcban való lovaglás nem egyszerű. Sok gyakorlást igényel, és nagyon biztosnak kell lenni a lóháton, mert könnyebben áldozatul eshetnek. A lónak elég csak egyszer eldőlnie a harcban, az ellenség máris ott terem, és jobb esetben „csak” foglyul ejtik a leesett lovaszt.

Amit a harcban lenéznek, az a gyávaság, a megfutamodás. Taktikailag sem ajánlott: az ellenség így jobban eltalálhat. Sokaknak nem tetszik, ha más falvak is csatlakoznak: például a tungasucaiak gyávanak tartják, csak ártnak a többiek jó hírének. Mindig meghátrálnak. Az oroccoaiak viszont igazán bátrak. A félelem, kétség csak árthat, betegséget okoz, ellophatja a lelket – tartják a kecsua indiánok.

2005-ben El Descanso rádióstúdiójában listákra lettem figyelmes, melyekre a Chiaraje rítuson részt venni kívánó férfiak és az őket kísérő nők iratkozhattak fel 2 sol fizetség ellenében. Később a rádióműsorban óránként beolvasták a neveiket. Pár éve működik ez a szolgáltatás, sokan jelentkeznek. Ez nemcsak a személyes presztízs erősítése, a bátorsággal való felvágás, hanem üzenet az ellenfélnek is: mi mind ott leszünk, és nem is kevesen! Akik nem iratkoznak föl, mind ugyanúgy vélekednek: „Megyünk küzdeni, de azt gondoljuk, hogy jobb csak szerényen, nem akarunk ezzel nagyra lenni. A legtöbbször pont azok nem jönnek el vagy hátrálnak meg végül, akiknek a rádióban elhangzott a neve. Ezért jobb csak szerényen.” Úgy gondolom, ez a „lajstrommódszer” is motiváló: elmegyek küzdeni, akár egy hős, a nevemet mindenki hallhatja a rádióból. Így köztudomású lesz, hogy ott leszek, még ha később nem is látnak...

A Chiaraje végén, egy fiatal harcosra figyeltem fel, aki egy távolodó autó platóján ülve szinte sírva kesereggett ellopott lova miatt. Ez a ló az ellenség trófeája lett. A hadizsákmányra nagyon büszkéek. Úgy tudom, hogy a lovat duplaáron visszavásárolhatják később az ellenségtől, de a ponchókat, fegyvereket régi gazdáik már nem látják viszont.

Sötétedik. Öt és hat óra között mozog az idő, amikor a csaták végét érnek. A harcosok az ellenféllel közös egyetértésben visszatérnek az „asszonyok dombjára”, onnan pedig elindulnak haza. Másik lehetőség, hogy meneküléssel záródik a küzdelem, így történt például a 2004-es Chiarajén, a checcaiak oldalán. Nem ritka, hogy a rítus után a férfiak folytatják egymás között az iszogatót a tanyákon és a falvakban. A Mikayó után például checcai zenészeket vártak Pongoñába.

A nők szerepe

Megfigyeléseim a szakirodalom és az interjúk alapján is a következők:

A nők kísérik hozzátartozóikat a küzdelemben. Ők viszik és állítják össze a napközben fogyasztásra kerülő hideg élelmet. Segítenek köveket gyűjteni férjeiknek. Énekel és táncol buzdítják, lelkesítik a harcosokat és izgulnak értük a pihenőhelyen. Rituálisan is közbenjárhatnak a boldogulásukért. Egyszer a quehuei oldalon sikerült megfigyelnem, ahogy egy indián néni, kecsua szavak egyre hevesebb mormolása közben bal kezével mutató és hüvelykujját összeérintve gyors köröket írt le a levegőben, és ehhez köpködött is időnként az ellenség felé. Az egyetlen, amit tisztán kivettem a szavaiból, az a „vissza, vissza” folyamatos ismétlése volt. Ez természetesen az előrenyomuló ellenfélnek szólt, akárcsak a mormolt kecsua szitkok. (Ilyen rituálé a vizelet hintése is.)

A Tocto küzdelmi helyszínén a nők balszerencsét jelentenek. Ellenben a Mikayón még a harcba is be szabad lépniük. Saját szememmel is láthattam 2004 december 8-án, ahogy három fiatal lány a kritikus pillanatokban elindult parittyáival. A férfiakat nem zavarja a nők részvétele „csak meg akarnak minket védeni”, mondják. Idősebb asszony, akinek már gyereke van, nem megy be a küzdőtérre. A férfiak szerint a még fiatal lányok azt is meg akarják mutatni, vannak olyan bátrak, mint a férfiak. (Akár Micaela Bastidas, a lázadó José Gabriel Tupac Amaru felesége 1780-ban.) Ezzel az aktussal a lányok fel akarják hívni magukra a figyelmet. Ha szerelmesük bent harcol, ő érte is küzdenek. 17–24 éves lányokról van szó. Fiatalabbakkal is beszélgettem, azt mondták, félnének bemenni. Mind tudják, hogyha elfogják őket, akkor erőszaknak is ki lehetnek téve. A lányok kis csoportokban ülnek egymás mellett leginkább a pihenőhely harctérhez közelebb eső felén. A Mikayón ismerős pongoñai fiatal lányok szorosan összebújva, egymás közt susmogva ültek. A faluból már ismertek, de amikor próbáltam beszélgetni velük, csak szégyenlősen mosolyogtak. Egyszer csak az egyikük odaszólt, nézzem, azt a lovast, aki balról közelít, a fiáért jön, akinek az első félidőben megsérült a lába. Látszott, semmi sem

kerülheti el a figyelmüket. Nem akartak részt venni az ütközetben, de esemény volt számukra ez a nap, csupa szem és fül voltak, és mindent kibeszéltek.

A rítus utóélete

Ha haláleset van, a halottat vagy a helyszínen temetik el, vagy elviszik, és a falu temetőjében helyezik nyugalomba. Egy checcai kecsua indián így mondta: „... temetés közben énekelünk, táncolunk, mert a lélek eltávozik a hegyek szellemeivel. Nekünk nem léteznek a templomok. Morayát (szárított burgonya), és húst visz egy andoki gyógyító a hegyhez, és otthagyja a halottnak úgy, mint a sárból készült kis lámafigurákat...”¹⁸ A halottakat így készítik fel a túlvilági életre. Az inkák úgy hitték, hogy a túlvilági élet az evilági folytatása, és ugyanaz az univerzális rend uralkodik benne.

Ha az ellenség elkap valakit a másik csoportból, a következő történhet: ruhadarabjait elkobozzák, és ütőfegyverekkel agyonverik. Ha részeg, erre nagyobb esélye van, hiszen nem képes menteni magát, meggyőzni az ellenfelet, hogy ne öljék meg. Mentőőv lehet az is, ha a jelenlévők közül valakinek barátja, ismerőse, aki ilyenkor védelmébe veheti, kimentve a fémvégű ütőfegyver (wichi-wichi) csapásai elől.

Az áldozatot ilyenkor rúgásokkal, ütésekkel jól helybenhagyják, de nem ölik meg, hanem fogolyként elhurcolják magukkal, mint egy trófeát. A faluban meztelenre vetkőztetik. Úgy alázzák meg, hogy női ruhát adnak rá, így kell táncolnia a főtéren. Megölni nem lehet, mindenki tudja, hogy ez már nem a rítus helyszíne, ez már „játékon kívüli” terület, a hatóság közbeavatkozhat. (A rituális küzdelmekbe egyébként a hivatalos állami szervek nem szólnak bele, rendőri felügyelet sincs.) Megesik, hogy a foglyokat dolgoztatják: kis kunyhóban tartják őket fogva a földéken, napközben pedig ásniuk, kapálniuk kell. A fogoly kénytelen együttműködni, ha nem akarja, hogy megverjék. Enni-inni adnak neki. Isznak a helyiek is, ráadásul mind a fogoly kontójára. Családja pár nap múlva eljön kiváltani, és fizetniük kell mindent, amit a fogva tartók fogyasztottak. Ez a zálog, amivel kiválthatják hozzátartozójukat.¹⁹

A harcban használt fegyverek

A fegyverek típusai:

- parittyá (waraka): lámaszörből, vastag középrészén nyílással; muníció: kövek, amiket az úton találnak;
- liwi: hajítófegyver, háromágú kötél, végükön lámabőrrel borított kőgolyókkal;
- wichi-wichi – ütőfegyver, a kötél végére feltekert bicikliláncot vagy anyacsavart helyeznek;
- pinkuyllu: fából vagy szaruból készült részeit lámaidegekkel kötik össze; hosszú, kemény, masszív, így ütésre is szolgálhat;
- korbács: hosszú és vastag fonott bőrből;
- egyéb: kés, pisztoly. Ezek tiltott fegyverek. Tabuk a küzdelemben. Ennek ellenére előfordul, hogy egyesek használják őket.

A parittyá ősi, az inkák fő fegyvere volt. Attól függ, milyen erővel vetik, de akár 200 métert is repülhet az öklömnyi kő. A wichi-wichit közelharcnál használják. Már egy ütésre bezúzza a koponyát. A liwivel a lovak lábait kapják el, hogy elessen, így könnyen hozzáférhetnek az ellenséghez. A nyakra is hajítják, amit úgy összeroppanthat, akár a végtagokat vagy a koponyát. Az andoki kabátok védekezésre is szolgálnak: enyhítik a kövek sebességét. A kecsua harcosok általában két ponchót viselnek, közülük a belső a legrégebbi. Legtöbbször ezt az apjuktól öröklik. Pozitív érezyeket hordoz, mert úgy hiszik, hogy az ősök lelke a ponchóban van, és védelmezi őket. A résztvevők közül néhányan bányászsisakot is viselnek, hogy legalább a fejüket fedezzék.

¹⁸ Az inkák a „kukoricacsutkát – mint a babát – színes ruhákba öltöztették, ezüst cipőcskével ékesítették, hogy éppúgy, mint az anya, aki gyereket szül, a kukorica is jó termést hozzon. Lámafigurákat faragtak, hogy gazdag legyen az állatállomány” (Anderle 1981:96).

¹⁹ Állítólag létezik asszonyrablás is. Ha nincs férjnél, megesik, hogy fogva tartójánál marad végleg, családot alapítva.

A VERBÁLIS INZULTUSOK HASZNÁLATA: • Bemelegítés a csatára, a felek bátorságot és magabiztosságot nyernek a harci kiáltozásokkal. „Adj neki, a picsába!” (¡Dale, carajo!) Továbbá a rivális fél alázása, provokálása a céljuk: „Gyere harcolni, ha férfi vagy, a picsába is!”. A féldő után és támadáskor felerősödnek a sértő hangok, akár a búcsúzás alkalmával. Megkülönböztethető az ellenfél személyének gúnyolása, mint például: „Héj, kutya, te, aki a fejedet a lábaddal vakarod!”, „Edd csak az árpádat”; „Gyere, te fennsíknek kutya!”; és a szexuális töltetű sértések: „A te lányod az én lányom, a te feleséged az én feleségem!”, vagy: „Nem vetted észre, hogy tegnap éjjel a házadban jártam a feleségednél?”, „Te kutya, itt vár téged apád jól felizgulva!”. Vagy a nők részéről: „Gyere »cholo« (városi indián), beraklak a szoknyám alá, úgyse tudsz baszni, se küzdeni!” „Asszonyoknak tűnnek ezek a gyávák, a picsába. Úgy ülnek, mint mi. Jobb, ha szoknyát vesznek. Kelljete már fel, és védjétek a menekülő bandákat!”

A KOKALEVÉL: • akárcsak az indiánok mindennapi életében (energiát ad a munkához a magasban, serkentő hatású, étvágyat csökkentő, ezen kívül gyógyításhoz is használják), fontos szerepet játszanak a rituson is: rágás közben a szent zöld kokalevelek megjósolják, hogy milyen kimenetelű lesz a harc, attól függően, hogy édes vagy keserű az íze. Az áldozati csomag szerves része.

AZ ALKOHOL SZEREPE: • a rítus napján a küzdelem szünetében és végén fogyasztják leginkább. A szokás szerint a Földanyának jár az első korty. Az üvegek egyenként járnak körbe egy közös pohárral a férfiak körében. Az alkohol jó a hideg ellen, és a gátlások feloldására. A mámor állapotában egyébként a kecsua indiánok úgy érzik, közelebb kerülnek az istenekhez. Egyfajta katarzis állapotot idézhet elő. A túlzott alkoholfogyasztás persze veszélyes lehet, hiszen az egyén reakciói lelassulnak, mozgását nem tudja rendesen koordinálni, érzékei eltompulnak. Küzdeni így nem ajánlatos, a haláleset oka legtöbbször a részeg állapot. Nemesak a kő található el könnyebben, hanem foglyul is ejthetik. A túlzott mámorba esett emberre általában vigyáznak, családja vagy barátai visszatartják a küzdelemtől.

A részvétel, a küzdelmek rituális ismétlődésének motivációi az eddigi ismeretek alapján:

- vallási okok
- a történeti identitás megőrzése
- közösségi kohézió erősítése
- baráti kapcsolatok ápolása
- szórakozás, kikapcsolódás
- presztízs (a bátorság, férfiaság mutatása, a gyáva jelző elkerülése)
- földjük védelme (és a győzelem)
- ősök iránti tisztelet, megbecsülés
- személyes konfliktus rendezése
- feszültség, agresszió levezetése

Az indiánok vallási rituáléit a Földanyához, a hegyek szellemeihez, és hitüket a kiömlő vér termékenyítő hatásával kapcsolatban már említettem. Fontos az is, hogy az inkáktól eredő, dualizmuson alapuló világnézetben a világegyetem két részre szakadt: alsó és felső világra.²⁰ Közöttük folytonos harc dúlt, és egymást kiegészítették. „Az inka kozmológiában a »kiegészítő funkció« ugyanúgy jelent meg, mint a kölcsönösség elve, azaz ami kapcsolatot képez a mikro- és makrokozmosz között.” (Estermann 1995:35)

„Az alsó világ a termékeny, sötét, nyirkos, a felső száraz, fényes, férfias elemeké volt. Két indián közösség egymást azonosítja az alsó vagy felső világgal oly módon, hogy egy falu

²⁰ Az andokbeliek kozmogóniájának egyik sajátos jellegzetessége, hogy egyetlen valóságban egyesítette a kétféle koncepció szerint tekintett világot. Mind a való világ, mind a láthatatlan számukra egyetlen szférát jelentett. Minden, ami a földön van, az élőlények, valamint az élet és a halál ugyanolyan reális létező volt, mint az ég, a csillagok, a fény és a sötétség, a természet elemei, a kozmikus erők, melyeket a fényes mennyboltna, az istenek és más láthatatlan lények örök lakhelyére helyeztek. Még egy szférát elképzelték – a föld belsejében, ahol az élet csirái rejlenek (Gerol 1965:175).

alsó vagy felső végében, alacsonyabban vagy magasabban laknak-e. Az ellentétes princípiumokhoz tartozó csoportoknak meg kell küzdeniük.” (Letenyei 1994) „Az inkák csoportjai egyrészt származásuk miatt voltak kibékíthetetlenek (király–királynő), másrészt gazdasági tevékenységükből (földműves–állattartó) kifolyólag.” (Gorbak et al. 1962:293)

A kecsua vallás már nem található meg „tisztn”, a spanyol hódítók és a gyarmatosítók hittérítői a XVI. század folyamán áthozták a kereszténységet Dél-Amerikába. Rákényszerítették az őslakos indiánokra egy új isten és a szentek imádását. (Az inka nép vallása a többistenhit mellett magába foglalta az ősi totemizmus és animizmus elemeit is.) A két vallás találkozása az Andokban szinkretizmust eredményezett. A kereszténység elemei adaptálódtak az andoki hitvilág elemeihez és fordítva. Peruban a legerősebb keresztény vallás a katolikus. Ma, akik a küzdelembe mennek harcolni, többségében meg vannak keresztelve, vasárnaponként sokuk templomba jár. A katolikus papok nem tiltják a harci rítusokat annyira, mint az újkeresztény protestáns gyülekezetek. Arra, hogy hogyan egyeztetik össze a keresztény tanítást a harccal, így válaszolnak: „Mikor bemegyünk, nem érezzük, hogy katolikusok vagyunk, nem gondolsz erre, ez egy játék, nem érezzük, hogy ez bűn. Erre az időre elfelejtjük, levetkőzzük, hogy katolikusok vagyunk. Utána lehet, hogy gyónás lesz, de arra se mindenki megy.”

José Gabriel Tupac Amaru Surimanában, Tungasuca körzetben született 1740-ben, Canas tartományban, indián származású nemesi család sarjaként. Az általa elindított és vezetett Tupac Amaru-felkelés „... már a gyarmattelenes függetlenségi háború első fejezetét is jelentette Latin-Amerikában.” (Anderle 1996:178) Célja volt, hogy a faji visszaéléseknek alávetett indiánokat felszabadítsa. 1780-ban a forradalmat „Szabadság és Igazság” felkiáltással bocsátotta útjára. Összetoborzott egy nagyszámú hadsereget. Fegyverzetük silány volt, de így is győzelmet arattak Sangararában. A vesztes spanyolok fegyvereivel tért vissza Tungasucába, ahol indiáncsapatokat szervezett. Távolabbi falvakba is eljutott a szava, és végül gyűrűt vont Cusco köré. Számos összecsapás és szervezkedés után elfogták, és a kegyetlen spanyol Areche kínhalálra ítélte a forradalmárt: lovakkal négyfelé tépette, és családját is kivégeztette.

Tupac Amaru fontos részét képezi a perui nemzeti identitásnak. Szobrai minden andoki település főterén emlékeztetnek rá és tetteleire. A rítusokon sokak számára ott lebeg szelleme. Az inkákhoz hasonlóan parittyával gyakorlatozott verbuvált hadseregével, ahogy állítja egy adatközlő is: „Yuray K’aka egy hegy, onnan hozunk le köveket, amiket a harcban használunk. Tupac Amaru is használta embereivel, pont ezen a helyen volt a kiképzés.”

Ezen a földön, ahol „megragadt” a harcos szellem, a bátorság a mai napig az egyik legnagyobb erénynek számít. A canasiak büszkék rá, hogy ez az inka leszármazott, nemzeti hős forradalmár az ő szülöttük. Ezen kívül remélik, hogy előmozdítja tartományuk fejlődését, és clismeri történelmi jelentőségét, ha majd Canast „Dél-Amerika szabadsága és függetlensége bölcsőjének” hivatalosan is kikiáltják.

German Zecenarro cuscoi történész professzor egy interjú során megerősítette, hogy a canasi emberek szokásaiban, táncaiban, énekeiben és a küldelmi rítusain forrongó és harcos természetük nyilvánul meg. „... erre a területre a háborúskodás jellemző. Lázadó természetű emberek élnek itt. Emberek, akik Tupac Amaru idejétől hordozzák magukban a lázadást. Ő mutatta a példát a lázadóknak... ez a küzdelem harc az andoki kultúráért is... A canas nép eredetének centruma a mai Espinar volt, ahol hadgyakorlatokat végeztek, és jelentős területet birtokoltak. Ide tartozott Quehue és Checca is. Ezekben az emberekben a háborús szellem él tovább. Blas Valera is írja XVI. századi krónikájában, hogy az aylluk (földközösségek) egymás között gyakorlatoztak, hogy felkészültek legyenek a háborúra. Utána táncoltak, énekeltek. Vagy említhetném Acostát is, aki 1590-ben jegyezte le, hogy látott Peruban egyfajta játékos küzdelmet, amiből aztán bandák háborúja robbant ki.” A nyugatiak számára – folytatja Zecenarro – vadság, barbárság ez a harci rítus, de a canasiak számára nem, csupán a pszichéjük természetes megnyilvánulása. Ezzel a földnek is tisztelegnek. Köszönetet mondanak a Napnak, az inkák istenének. Vérével adnak hálát a Földanyának. Így örvendenek. A küzdelem napjain még látni sem bírják egymást az ellenfelek, de a következő napon, mintha mi se történt volna,

újból testvéri a viszony. Ez az ünnep folytatódni fog, még azon destruktív ideák ellenére is, amelyeket a vallási szekták közvetítenek.”

A Tocto hegyén egy harcos így beszélt: „A Tocto volt az első küzdelem, később alakult ki a Chiaraje és a Mikayo. A Toctón gyakorlatoztak, hogy csatlakozzanak José Gabriel Tupac Amaru seregéhez. Már az inkák is itt gyakorlatoztak a hódító háborúk előtt. Így mesélték őseink...”

A rítus a legtöbb résztvevő számára egyfajta ünnep, kikapcsolódás. Többen mondták, hogy nem is a győzelem a lényeg, hanem inkább a játék, amely a hétköznapi monotóniát oldja fel. Ezért sok fiatal lelkesen készülődik, várják az erőpróbát. Mindenki izgatott, és örül, hogy történik valami „más”. „Ezen a napon nem dolgozunk a földeken, hanem közösen megyünk küzdeni, társadalmi osztályok nélkül” – mondta egyikőjük. Akadnak olyanok is, akik hazautaznak a távolabbi városokból, semmi esetre se hagynák ki ezt a napot. „Nekem ez egy ünnep, egy sport, szóval egyfajta szórakozás” – mondta Pongoñai szállásadóm. Egy fiatal fiú Yanaocából: „Szeretek a kövel játszani. A focinál is izgalmasabb, mert van veszélye: a kövek elől menekülni kell, olyan, mint a jégeső, süvöltenek, jobbról, balról, ezért ügyesnek és sebesnek kell lenni. Ha jó híredet keltesz, inkább nem fordulnak veled szembe, de ha tudják, hogy gyenge vagy, inkább támadnak.” Akik hisznek a rítus termékenységet adó erejében, azoknak valóban rítus az összecsapás. Azok, akik szórakozásból mennek, a hagyományt akarják ápolni, vagy csak jól akarják magukat érezni, kiállva a „bátorságpróbát”. Egy mesztic résztvevő mondta egyszer: „Az indiánoknak más a gondolkodása, ők még hisznek a földben, istenekben, mi csak védelmezni megyünk, támogatjuk őket, mert nekünk vannak a legjobb lovaink.”

A RÍTUSON MEGJELENŐ SZEREPLŐK:

- a küzdelem résztvevői: önkéntes alapon a tartományból, de részt vehet bárki, a nőkön kívül (kivéve a Mikayónál)
- nézők: helyiek vagy turisták
- kereskedők: a tartomány falvaiból, városaiból

A jelenlévők, de nem résztvevők motivációi:

- kereskedés
- kíváncsiság
- ösztönzés
- védelem-kiséret
- baráti kapcsolatok ápolása
- kutatómunka, filmezés vagy rádióinterjúk készítése

Az ellenmotivációk, amik kizárják egyesek számára a rítuson való részvételt:

- a küzdelem durvaságának elutasítása
- félelem a haláltól, sebesüléstől
- újkeresztény kisegyházak vallási szigora, tiltása
- öregség (bár ez nem mindenkit akadályoz, csak az igazán aggokat)
- testi korlátozás (például amputáció)
- munka, távollét
- rossz álmok, mint negatív jósolat
- ha valaki túl részeg (visszatartják a további küzdelemtől)
- azok az asszonyok általában nem mennek, akiknek nincs kit elkísérniük, hozzátartozóik nem vesznek részt a harcban

Összegzés

A tényeket és hipotéziseket tekintve a küzdelem kialakulásával kapcsolatban azt gondolom, hogy lévén az esős időszak alatt zajlanak a küzdelmek, nem elválaszthatatlanok a termékenységet előidéző funkciótól. Másrészt a prehiszpán időszakban, a karnevál előtt is létezett már a „pukllay” (játék), ahol a fiatalok tánc és zene közben ismerkedtek, és estek szerelembe. Az ilyen alkalmakkor nem volt ritka az összecsapás férfiak között. Ekkor viszont még kövek helyett

terméseket, például a kaktusz gyümölcsét használták. Más hipotézis szerint területi viták, határproblémák okozták a közösségek közötti nézeteltéréseket, és a küzdelemmel próbálták tisztázni a konfliktushelyzetet.

A rítusok, szokások folyamatosan változnak. Azok változtatnak rajta, akik végzik, részét képezik. Canas megye küzdelmi rítusai közül a Chiaraje a legszemléltetőbb példája a változásoknak, azon belül is alsó rész, Quehue oldala. Arra hívja fel a figyelmet többek között, hogy a turizmus és kereskedelem hogyan formál át, profanizál évről évre egy szakrális eseményt. A pihenőhelyen felhalmozott vásári portékák minden igényt igyekeznek kielégíteni. Az árusok és a tömeg hőmpolygásében a küzdelem maga mintha másodlagossá válna. A színhely egy „fieszta” jeleget kap, a turisták számára izgalmas és különleges látványossággal.

A kollektív játék az indiánok és a meszticek számára is alapjában véve mást jelent: a kecsua indiánokat istenek kiengesztelő és természetet befolyásoló motiváció is hajtja. Az idősebb indiánok többsége még hisz a Földanyában, és a hegyekben lakozó szellemekben. A fiatalabb generációt már elsősorban a szórakozás, bátorság megmutatása ösztönzi a harci rítusokon. Meg akarják védeni a területüket, és általában nem hiszik, hogy attól lesz bő a termés, ha győztek. A meszticek presztízből, szórakozásból, sportból szállnak küzdelembe. A Chiarajére legtöbbször a városból érkeznek mikrobuszokkal. A kiépített utak járulnak hozzá, hogy a turisták és a kereskedők száma szaporodik. A Tocto és Mikayo ezzel szemben izoláltabb, itt még erős a hagyomány (például népviselet), bár a körtáncok, dalok itt is kezdenek eltűnni.

Fontos, hogy a rítus újra és újra egy közösségi kohéziót erősít: rokonok, barátok, ismerősök lehetséges és rendszeres találkozási helye.

Fellépett az igény a küzdelmek megváltoztatásával kapcsolatban. Nemcsak a vallási felekezetek, a parókia, de a általában a polgármesteri hivatalok is mérsékelni akarják a küzdelem erőszakos jellegét. Karnevált akarnak belőle formálni, mindenféle véres cselekedet nélkül. Imitált küzdelmet, egy „színházi” Chiarajét. Egy papnak készülő checcai fiú szerint úgy lehetne megreformálni a küzdelmet, hogy nem köveket, hanem gyümölcsöket vagy számarűrülket használnának löszerként. Az újkeresztény kisegyházak bűnnek tartják a küzdelmet, az önkormányzatok hivatalnokai pedig azért akarnak finomítani, hogy még több turista jöjjön, és fellendüljön a tartomány idegenforgalma. Úgy gondolják, többen jönnek majd megnézni a zenés-táncos mulatságot, ami nem jár veszélyekkel, agresszióval és vérrel. A checcai polgármester, amióta megválasztották, nem megy a Chiarajére. Ezzel azt az álláspontját nyilvánítja ki, hogy nem ért egyet a fellépő erőszakkal. Fő érvként a küzdelem következményeként egyes családok szociális és anyagi helyzetének negatív változásait hozza fel: a családfő elvesztését, és az egzisztenciális körülmények romlását. Ha valaki súlyosan sebesül, lehet, hogy később már dolgozni sem tud. Az is előfordul, hogy el kell eladnia földjét, vagy állatait, hogy gyógykezelését fizetni tudja.

Ezek a harci rítusok egyébként már évszázadok óta élnek a canasi és a perui kultúra részeként, ahol a halál a közösségek közötti konszenzusban mintegy elveszti a groteszségét. „Folytatjuk ezt a tradíciót, hogy ne legyen a múlt elfelejtve, ez a szokás soha nem fog elveszni, mindig élni fog” – mondják a harcosok. A rítus Tupac Amaru szellemét eleveníti fel, akár az andoki utópiát, amely retrospektív módon az indián forradalmakban gyökerezik. „Addig fognak küzdeni, míg meg nem halnak, mert a gondolkodásmódot nem lehet megváltoztatni” – állítja egy adatközlő. Az emberek ragaszkodnak a kulturális identitáshoz, hisz a kecsua nyelv használata így is eltűnőben van. A rítusra sem mennek már annyian harcolni, mint régen. Megfontoltabbak, nem kockáztatnak.

Azt leszögezhetjük tehát, hogy José Gabriel Tupac Amaru heroikus személyét, a szintén mártírhálált halt Tupac Amaru inka leszármazottjának tetteit nem akarták, és nem akarják feledni. Minden évben felelevenítik a spanyolok elleni háborúk emlékét, szimbiozisan a természet körforgásával, amelyhez áldozatot kell bemutatniuk. Ki kell engesztelniük az isteneket, emlékeztetve őket a kölcsönösségre.

Felhasznált irodalom

- ANDERLE ÁDÁM 1981. *Vihar a Sierrában*. Budapest: Gondolat, 96, 178.
- BOGLAR LAJOS 1995. *Vallás és antropológia – bevezetés*. Budapest: Szimbiózis.
- ESTERMANN, JOSÉ 1995. Teología en el pensamiento andino. *Revista Boletín del instituto estudios aymaras*. No. 49–51, 31–60.
- GARCILASO DA LA VEGA, AZ INKA 1964. Világjárók, klasszikus útleírások. In: Szokoly Endre (szerk.): *Inkák és konkisztádorok*. Budapest: Gondolat, 29–155.
- GEROL, HARRY 1965. *Inkák tündöklése és bukása*. Budapest: Gondolat, 175.
- GILT CONTRERAS, MARIO A. Las guerillas indígenas del Chiyaraque y del Tocto. Cusco: *Archivos peruanos de folklore*, Nr. 1, 1955, 110–119.
- GORBAK, CELINA–LISCHETTI, MIRTHA–MUÑOS, CARMEN PAULA 1962. Batallas Rituales del Chiaraje i del Tocto de la Provincia de Kanas (Cuzco-Perú). *Revista del Museo Nacional del Perú*. Tomo XXXI, Lima, 239–301.
- LETENYEI LÁSZLÓ 1994. *Indian énekeskönyv*. Budapest: Calibra, 14–19.
- REMY, MARIA ISABEL 1991. Los discursos sobre la violencia en los Andes. Algunas reflexiones a proposito del Chiaraje. In: *Urbano, Henrique, Poder y violencia en los andes*. Cusco: Centro Bartalome de las Casas, 261–275.
- TTITO, MÁXIMO CAMA–TTITO TICA, ALEJANDRA 2003. Batallas rituales: tupay o tinkuy en Chiaraje y Tocto. In: *Ritos de competición en los Andes*. Peru: Pontificia Universidad Católica del Peru, 19–50.

Lepelben vagy koporsóban?

Muszlim temetkezési szokások Magyarországon

Témameghatározás

Dolgozatomban a Magyarországon élő muszlimok temetkezési szokásait¹ vizsgálom. Kutatásom tárgyát elsősorban egyrészt maga a temetkezési rítus egésze képezi, kezdve a halottal kapcsolatos teendőkkel, úgymint mosdatás, siratás, gyász stb., a túlvilágról alkotott elképzeléseken keresztül, befejezve a halálnak, illetve a temetésnek a közösség életében betöltött funkcióival; másrészt azok a pontok, amelyeken az idegen társadalmi és kulturális közeg hatására a temetési rítus eltér a hagyományoktól. A terepmunkát túlnyomórészt a budapesti közösségben² végeztem, elsősorban interjúk formájában. Olyan személyek segítségét kértem, akik részt vettek már magyarországi muszlim temetésen, vagy valamilyen funkciót látnak el a temetés folyamán. Temetésen nem sikerült részt vennem, hiszen a hagyomány által előírt oknál fogva nő nem vehet részt temetésen. Miért választottam mégis ezt a témát? Egyik indokom személyes vonzódásom, eredendő kíváncsiságom a téma, a különböző hitű közösségek temetési szokásai, illetve túlvilági elképzelései iránt. Ugyanakkor látva, hogy saját társadalmunkban, illetve szűkebb közösségemben is félelemből eredő tabu övezi a halál, illetve a temetés témáját, felmerült bennem a kérdés, hogy más közösségekben is ugyanez tapasztalható-e. A közösség maga adott volt, tekintve, hogy több éve foglalkozom a budapesti muszlim közösséggel. Vonzott a téma újszerűsége is, abban az értelemben, hogy a budapesti közösséggel kapcsolatban nem foglalkoztak még ezzel a témával. Tapasztalataim azt mutatták, szívesen segítettek, készségesen válaszoltak kérdéseimre, még akkor is, ha a személyes élmények, emlékek felidézése fájdalommal járt.

Magyarországon két jelentős muszlim temető található: Budapesten az Új Köztemetőben egy, a hagyományoknak megfelelően elkülönített parcella – ezt személyesen is többször megtekintettem – és Pécsen. Ha vidéken élő muszlim hal meg, rendszerint elviszik a két város valamelyikébe. Az is gyakran előfordul, hogy a holttestet hazaküldik szülőhazájába.

E pár bevezető sor után szeretnék köszönetet mondani mindazon muszlim barátaimnak, akik segítettek a jelen dolgozat megírásában személyes élményeikkel, véleményükkel és tanácsaikkal.

Modern halálelfogás és halálkép

*Nem azt akarom mondani, hogy szeretni kell a halált;
az életet kell olyan egyértelműen,
számítások és válogatás nélkül szeretni, hogy ez a szeretet természetesen,
az élet részeként foglalja magába a halál szeretetét is,
a halálét, mely az élet másik oldala.*

Rainer Maria Rilke (Kárpáty 2002:15)

A születéshez hasonló fontossággal bír az egyén végleges kiválása a társadalomból, a halál is. Az egyén távozása befolyásolja a közösség tagjainak társadalmi viszonyait, magatartását

¹ A többes szám használatát azért tartom indokoltnak, mert, mint azt a későbbiekben látni fogjuk, a két legjelentősebb magyarországi közösségben, Budapesten és Pécsen, külső hatásoknak köszönhetően, eltér a temetés menete.

² Magával a közösséggel, annak vallási életével egy korábbi munkámban már foglalkoztam: Kiss Enikő, 2002.

az elköltözöttel szemben. A halállal újfajta kapcsolat alakul ki a társadalom és a halott között. Ismert felfogás, hogy a létet nem zárja le végérvényesen a halál, van egy másfajta „lét” is, az egyéni megmaradásnak egy másvilági formája. A halál kapcsán az egyén és a társadalom kapcsolata tartalmában megváltozik. A halotti szertartásokban a létezés eltérő formáiban „élő” emberek viszonyai jutnak kifejezésre. Az egyének és a csoportok szerepét a halotti szertartásokban részint a halottal való közelebbi-távolabbi viszony, részint pedig a társadalom szerkezete határozza meg (Bodrogi 1997:373–388). Az egyes személyeknek más és más kapcsolatuk van a halállal és a halottakkal. A halál tényét csak mások halála révén tudjuk érzékelni, illetve csak mások halála által léphetünk kapcsolatba a halállal, mivel saját halálunkat nem éljük túl, így a saját halál ténye nem válhat személyes élménnyé és érzéssé. Csak mások halála által tudunk érzelmeket gerjeszteni mind magunkban, mind másokban. A halotti és temetési szokások egyik funkciója éppen az, hogy érzelmeinket az elhunytak iránt felélessze vagy ellenkezőleg, eltorzítsa. A túlvilági életről való hiedelmek és képzetek jelentős szerepet játszanak a szertartások rövidebb-hosszabb időtartamának meghatározásában. Az egyén halála felbolygatja a szűkebb közösséget és a halott hosszabb-rövidebb időn keresztül szinte meghatározza a társadalmi életet (Bodrogi 1997:373–388).

A halál egy folyamat, melyet nem lehet csak privát eseményként, a gyászoló család saját ügyeként felfogni, hanem mint komplex társadalmi rítust kell értékelni. A halott és a gyászolók körül a közösség megmozdul és összefog. Ilyenkor mutatkozik meg a közösség ereje és milyensége. Segít – ha segít – temetni és búcsúzni, szomorkodni, vigasztalni, ünnepet rendezni és továbbélni. A halottnak pedig helyreigazító, „tükörvillantó” szerepe van: életútjának áttekintésével a továbbélőket saját életútjuk felmérésére ösztönzi (Polcz 1989:313). A helyreigazító elvek egyénre és közösségre egyaránt érvényesek, hiszen az egyénnek is, a közösségnek is szembe kell néznie magával minden haláleset alkalmával. A közösségnek számot kell vetnie azzal, mennyiben segíti elő tagjainak sikeres életvitelét. Az egyes emberek felméri elhunyt társuk halálával értékelhetővé vált életstratégiáját, s szembesítik vele sajátjukat. Ez az elhunyt utolsó szolgálata: lezárt életével tükröt villant társai elé (Kunt 1987:241).

Az emberek számára tulajdonképpen nem is a halál ténye okoz problémát, hanem az, hogy tudnak róla. A másik ember halála saját halálunkra emlékeztet. A halál egy személy abszolút végét jelent, tehát a halál fenyegetése totális. Nem önmagában a halál vált ki félelmet és rettegést belőlünk, hanem előzetes elképzelése.

A halálról alkotott képet az élők állandóan alakítják, változtatják, viszonyuk hozzá szintén folyamatosan alakul: nemzedékek során át éppen úgy, mint egy emberöltőn belül életkoroként. Így az ismeretlen halál köré az emberiség története során felhalmozott jelképekből az egyén mindig mást és mást ért meg. A különböző társadalmak és kultúrák mindebből mást és mást hangsúlyoznak vagy éppen hallgatnak el, szorítanak háttérbe. Korunkban egyre inkább fellazult a ragaszkodás a hagyományokhoz, a gondolkodás a halálról „fegyelmezetlenebbé” vált (Kunt 1981:99). Az örökölt műveltség elemei egyre felszínezebbekké váltak, míg nem korunk halálkultúrájáról megállapíthatjuk, hogy az hovatovább teljesen külsődleges. Napjainkban a halál már nem lehet többé rituális magatartás (Kunt 1981:99). Társadalmi, kulturális segítség, a hagyományok megértése és újraértelmezése híján az egyén magára hagyatva kerül szembe az elmúlással, a halál gondjával, amely életének különböző szakaszaiban szükségszerűen felmerül benne. A véggel való szembenézés mikéntje alapvetően alakítja egész életünket. Mindannyian magunkra hagyatva állunk szemben a halállal. Az elmúlás és megújulás örök körforgásának törvényszerűsége egyre kevésbé válik „személyes átéléssel hitelesített tapasztalatunkká” (Kunt 1981:17). A vég, a mulandóság alkalmi egyre ritkábban kerülnek napi életünk során élménykörünkbe, tehát a természet kínálta tapasztalatok egyre kevésbé járulnak hozzá halálkultúránk átalakításához.

Mindenkiben kialakul egy törekeny, szemérmes, inkább csak sejtett, olykor több, általában azonban kevesebb figyelemre méltott halálkép. Ez az emberek lényéhez tartozik, kifejezetten személyes jellegű, s hagyományos és korszerű, közösségi és egyéni ismeretek mozaikjaiból épül fel, s érlelődik bennük az idő múlásával. A legmeghatározóbb azonban mindenekelőtt

az a tudás, amelyet a halállal való személyes szembekerülés vagy közvetlenül átélt élmények eredményeként szereznek. Ez az egyéni elszigeteltségben alakuló halálkultúra, „individuális halálkép” az egyéni szféra kifejezett magánterületének számít (Kunt 1981:23).

Korunk nem hangsúlyozza annak fontosságát, hogy szükséges felkészülnünk az elmúlásra. A halál közeledése így inkább megzavar, s *„életünk nem befejeződik halálunk révén, hanem abban marad”* (Kunt 1987:251). A helyzetet súlyosítja az emberi kapcsolatok elbizonytalanodása a beteg körül: hiszen a kultúrából kiközösített halállal együtt magát a haldoklót is megtagadjuk (Kunt 1987:251). Így marad – külső és belső biztonság híján – teljes magányban az élettől búcsúzó és továbbbélő.

Norbert Elias szerint annak az elképzelésnek hangsúlyosabbá válása, hogy az ember egyedül van a halálban, párhuzamos annak az érzésnek felerősödésével, hogy egyedül van az életben is (Norbert Elias 2000, idézi: Kárpáty 2002:11). Az ember halálról alkotott képe e tekintetben a lehető legszorosabban összefügg azzal a képpel, amelyet önmagáról kialakít, és amely az őt körülvevő társadalomban uralkodik az emberről. Így társadalmunkban az individuum felértékelődésének következményeként a haláltól való erősödő félelem sokszor egyben a szubjektum elvesztésének félelmévé vált (Kárpáty 2002:11). Az ember saját halálának képe a lehető legszorosabban összefügg az önmagáról, saját életéről s egyúttal ennek az életnek a minőségéről kialakított képével (Norbert 2000:70).

A modern társadalom nem tud mit kezdeni a halálélménnyel, a halálra való készülődéssel. Eltávolítja, elkendőzi a problémát. Törekvéseink, amelyek a halál titkának megfejtésére irányulnak, a létről való gondolkodás módja alapvető kultúra- és közösségformáló erő, hiszen a társadalomra jellemző halálkultúra tükrözi az adott társadalom valóságához való viszonyát, világképét (Kárpáty 2002:6). A halálviszony története az emberiség története is, az egyes kultúrák, korok halálviszonya gondolkodásukat, életmódjukat, filozófiájukat tükrözi. A halál kérdésre adott választ, hogy a köznapi ember számára elviselhető-elfogadható is legyen, mitologizálták és kiszínezték. A modern tudat nem ismeri, nem érti a mitológia nyelvét, mivel szilárd magja a természettudományos gondolkodás. A mai gondolkodásban a halál tudata mintha nem érintené az életet. A történelmi gondolkodás, a tudományos haladásba vetett hit és a technikai fejlődés mítosza mintha elfelhőznék azt az egyszerű tényt, hogy mindannyian meghalunk (Polcz 1989:9). Haláltagadó társadalomban élünk, ugyanakkor szinte nincs nap, hogy ne találkoznánk a halál valamilyen megnyilvánulási formájával: a média szinte megszállottja a témának, egyre több a halállal foglalkozó publikáció, tudományos munka, a szórakoztató iparban, filmgyártásban is nap mint nap szembesülünk a halál tényével. A tv-híradók ontják a halált, egyre több internetes oldal foglalkozik a halál témájával (virtuális sírhely és az elhunyt emlékének örök megőrzése virtuális formában, halálnemek felsorolása stb.), megteremtve így az „internetes halál” fogalmát, megerősítve az ezredforduló éveinek „halálboom” érzését (Eröss 2001:75, 63). A film és a tv a halálművészetet „halálgiccsé” (Eröss 2001:74) változtatta át, és mindennapjainkat a halál egyfajta pornográfiája lengi át. A kifejezést Geoffry Gorer angol szociológus használta először 1955-ben, összekapcsolva így korunk két nagy tabuját: a halált és a szexualitást. Általánosan elfogadott nézetek szerint a halál veszi át azt a tabu szerepet, amelyet eddig a szexualitás képviselt. A nemiség témája azonban sohasem volt a halálhoz foghatóan tiltott terület, hiszen míg a szexualitásról egymás közt, bizalmasabb kapcsolatokban szívesen beszélgettek, addig a halál kérdéseire mind nyilvánosan, mind a magánéletben a hallgatás nehezedik.

A halál folyamata és gondolata is egyre inkább a társas élet kulisszái mögé tolódik. A jelenet összehasonlítva régebben a halál mind a fiatalok, mind az öregek számára kendőzetlenebb, közelebb, szinte mindenütt jelenlévő volt. Az emberek halála nyilvánosabb ügy volt, mint ma, inkább társas esemény volt, mint privát. Az emberiség eddigi történetében még soha nem takarították el ilyen higiénikusan a haldoklókat az élők szeme elől a társadalmi élet színpadai mögé, még soha nem szállították el a halottakat a halottas szobából ilyen szagtalanul és ilyen technikai tökéletességgel a sírba (Norbert 2000:32). Az emberek minden cselekedetében az a törekvés nyilvánul meg, hogy a lehető legtökéletesebben kizárják a halált a társadalmi és

társasági életből. Napjainkban egyébként távolról sincsenek kialakult formái az elmúlásnak, ez úgyszólván fehér folt a társadalom térképén.

Ahogy a születés, úgy a halál is, életünk két, talán legszemélyesebb és legjelentősebb élménye, természetes közegükből intézményes keretek közé kerültek: míg néhány évtizeddel ezelőtt az emberek többsége otthon született és halt meg, ma ezeket, ezek látványát a kórházak, klinikák, elfekvő intézetek falai rejtik. „A halál medicalizálódásának folyamata, tünete és egyben fenntartója az egynástól és a haláltól való elidegenedésünknek. (...) Embernek emberhez fűződő viszonya így alakul át egyén és intézmény kapcsolatává” (Kárpáty 2002:9). A haldoklók és halottak látványa már nem hétköznapi dolog, az élet normális menete során könnyebben megfedezünk a halálról. Csak a kórházak intézményesített szokásrendje ad társadalmi formát az élet megszűnésének, ez viszont érzelemszegény és nagymértékben hozzájárul a haldokló, illetve a halál elmagányosodásához. A kórházban a halál nem nyújt alkalmat rituális szertartásra. A halál technikai jelenség, melyet a gondozás abbahagyása vált ki. Az új modern halál övezetében igyekeznek az illendő minimumra csökkenteni a test eltüntetéséhez feltétlenül szükséges műveleteket. Az a fontos, hogy a társadalom, a szomszédság, a gyerekek a lehető legkevésbé vegyék észre, hogy ott járt a halál. És nem marad más, mint „a magányos, szígyenkező gyász, mint egyfajta maszturbáció”. (Erőss 2001:80, 81)

A temetési rítus általános jellemzői

Összehasonlíthatatlanul többet törődünk a halállal, mint a születéssel. A világra jövő egy biológiai folyamat magától értetődő eredményeként lép az élők közé. Az élettől búcsúzó szintén biológiai kényszernek engedelmessé válik, de ahhoz, hogy a természeti tény a tudat is elfogadjon, a személyiség minden érettségére s a közösségi kultúra átfogó ismeretére és segítségére van szükség.

A halál beálltakor működésbe lép egy kultúrspecifikus, hagyományos társadalmi parancsokat és elvárásokat tartalmazó szokássor, amely adott közösség tagjainak viselkedését és tevékenységét haláleset alkalmával szabályozza. Ahhoz, hogy egy közösség a haláleset krízishelyzetében is lehetőség szerint zavartalanul működjék, feltétlenül szükséges egy ilyen kulturális mechanizmus. A halotti szokások kifejezetten arra törekkenek, hogy a veszteség által közvetlenül sújtottakat fokozott közösségi figyelemben részesítsék.

A temetkezési szokássor kollektív érvényű utasításokat tartalmaz arra nézve, hogy milyen nemű, milyen korú, társadalmi rangú személyt milyen módon kell eltemetni. Rendelkezik továbbá a temetési ciklus időtartamáról, annak aktív és passzív résztvevőiről, illetve ezek hatékony együttműködéséről. Megszabja a holttest előkészítési módját a temetésre, átmeneti, illetve végleges eltávolítását az élő környezetből, a mellé helyezendő tárgyak, kellékek minőségét és számát. Intézkedéseket tartalmaz az elhunytak földi maradványainak fenntartására kijelölt helyről, az elhunyt tiszteletéről. Végül viselkedési parancsokat tartalmaz arra nézve, hogyan kell, illetve szabad gondoskodni a halott közvetlen hozzátartozóinak visszavezetéséről a normális közösségi életbe (Kunt 1981:40–41).

A temetkezési szokás, mint intézmény tehát az élő közösség érdekeit szolgálja. Készenlétben tart egy közismert, kötelező érvényű kollektív viselkedési programot, amellyel a krízishelyzet áthidalható. Az egyén számára a tradicionális tudás és normarendszer ismerete azért fontos, mert felkészíti őt a halál körüli feladatokra.

A temetési szokások ennek megfelelően utasításokat tartalmaznak:

1. a továbbélőket ért veszteség lehetőleg rugalmas feloldására, a végzetes krízishelyzet kiküszöbölésére;
2. az elhunyt testi maradványainak eltávolítására az élők közül a higiénés veszély elhárításáért;
3. az elhunyt emlékének fenntartására (Kunt 1987:239).

Mindeme kulturális utasítások, rendelkezések, viselkedési parancsok nem közvetlen, teteles formában fogalmazódnak meg, hanem az egyes kultúrákra jellemző sajátos jelképek közvetítésével.

A társadalom belső egyensúlyának átalakulását szolgálják a halál alkalmával a rituális társadalmi összefüggések (például tor), amelyek nemcsak a fájdalom kifejezésének alkalmai, de az újonnan kialakuló társadalmi erőhelyzet felmérésének idejéül is szolgálnak.

Az egyén elhunytát körülvevő rítusoknak legfőbb feladata a közösség értesítése egy tagjának elvesztéséről, s egyben felszólítás a szorosabb együttműködésre, valamint az élő és holtat hangsúlyozottan elkülönítő ceremoniális feladatok elvégzésére.

A temetkezési szokások változatainak középpontjában az az igény áll, hogy az elhunytat eltávolítsák az élők közösségéből. Ez az archetipikus meg gondolás a halált nem úgy fogja fel, mint megszűnést és megsemmisülést, hanem mint átalakulást, melynek révén az élő átlép egy – az élettől különböző – más világba, s ott folytatja létezését. A temetkezési szokások tehát egyrészt azokból a tevékenységekből építkeznek, amelyek során a halottat az élőtől megkülönböztetik, elkülönítik, másrészt pedig azon eljárásokból, amelyek a halottnak az átalakult, de tovább élőnek tekintett minőségéről gondoskodnak.

A hagyományos halálkép magában foglal egy olyan értékrendet, amely szerint a közösség tagjai a veszteség mértékét megítélhetik. S ezt a minősítést a temetés módjával is kifejezhetik. A veszteség mértékének megítélése egyrészt az elhunytak a közösségben és a családon belül betöltött szerepétől – azaz gazdasági, társadalmi státusától –, másrészt életkorától függ. E két értékmérő bizonyos fokig természetesen, biológiailag magától értetődően megfelel egymásnak, hiszen a közösség számára akkor a legfontosabb egy tagja, mikor munkavégző korban van, s utódairól gondoskodik. Az ekkor bekövetkező veszteséget tehát nagyobbra ítélik. A halál következtében keletkezett veszteség mértékét befolyásolhatja a nemek közötti különbség. Ez megfelelést mutat az élő közösség tagjai között meglévő nemek szerinti státuskülönbségekkel. Befolyásolja még a haláleset értékelését a halál módja is. Az előrehaladott kor, a betegség által bekövetkezett halált természetesebbnek, míg az erőszakos halált természetellenesnek ítélik. A továbbélők számára a legfontosabbak azok a hagyományok, amelyek a haláleset hatásának térbeli és időbeli terjedését, kihatását szabályozzák. Többnyire a közvetlen társadalmi környezetre hárulnak a halál körüli tennivalók, ők a gyászolók. A haláleset közösségre gyakorolt hatása hosszabb vagy rövidebb ideig tarthat. Ez időszak alatt a hozzátartozók – hagyományos módon megváltozott – viselkedése, életvitele, öltözete jelzi megkülönböztetett, gyászoló mivoltukat. (Kunt 1987:241–242)

Muszlim halálalfogás

Az iszlámban a halál egy igen fontos állomás a véges, mulandó és a végtelen, örök élet között. Ezzel zárul le az evilági élet és ezzel kezdődik a valódi, az örök, a túlvilági élet. *„Az evilági élet csak mulatozás és játék. A túlvilági lakhely az [örök] élet! Bárasak tudnák.”* (Korán: 29, 64. A dolgozatomban előforduló Korán-idézeteket Simon Róbert Korán-fordítása alapján közlöm, Simon 1994.) A halál nem jelenti a teljes véget, sőt bizonyos értelemben kezdetet jelent, a túlvilági élet első állomása.

A muszlim ember nem fél a haláltól, de nem is kívánja. Terepmunkám során elhangzott más vélemény is: mi is emberek vagyunk, és tudatában vagyunk annak, hogy az a pillanat, ami be fog következni, nem könnyű, és természetesen mi is félünk. Ki jobban, ki kevésbé. Itt idézném egy másik adatközlőm szavait is, melyek a „félsz-e a haláltól” kérdésre adott válaszként hangzottak el: *„Ha bűnös vagyok, félek; ha nem vagyok bűnös, nem félek.”* A halál egy kapu, amelyen át kell jutni. Tulajdonképpen jó dolog, ami ugyanakkor szükségszerű rossz. Rossz, mert nem lehet együtt a szülőivel, nem teheti azt, amit addig tett stb. Szükségszerű, mert be kell következnie, elkerülhetetlen és jó, mert nincs többé esélye a muszlimnak arra, hogy bünt kövessen el, rosszat cselekedjen, Istent, embertársait megbántsa. Minden pillanatban kész kell lenni a halálra. Ha egy muszlimnak adóssága van, igyekszik azt kiegyenlíteni, ha haragban van valakivel, igyekszik kibékülni vele. Egyik adatközlőm szavaival kifejezve: minden nap úgy kell élni, mintha holnap meghalnál. Csak egy időre válnak meg attól, akit szeretnek, aki eltávozott közülük. Allah kegye által mindazok, akik őszintén alávetik magukat Allahnak, a halál után tovább élvezhetik az életet.

Nem szabad vágnia a halálra, még akkor sem, ha valaki súlyos beteg, és nagy fájdalmai vannak. Ha valaki haldoklik, akkor a környezetének ajánlott a „Jaszín” (36.) szúrárt olvasni.³ Ugyanakkor jobb oldalára fektetik a haldoklót és a qibla⁴ irányába fordítják.⁵ Emlékeztetik őt arra, hogy mondja a tanúságtételt.⁶ Egy, a Próféta visszavezethető hagyomány szerint, akinek az utolsó szava: „Nincsenek istenek, csak az Isten”, az a Kertbe jut. Ha bőjtölésben, zakat fizetésében hiánya lenne a haldoklónak, illetve tartozása van, akkor ezt egy hozzátartozója bepótolhatja a halott nevében.

Ha valaki meghal, igyekeznek minél hamarabb, ha lehetséges még aznap eltemetni. Egy hagyomány szerint a Próféta meghagyta, hogy ne legyen a halott egy éjszakánál/napnál tovább az élőkkel együtt egy házban. Egy lehetséges magyarázat a temetés gyorsaságára az az elképzelés, hogy az angyalok a halál pillanatában kiveszik a lelket a testből, és felviszik az égbe, majd visszahozzák.⁷ A lélek a sírban, a test mellett várja a feltámadást, és a testnek már a sírban kell lennie, amikor az angyalok visszahozzák a lelket.⁸ Egy másik lehetséges magyarázat az a felfogás, hogy a test és a lélek Alláhtól származik, és azért kell rögtön eltemetni, hogy minél hamarabb visszakérüljön hozzá az, ami tőle ered.

Nem szabad temetni pontban napkeltekor, akkor, amikor a nap a zeniten áll, és napnyugtakor, mint ahogy ezekben az időpontokban imádkozni sem szabad.⁹

Mivel az iszlám testi feltámadást hirdet, tilos a hamvasztásos temetkezés. Amennyiben a halottat hazaküldik szülőházájába, akkor itt elvégzik a szükséges temetési előkészületeket, azaz megmosdatják, lepelbe teszik, és elvégzik a halotti imát. Ez utóbbit a halott megérkezése után otthon megismételhetik.

Az iszlám nagyra becsüli az embert élve és holtan egyaránt, ezért ha valaki meghal, a muszlimok közös kötelessége mosdatni, illatosítani, halotti lepelbe tenni, imádkozni felette, elkísérni a sírig, eltemetni, és fohászkodni érte.

Temetési rítus

A halotról való gondoskodás, a halott előkészítése a temetésre, és a temetés (arabul: dzsanáza) maga a muszlimok közös kötelessége. Kifejezésre jut e cselekvésben egyrészt a közösségi érzés, az együvé tartozás, másrészt emlékezteti őket arra, hogy egyszer mindenki ide jut.

A temetési rítus több részből áll, melyek jól elkülöníthetők ugyan egymástól, és akár önálló rítusként is felfoghatóak, mint rítus a rítusban, ugyanakkor azonban együttesen alkotnak egy olyan komplex társadalmi rítust, mely fontos helyet foglal el a muszlimok vallási és közösségi életében egyaránt. Ez a fontosság még inkább szembetűnik az idegen többségi társadalomban élő muszlim közösségek életében, ahol a muszlim temetési szertartásnak a befogadó társadalom temetési rítusától való különbözősége a muszlimság egyik kifejezője. Ez megmutatkozik mind magában a temetési rítusban, mind pedig a sír kialakításában és annak felépítményeiben.¹⁰

³ A szúra recitálása nem szunna (a szunna a Próféta hagyományai és szokásai, amelyeket a hadítokból ismerünk. A hadítok olyan történetek, melyek a Próféta mondásairól, cselekedeteiről, valamint szokásairól szólnak). Egy, Mohamedre visszamenő hagyomány szerint ez a szúra lenne „a Korán szíve”. A szúrárt eszkatologikus hangvétel jellemzi: egy példázat után szó esik benne az Utolsó Ítéletről, a hívők és hitellenek feltámadás utáni sorsáról. Ezekről bővebben lásd alább.

⁴ A qibla az ima iránya, amit Mekka felé fordulva végeznek.

⁵ A haldokló Mekka felé fordítása szintén nem szunna.

⁶ A tanúságtétel vagy hitvallás szövege: „Nincsenek istenek, csak az Isten és Mohamed az Isten prófétaja.”

⁷ Részletesebben lásd később.

⁸ A léleknek ez „az égi utazása” az elképzelések szerint nagyon gyorsan zajlik le.

⁹ Ez a tilalom összefüggésben állhat a napimádat, illetve a Napnak bemutatott áldozatok pogány szokásának elhárításával.

¹⁰ A felépítmények esetében egyre jobban megfigyelhető a befogadó társadalom és kultúra hatása, illetve befolyása. Erről részletesebben lásd később.

A temetési rítus szerkezete¹¹

1. *Előtemetési rítusok*: mindazon cselekmények sorozata, melyek hagyományos előírás szerinti végrehajtásával készítik elő a halottat a temetésre és a végső búcsút előzik meg, illetve készítik elő:
 - Siratás
 - Mosdatás
 - Illatosítás
 - Lepelbe csavarás
 - Halotti ima
2. *Temetési szertartás*: azok a rítusok tartoznak ide, melyek lezárják magát a halál eseményét. A végső búcsú, azaz az elföldelés is ebbe a kategóriába sorolandó:
 - Halottas menet
 - A koporsó, illetve a test sírhoz való szállítása
 - A sírba helyezés
 - Fohász a sírnál
3. *Utótemetési rítusok*: azok a rítusok, illetve utócselekvések, melyek az átmenetet alkotják a megváltozott, pillanatnyi, alkalmi állapotból a megszokott, normális, mindennapi életbe, illetve segítenek a hátramaradottaknak feldolgozni a haláleseményt, és annak mintegy levezetését jelentik:
 - Gyász
 - Sír(ok) látogatása
 - Emlékezés a halotról

A fentiek szemléltetéseként lásd a következő ábrát.¹²



¹¹ Ö. Bartha Júlia egyik munkájában (1996) a muszlim temetkezési rítusnak egy más szerkezeti felépítését állítja fel. A rítusnak ugyancsak három részét különbözteti el:

- *A halál előjelei*: a halálra vonatkozó babonás jóslatok, a haldokló körüli szokáscselekvések.
- *A halál beálltától a torig*: ez a szakasz adja a halotti és temetkezési szokások törzanyagát. Ide tartozik a holttest előkészítése, a hirdetés, a holttest mosdatása, a halotti lepelbe való helyezés, a halotti ima és végül a részvétnyilvánítás, illetve a tor.

- *Az elhunyt emléke*: a gyászsal, a különféle megemlékezésekkel kapcsolatos szokások.

¹² A temetési szokásokra vonatkozó társadalmi parancsok mélyén Kunt Ernő (Kunt, 1987:239–240) a következő tíz funkciót említi, melyek alkalmanként más-más összetételben érvényesülnek, de mindig közös erőterükben zajlik le az egyénnek a közösségből való kiszakadása. Ezek: megelőző (preventív), megállapító (konstatáló), elkülönítő (differenciáló), kihirdető (deklaráló), összpontosító (koncentráló), mentesítő, mozgósító (imperatív), bemutató (demonstráló), értékelő és kiigazító (korrigáló) funkció.

Előtemetési rítus

Síratás

Nem általános jelenség, Magyarországon nem alkalmazzák és nem tartozik a szunnába sem.¹³ Egy, a Próféta visszavezethető hadit szerint átok van a síratóasszonyokon, azok rokonain és azokon, akik a környezetükben vannak.¹⁴ Gyászjelentést is csak úgy lehet tenni, ha nem kíséri siránkozás. A síratás látványos módjait a Próféta példabeszédének megfelelően tiltják: „*Nem közülnünk való az, aki arcát pofozza, ruháját tépi, s ezzel a pogányok szokásait követi.*” (Mohamed Moftah El-Msallati 1997:180)

Mosdatás (ghuszl)

Ha valaki meghal, lecsukják a szemét, mert a hagyomány szerint a szem követi a lelket, amikor az angyalok elviszik, és ezért akad fel. „*Bizony, amikor a lélek elvitetik, a szem azt követi.*” (Karasszon 2003:3) Állát felkötik egy nem varrt, még nem használt fehér pamutkendővel, mert minden nyílásnak zárva kell lennie. A szőrzetet eltávolítják. A nők és férfiak szemérmét egyaránt letakarják. A mosdatásnál gumikesztyűt használnak és egy rongydarabbal végzik a folyamatot. A források eltérnek arra vonatkozóan, hogy hideg, langyos vagy meleg vizet használnak a mosdatásnál. Egyik adatközlőm szerint nem szabad hideg vizet használni, mert a test érez. Az a személy, aki itt, Budapesten a halottakat mosdatja¹⁵ szintén langyos vizet használ. Tisztítószerkeket is lehet használni: szappant, sampont, fürdőhabot, mert a halottnak olyan tisztán kell visszamennie, mint amilyen tisztán erre a világra érkezett.¹⁶ A vízbe beletesznek egy növényt: a források szerint a pálmafa rostját vagy a krisztustövisfa néhány levelét forralják fel a vízben.

Magyarországon a mosdatást vagy a kórházban végzik el, vagy kiviszik a halottat a temető ravatalozójába. A kórházban rendszerint a boncteremben kerül sor erre.

A mosdatás folyamata • A mosdatás, a ghuszl, az egész test, az orr- és szájuég, valamint a fej megmosása. Minden külső szennyeződést eltávolítanak a halotról, ha kell, többször is lemossák. A fontos az, hogy a mosdatás mindig páratlan számú legyen. Minden lemosáshoz lehetőleg tiszta ruhát kell használni. Ezután a halott wudut kap, azaz ugyanazt a rituális mosdatást végzik el rajta, mint amit az ima előtt szoktak végezni,¹⁷ azzal a különbséggel, hogy nem öblítik ki a száját és az orrát, hanem vizes ruhával törlik át a halott fogát, és tisztítják meg az orrát. Végül megmossák a jobb testfelet (törzset és lábat is) elől-hátul, és a bal testfelet elől-hátul. Az utolsó mosdatásnál kámforos vizet használnak.

A leírtakból kitűnik a fizikai és rituális tisztaság fontossága. A fizikai tisztaságot maga a test fizikai megtisztítása, a látható, „kézzelfogható” szennyeződések eltávolítása jelenti. Ezt egészíti ki a rituális tisztaság, amit az ima előtt végzendő tisztálkodás biztosít a halott számára. A muszlim ember kötelessége, hogy a napi ötszöri ima előtt wudut végezzen, lemosva magáról bármiféle fizikai és nem fizikai szennyeződést egyaránt, így biztosítva a fizikai és rituális tisztaságot, mely mintegy feljogosítja arra, hogy a profán világból beléphessen a szakrális szférába, és egy szakrális cselekedetet hajtson végre, fizikai és rituális tisztaságban állva Isten előtt.¹⁸ Ugyanebben a rituális tisztaságban részesül a halott is a wudu által. Tisztán kell távoznia ebből a világból, mely a profán szférát képviseli ebben az esetben, itt hagyva, illetve

¹³ Ugyanakkor azonban a muszlim országokban szokás a halottat elsíratni.

¹⁴ A jajveszékeltés, a hangos és közös síratás, a ruha megtépése stb. nem szunna, és ezért kerülni kell.

¹⁵ A mosdató arabul mughaszile, ha férfi és mughaszila, ha nő.

¹⁶ A tisztaság fontosságáról lásd részletesebben később.

¹⁷ Az ima előtti rituális mosakodás, a wudu, a következőkből áll: kézmosás háromszor, orrmosás háromszor, orrfújás háromszor, arcmosás háromszor, jobb és bal kar mosása könyékig háromszor, fejbőr megdörzsölése vízzel, fül mosása kívül, belül, jobb és bal láb megmosása bokáig.

¹⁸ A tisztaság fontosságát az iszlámban az is mutatja, hogy nem szabad cipővel belépni a mecsetbe, illetve az imahelyre. Az utca, a profán világ porát és szennjét nem szabad bevinni a szentélybe, melynek küszöbénél a szakrális szféra, Isten világa kezdődik. Ugyanezt a tisztaságot képviseli az imahely imaszőnyeg általi elkülönítése, létrehozva ezáltal egy szakrális teret a profán térben, ahol elvégezhető az adott szakrális cselekedet.

megszabadulva annak szennyeződésétől, és át kell lépnie egy másik, a szakrális szférába, amely ebben az esetben a holtak világa, melyet vizuálisan a sír testesít meg. A küszöböt, az átmenetet a kettő között a temetési rítus képviseli, illetve biztosítja. A halottnak tisztán kell távoznia, hogy a tisztaság állapotában várja a feltámadást, és tisztán állhasson Isten előtt az Utolsó Napon.

A mosdatáshoz kapcsolódó néhány előírás • A mosdatást bárki elvégezheti, fontos, hogy a jelenlevők közül ő ismerje a legjobban a szunnát. Magyarországon a mosdatást rendszerint ugyanaz a személy végzi. Férfiak esetében ez többnyire állandó, a nők esetében változni szokott a személy. Mosdatásnál csak az lehet jelen, aki segít a mosdatásban. Ha nő mosdat, akkor nem akadály, hogy menstruál. Nőt csak másik nő (anyja, lánya stb.), illetve férje mosdathatja, férfit csak férfi (apja, fia stb.), illetve felesége. Ha egy férfi meghal, és nincs olyan férfi, aki elvégezhetné a mosdatást, csak nők vannak a halott környezetében, illetve nő esetében csak férfiak, akkor „száraz mosdatást”, jelképes tisztálkodást (tajamum) kell végezni: valaki a jelenlevők közül két kezét a tiszta homokhoz, földhöz, falhoz vagy kőhöz üti, utána belefúj, és áttörli a halott arcát és kezét.¹⁹ Ugyanez a fajta mosdatás érvényes arra az esetre is, ha a test olyan állapotban van, hogy nem lehet mosdatni (megégett, szét tépték az állatok, vízbe fúlt stb.). Ilyenkor a testet rögtön lepelbe teszik, és így végzik el rajta a jelképes tisztítást.

Kis gyermeket, aki hét évesnél fiatalabb, és még nem érte el a pubertás kort, nemétől függetlenül férfi és nő egyaránt mosdathatja. Ha a magzat négy hónaposnál fiatalabb, csak el kell temetni mindenféle rituálé nélkül, és nem is imádkoznak érte. A négy hónapos vagy annál idősebb magzatot meg kell mosdatni, el kell végezni a halotti imát, és nevet kell adni neki.²⁰

Az öngyilkosság tilos az iszlámban: „*És ne öljétek meg egymást (magatokat)*!”²¹ *Aki túlkapásból és jogtiprásból így cselekszik, azt a [Pokol] tűzébe fogjuk (majdan) megperzsélni. Könnyű ez Allahnak.*” (Korán:4, 29–30) Egy, a Próféta visszamenő hagyomány szerint „*Aki valamivel megöli magát, azzal kínoztatik az Ítélet Napján*” (Dr. Shubail Mohamed Eisa 2002:116). Mindezek ellenére az öngyilkost is mosdatják, és imádkoznak érte, Isten bocsánatát kérve számára.²²

A mosdatás után minden nyílást be kell dugni vattával, hogy ne jöjjön ki több szenny a halottból. A halott arcát ki lehet takarni, hogy megnézhesék és csókot is lehet adni neki, de csak az adhat, aki életben is adhatott. A halott haját nem fésülik meg, a nők haját három fonatba vagy copfba kell rendezni kétoldalt és a fejtetőn, és leengedve kell hagyni.

Illatosítás

Mint a mosdatásnál már említettem, az utolsó mosdatást kámforos vízzel végzik. Emellett még illatosítják a halott szemét, orrát, ajkát, fülét és a leborulási helyeket.²³ Néha az egész testet illatosítják.

Lepelbe (kefen) csavarás

Az iszlámban nem használnak koporsót, helyette a halottat halotti lepelben temetik el. Ezt itt, Magyarországon is be tudják tartani, tekintve, hogy a magyarországi temetkezési törvények lehetővé teszik a nem koporsós temetkezést is. Ün. vendégkoporsót is szoktak használni, ami tulajdonképpen egy láda, amelynek nincs alja, és miután a halottat leeresztették a sírba, a ládát felhúzzák.

¹⁹ Ez a fajta tisztálkodás megengedett az ima előtt is abban az esetben, ha nincs víz, amivel a wudu el lehetne végezni.

²⁰ Négy hónapos koráig a magzat csak egy megrágtott húsdarabra hasonlít. Négy hónapos korában jön az angyal és lelket ad neki. Ezért a fenti megkülönböztetés.

²¹ A különböző Korán-fordítások eltérnek ennek a szónak a fordításában: hol *magatok*-nak, hol *egymás*-nak fordítják.

²² Egyedül a mártírt (shahíd) nem kell mosdatni, úgy, ahogy van, véres ruhában kell eltemetni, és nem is imádkoznak érte, mert élő: él a leike, közel Istenhez.

²³ A muszlim, amikor leborul az imádkozás során, hét testrésze éri a földet: a két lábfeje, a két térd, mindkét tenyere, a homloka és az orra, ami egynek számít. „*Ha leborul a szolgál, hét tag borul le vele: a homlok és az orr, a térdék, a kezek és a lábfejek*” mondja egy, a Próféta visszavezethető hagyomány (Dr. Shubail Mohamed Eisa, 2002:50.)

A halotti lepel fehér, a férfiakat három, a nőket öt lepelbe csavarják. A leplet rendszerint háromszor betömjénezik. Nagyon sokan, akik elvégezték a zarándoklatot (hadzs) az ihram ruhát²⁴ varrják össze, és ezt használják halotti lepelként. Az is előfordul, hogy elviszik a halotti leplet magukkal a zarándoklatra, és megmossák a szent Zemzem forrás²⁵ vizében, így biztosítva rituális tisztaságát, átítatva a hely és, a zarándoklati ruha esetében, a cselekedet szentségével.

Az élők öltöztetésétől teljesen különböző halotti lepel használatával is elkülönítik a halottat az élőtől, mintegy határt vonnak általa a két világ között. Ez a szakrális öltözet jelzi a szimbolikus határvonalat a test, azaz a halott és a külvilág közt, mintegy a liminalitás, azaz az átmenet stádiumába helyezve a halottat.

Férfiak halotti lepelbe csavarása • Fontos, hogy a lepel az egész testet betakarja. Egymás fölé teszik a három leplet, és a halottat hanyatt fektetik rá. Külön ruhadarabbal, amin vatta van, eltakarják a halott szeméremtestét. A belső lepel jobb oldalát ráborítják a halott jobb oldalára, a bal oldalt a balra és közben kihúzzák azt a ruhadarabot, ami a halott szemérmét takarta. Ugyanígy járnak el a második, illetve a harmadik lepelrel is. A lelógó részt összekötik, és visszahajtják a fej, illetve a láb területére. A lábnál, a deréknál vagy a csípőnél és a vállnál átkötik a leplet, hogy rögzítsék.²⁶ Ezután a férfiak a vállukra veszik és az ima helyére viszik a halottat.

A nők és gyermek halotti lepelbe csavarása • Mint már említettem, a nőket öt lepelbe csavarják: az első a test alsó részét takarja, a második ruhaszerű, de mindkét oldalon nyitva van, a harmadik khimárként (kendő) a fejet takarja, és a negyedik, ötödik lepelbe csavarják az egész testet. Kisgyermeket rendszerint egy lepelbe csavarnak.

A halotti ima (szalat al dzsanáza)

A halott muszlimért való ima közös, de „elégséges” kötelesség: ez azt jelenti, hogy elegendő, ha néhány muszlim imádkozik, a többiek mentesülnek a felelősség alól. A csoportosság kötelező, mint ahogy az előirt imák esetén is. A csoportok legkisebb létszáma három fő. Ők az imám mögött állnak egy sorban, ám ha közülük az egyik nő, akkor a következőképpen helyezkednek el: elől az imám, utána a férfi és utána a nő. Ha az imámmal csak egyetlen ember van, akkor nem mellette áll, mint ahogy ez a többi imáknál szunna, hanem az imám mögött.

A halotti imát hagyományosan ott kell végezni, ahol a halott van. Ezt megtehetik a mecsetben is, de előnyösebb, ha egy külön, a temetési imára készített helyen végzik el. A halotti imát is tilos a három tiltott időpontban végezni: amikor a nap éppen felkel, amikor éppen delel, és amikor éppen lenyugszik.

Budapesten az imát rendszerint a mecsetben végzik a halott távollétében. Pécsen a halotti ima a temetőben zajlik.²⁷ A halotti imán a nők is részt vehetnek, de a halottat nem kísérhetik, nem vehetnek részt sem a halotti menetben, sem a temetésen.

Az ima előtt ugyanúgy wudut kell végezni, mint minden más ima előtt. Az imám, azaz az imát vezető személy a qibla felé fordulva a halott fejénél áll, ha férfi halottról van szó. Ha nő a halott, akkor teste középelel egy vonalban áll.²⁸ Ha több halott van, akkor az imám előtt a férfiak, majd a gyerekek, legtávolabb pedig a nők fekszenek úgy, hogy a férfiak fejének vonalában a nők testének közepe legyen. A halotti imában nincs sem meghajlás, sem leborulás, mert nem a halotthoz, hanem a halottért imádkoznak, és leborulni csak Isten előtt lehet.

A halotti ima négy takbírből²⁹ áll:

²⁴ Ebben végzik a zarándoklatot: ez két varratlan, törülközőre hasonlító fehér pamutszövet.

²⁵ Ezt a mekkai nagymecset udvarán található forrást Isten fakasztotta Ifágárnak, Ábrahám feleségének, amikor a sivatagban bolyongott, és nem talált vizet.

²⁶ Ha ez nem elegendő, akkor több helyen is át lehet kötni a testet, a fontos, hogy ez a szám páratlan legyen.

²⁷ Részletesebben lásd a temetési szertartásnál.

²⁸ Egyik adatközlőm magyarázata szerint ez a nő megtisztelését jelenti, akinek arcát, illetve fejét életében is kiemelkedő tisztelet övezte és ez tulajdonképpen a tisztelet továbbélése a halál után is.

²⁹ A takbír: az imádkozó felemeli a kezét fülehez, „Allahu Akbar”-t (Allah a legnagyobb) mond, majd mellkasán összehárja a kezét.

- Első takbír: Fatiha mondása
- Második takbír: Mohamedért imádkoznak
- Harmadik takbír: az elhunytért imádkoznak
- Negyedik takbír: az összes hívőért imádkoznak

Első takbír: az imám a füleihez emeli a kezét, „Allahu Akbar”-t mond. Az imádkozók követik. Ezután jobb kezüket a balra helyezve kezeiket összekulcsolják a mellkasukon, mint más imánál. Ezután az imám halkán recitálja a Fatihát (a Korán nyitó szúrája): „*Allah a könyörületes és az irgalmas nevében /Dicsőség Allahnak, a teremtmények Urának/ a könyörületesnek és az irgalmasnak, aki az Ítélet Napját uralja/ Neked szolgálunk, és hozzád fordulunk segítségért /Vezess minket az egyenes úton/ azoknak az útján, akik iránt kegyesnek mutatkoztál/ s ne azokén, akiket haragvadsod sújt, sein a tévelygőkén!*” (Korán:1, 1–7)

Második takbír: másodszor is felemeli a kezét, „Allahu Akbar”-t mondva és a Tasahud³⁰ második részét kezdi recitálni: „*Ó, Allah! Küldd kegyelmedet Mohamedre és Mohamed családjára, úgy ahogyan kegyelmedet adtad Ábrahámnak és Ábrahám családjának. És add áldásaidat Mohamedre és Mohamed családjára, úgy ahogyan megáldottad Ábrahámot és Ábrahám családját ezen a földön és a túlvilágon. Valóban, Te vagy a Legdicsőbb és a Dicséretreméltó.*” (Dr. Shubail Mohamed Eisa 2002:47)

Harmadik takbír: harmadszor is felemeli a kezét, mondván: „Allahu Akbar” és tetszőleges szavakkal könyörög, fohászkodik a halottért, de jobb, ha a szunna szerint előírt fohász valamelyikét mondja: „*Ó, Allah! Bocsáss meg neki, könyörülj rajta, s mentsd meg őt! Irgalmazz neki, s tedd az ő helyét megbecsültté, s bemenetét szélessé! Mosd meg őt vízzel, hóval s jégesővel, tisztítsd meg a bűneitől, ahogyan megtisztítottad a fehér ruhát a szennyeződéstől, s az evilági lakhely helyett adj neki jobbat, s az evilági háziúje helyett adj neki jobbat, s az evilági felesége helyett adj neki jobbat, léptesd be a Paradicsomba, s mentsd meg a sír büntetésétől és a Tűz büntetésétől.*”³¹

Ha gyermek a halott, a következőképpen imádkozik: „*Ó, Allah! Tedd őt a szüleinek előfutárává, tedd őt nekik pótlássá (az elmaradottakért) és meghallgatott közbenjárójává! Ó, Allah! Neheztse a szülők mélegét s nagyságt a jutalmukat általa, és tedd őt jámbar, jót cselekvő hívők közé s Ábrahám közössége alá. Óvd meg őt a Pokol kínzásaitól a te kegyességéd által.*”³²

Negyedik takbír: ezt követően az imám negyedszer is felemeli a kezét „Allahu Akbar”-t mondva, majd halk, jobbra és balra (vagy csak jobbra) irányzott elköszönéssel fejezi be az imát.

Temetési szertartás

Halottas menet és a test szállítása a sírhoz

Az ima befejeztével a halott testét a sírhoz viszik. A hagyomány szerint a testet vagy a koporsót³³ négy sarkán felemelve a vállukra veszik. A kísérők mehetnek előtte, mögötte, mellette jobbra vagy balra. Ha autóban szállítják a halottat, akkor a gyalogos kísérők előtte mennek, és akik autóval vannak, mögötte.³⁴ Nők a halottat nem kísérhetik, nem vehetnek részt sem a halottas menetben, sem a temetésen. Nemcsak a rokonok, barátok és ismerősök vesznek részt a temetésen, hanem minden muszlim, aki csak teheti, igyekszik elmenni, és ez ott, ahol kisebb a közösség, mint például Magyarországon is, még inkább érvényesül.

³⁰ A Tasahud egy ima a Prófétaért.

³¹ Számos más, a szunna szerint előírt imát mondhat. „*Ó, Allah! Bocsáss meg az élőknek és a halottainknak, a jelenlévőknek és a távollévőőknek, a kicsiknek közülünk és a nagyoknak, a férfiaknak és a nőknek közülünk. Ó, Allah! Akit Te életre keltesz közülünk, azt az Iszlám vallásán keltsd életre (azaz segíts neki eszerint élni), s akit halálba küldesz közülünk, hívőként küldd halálba. Ó, Allah! Ne fájss meg minket (a halott) jutalmától, s ne vigyél tévelygésbe bennünket utána.*”

„*Ó, Allah! (XY) a Te védelmedben van, s a Te közelében, mentsd meg őt a sír próbátételétől és a Tűz büntetésétől, hiszen Te vagy a Telfesítés (Hűség) és az Igazság letéteményese, bocsáss meg neki, és könyörülj rajta, hiszen Te vagy a Megbocsátó és az Irgalmas!*” „*Ó, Allah! A Te szolgálódnak, a szolgálótányod fiának a Te könyörületedre van szüksége, Neked nincs szükséged arra, hogy megbüntesd. Ha jóra volt és vallásos volt, növeked az ő jötteitől, ám ha bűnös volt, nézd el neki!*” (Dr. Shubail Mohamed Eisa 2002:115)

³² Uo.

³³ Mint már említettem, Magyarországon engedett a koporsó nélküli temetkezés. Amennyiben mégis használnak koporsót, akkor a koporsón belül lepelbe csavarva helyezik el a halottat.

³⁴ Valahányszor egy temetési menet megy el, legyen az egy muszlimé vagy nem muszlimé, minden muszlimnak meg kell állnia a halott iránti tisztelőből.

A temetési menet, illetve a temetési szertartás különbözik Budapesten és Pécsen. Muszlim nem temethető nem muszlimok közé és nem muszlim sem a muszlimok közé. Budapesten az Új Köztemetőben van egy elkülönített parcella, Pécsen pedig az új városi temetőben alakítottak ki egy részt erre a célra. Ezek kialakításánál fontos a tájolás, azaz olyan fekvésű legyen, hogy úgy lehessen eltemetni a halottakat, hogy azok egy irányba, a qibla irányába nézzenek. Élesen el kell különíteni a temető többi részétől, és külön útnak kell a parcelláig vezetnie, hogy akadály nélkül lehessen haladni. Megfigyeléseim szerint a budapesti temető³⁵ megfelel ezeknek az előírásoknak.

Budapesten a halottat autóval viszik egészen a sírig. Pécsen azonban, egy meghatározott pontig, körülbelül a temető feléig viszik autóval. Itt megállnak és Mekka felé fordulva elvégzik a halotti imát. Ezután az autóhoz mennek, kiveszik a halottat és vállukon a sírhoz viszik. Mindenki igyekszik vinni egy darabig a testet, ezzel is kifejezve az együvé tartozást és azt, hogy a halott továbbra is a közösség tagja. A halott is muszlim, a közösség része továbbra is, csak egy másfajta állapotban létezik tovább.³⁶ Ugyanakkor emlékezteti őket arra, hogy ők is meg fognak halni.

A halottat csendben kísérik, nem szabad hangosan Allah nevét emlegetni, Koránt olvasni stb. Mindenki magában mondja a zikret.³⁷ Szigorúan tilos zenével, hangos sírással, fénnyel vagy gyertyával kísélni a halottat.

A sír (qabr) kialakítása és a sírba helyezés

A sír körülbelül egy embernyi mély. Csak homokból és földből állhat. A sírgödör alján, a qibla irányába egy kis gödröt ásnak (lahd) vagy, ha így nem lehetséges, akkor a sírgödör alján ásnak lefelé egy kis gödröt (sik), és ebbe teszik a halottat. Jobb oldalára, arccal a qibla felé fektetik a lahdban, feje alá párnaszerűen követ vagy földet tesznek, a hátát pedig megtámasztják valamivel, hogy ne hanyatt feküdjön, és agyaglapokkal (ha nincs, akár kövekkel, cementes téglákkal vagy fával) zárják be a lahdot – mely ilyenképpen mintegy a halott koporsója –, hogy ne kerüljön föld a halotthoz, és ne nyomja szét a testét a föld súlya. Ennek fontossága abban keresendő, hogy az iszlám testi feltámadást hirdet, ezért fontos a test fizikai épségének a megőrzése.³⁸

A halottat – még ha nő is – a férfiaknak kell a sírba helyezni. A halott rokonai előnyt élveznek a sírba helyezésre. A halottat a sír lábrészénél helyezik a sírba. Amikor a sírba teszik, a következőket mondják: *„Allah nevében és a szuma szerint, amit Allah küldötté hagyott ránk”* (Dr. Shubail Mohamed Eisa 2002:118), majd betemetik földdel a gödröt, minden jelenlévő tesz a sírba legalább három maréknyi földet, kifejezésre juttatva ezáltal is az együvé tartozást, és így mintegy közösen temetve el a halottat. Ugyanakkor arra is emlékezteti őket, hogy valamikor rájuk fogják dobni a földet.

Ezen a ponton érzem szükségesnek kiemelni az irány betartásának fontosságát. A halottak eltemetésének irányát általában a túlvilágról alkotott elképzelések, annak elhelyezkedése határozza meg. A muszlim embert ellenben arccal az ima irányában (qibla) temetik el. Az imát Mekka felé fordulva kell végezni. A muszlim ember vallási életének szimbolikus központja Mekka, bárhol van, szívével és tekintetével a Mekkában levő Kába felé fordul. Mekka, a Kába tehát ebben az esetben az egység kifejezője, annak központja és meghatározója. *„A Kába körüli kör ima alatt az egész világot átfogja, és a körnek akkor is tagja vagy, ha visznek a sírhoz. Ezért fordítod a fejed a halálban is Mekka felé, mert ekkor is tagja vagy ennek a körnek. A halott is muszlim, a közösség tagja marad, csak egy másfajta állapotban létezik tovább”* – válaszolta kérdésemre az egyik adatközlőm. Tehát a halott, mintegy a szent irányba való fordítás által, szimbolikusan továbbra

³⁵ A pécsi temetővel kapcsolatban nem tudok nyilatkozni, mert azt személyesen nem láttam.

³⁶ Ennek fontosságáról lásd *„A temetés, mint átmeneti rítus”* című fejezetet.

³⁷ A zikr megemlékezés Allahról, istenemlegetés.

³⁸ Egyes elképzelések szerint a lahdnak olyan magasnak kell lennie, hogy a halott fel tudjon ülni, amikor a kérdező angyalok megjelennek a sírban. Részletesebben lásd később.

is tagja a közösségnek, részt vesz annak életében. Mintegy ezáltal válik jogosulttá arra, hogy a közösség tagja maradjon.

A sír felépítménye nem haladhatja meg az egy araszt, nem lehet magasabb a teve púpjánál. Ennek célja, hogy a sír ne váljon zárandokhelyé, és ne essen ezáltal a muszlim a társítás bűnébe, ami a legsúlyosabb bűn az iszlámban. A szunna szerint nem szabad fejfát állítani, de egy kövel meg lehet jelölni a sír két végét a védelem miatt (például hogy ne lépjenek rá). A sír fölé tilos bármit építeni, arra bármit írni: nevet, dátumot, Korán-idézetet. Ennek ellenére megfigyelhető, hogy a budapesti muszlim temetőben egyre több sírnak van felépítménye (ez többnyire márványból), melyeken feliratok olvashatók: a halott neve, születési és halálozási dátum, illetve Korán-idézetek. Az is megfigyelhető, hogy valamennyi sírnál állítottak fejfát.

Fohász a sírnál

A temetés után a halottat nem szabad búcsúztatni, a sír mellé állva azonban fohászokdni kell érte, de nem hangosan, hanem ki-ki magában. A Próféta, miután befejezte a halott temetését, állt és azt mondta: *„Kérjétek bocsánatot a testvéreteknek, mert most kérdeztek.”*³⁹

Utótemetési rítusok

Részvétnyilvánítás

A részvétnyilvánítás bárhol és bármikor megtörténhet. Bármilyen szóval lehet részvétet nyilvánítani, ami a csapást enyhíti, és vigaszt nyújt, de a szunna szerinti szöveget is lehet mondani: *„Bizony Allahé, amit elvett, s Övé az is, amit adott, mindemnek megszabott ideje van Ónúlá. Légy állhatatosan kitartó és Allahtól reméld a jutalmat.”* Vagy: *„Allah növelje meg jutalmadat, s tegye széppé gyászodat, s bocsásson meg a halottadnak.”* (Dr. Shubail Mohamed Eisa 2002:119) Tilos azonban a részvétnyilvánítás miatt összegyűlni egy helyen, és ételt készíteni a részvétnyilvánítók számára (halotti tor). Épp ellenkezőleg, a szunna szerint a rokonok és a szomszédok készítenek ételt, és küldik el azt a halott családjának. Az elhunyt hozzátartozóit felváltva étellel ellátni a Próféta is ösztönzi a hívőket: *„Készítsétek el az ételt Ja'afar családjának, mert az elkészítést megakadályozó dolguk támadt.”*⁴⁰

A gyász

Amikor valaki meghal, az adott közösség, csoport vagy család úgy érzi, hogy meggyengült. Ebből az érzésből fakad a gyász. Ugyanezen érzés következtében azonban az egyének egy-szersmind közelebb is kerülnek egymáshoz, szorosabb kapcsolatba, egyazon lelkiállapotba lépnek egymással, egyazon lelkiállapotban egyesülnek, ebből pedig lelki támaszt merítenek, ami ellensúlyozza kezdeti elgyengülésüket. Kölcsonosan megerősítik egymást, s így a közösség az elszenvedett csapás dacára is teljes marad. Ilyenkor a szomorú érzelmeiket viszik be a közösbe, de a bánatban való egyesülés, s minden tudati közösség, bármely formában történjék is, a társadalmi vitalitást erősíti. Ilyenkor a közösség, a társadalom sokkal erősebben él és hat, mint máskor.⁴¹

A gyász lényege a veszteség, a bánat. A halál, a veszteség miatt érzett fájdalom és bánat megnyilvánulásait nevezzük gyászreakcióknak, amit normál körülmények között a veszteség feldolgozása, a gyázmunka követ. A gyázmunka lassú megszabadulást jelent a veszteség okozta bánattól, gyáztól olyan módon és eredménnyel, hogy az elveszett nélkül tudjunk új kapcsolatok és lehetőségek felé fordulva teljes, nyitott életet élni. (Polcz 1989:279)

³⁹ Dr. Shubail Mohamed Eisa, 2002:118. A megkérdés a kérdező angyalok által feltett kérdésekre vonatkozik. Lásd később.

⁴⁰ Mohamed Mofhtab El-Msallati 1997:181

⁴¹ Durkheim 2003:355–376. Durkheim a gyászt a piakuláris rítusok közé sorolja, mely rítusok nyugtalanságban és szomorúságban zajlanak. Minden baj, minden bajos esemény, mindaz, ami szorongást vagy félelmet kelt, piaculumot igényel, azaz piakuláris. Piakuláris jeleknek nevezik azokat a dolgokat, amelyek az áldozattévőknek szomorú dolgokat jelentettek. A piaculum szót még a „baj”, „csapás” szinonimájaként is használják.

Az iszlámban a gyász lényege, célja és értelme: a díszek elhagyása, a szépítkezés és illatosítás nélkülözése. A nőnek három napig szabad gyászolnia a rokonát, amennyiben a férje nem tiltja neki. Ennél hosszabb ideig nem gyászolhat, kivéve, ha a férje halt meg. Akkor négy hónapig és tíz napig kell gyászolnia. *„Akiket Allah elszőlít közületek, és feleségeket hagynak hátra, azoknak [az asszonyoknak] várniuk kell négy hónapot és tíz napot!”* (Korán:2, 234) *„Azon bölcsesség, amely a halálozáskor következő várakozási időt négy hónap és tíz naphan szabta meg, azért van, mert lehetséges, hogy a méhen terheesség alakult ki, s ha megvárják ezt az időt, s eltelik ez a várakozási idő, akkor nyílvárválóvá lesz, van-e gyermek.”* (Dr. Shubail Mohamed Eisa 2002:120) Ez idő alatt nem mehet újra férjhez, nem viselhet díszes, színes ruhát, nem illatosíthatja, nem szépítheti magát. A jajveszékélés, az arc ütése, karmolása, a ruha szétszakítása, a haj leborotválása vagy kitépése a gyász miatt elvetendő, mert mindez az elrendeléssel szembeni elégedetlenséget és a csapásokkal szembeni türelmetlenséget bizonyítja. Az iszlámban nincs külön, meghatározott gyászruha. Csak feketét hordani a gyászban teljesen alaptalan és tilos.

Ugyanakkor azonban megfigyelhető a Magyarországon élő muszlimok között, hogy vannak, akik „gyászruhát” hordanak. Ennek színe változó, általában fekete, sötétszürke, sötétkék, barna. Így kerülnek a gyászolók a közösségen belül egy megváltozott státusba, a ruha, illetve a díszítések hiánya mintegy szimbolikus határvonalat alkot a közösség és az egyén között.

A sírok látogatása és megemlékezés a halottról

A sír látogatása ajánlott cselekedet. A próféta azt mondta: *„Tiltottalak benneteket a sír látogatásától, de most látogassátok meg, mert bizony emlékeztet benneteket az Utolsó Napra.”* (Dr. Shubail Mohamed Eisa 2002:121) A sírok látogatásának kettős a célja: egyrészt a látogató haszna, mert megemlékezik a halálról és a Végső Napról, másrészt a halott haszna, mert fohászkodnak érte, bocsánatot kérnek a számára. Amikor egy muszlim meglátogat egy sírt, a következőket kell mondania: *„Békesség reátok, e temető hívő és muszlim lakói, mi – ha Allah is úgy akarja – csatlakozni fogunk hozzátok, kérjük Allahot, hogy nekünk is és nektek is adjon védelmet (jölétet).”* (Dr. Shubail Mohamed Eisa 2002:121) Fohászkodás közben a kezeket fel szabad emelni a qibla, de nem a sír felé fordulva.⁴² A sír látogatása bármely napon történhet, nincsenek kiemelkedő napok. A nők is ellátogathatnak a sírhoz. Nem szabad a sírra ülni. *„Az, hogy valamelyikőtök egy parázsra ül, amely átegeti a ruháját, és a bőréig hatol, az jobb neki, mintha egy sírra ülne”* (Dr. Shubail Mohamed Eisa 2002:121) – hangzanak a Próféta szavai. Továbbá nem szabad rálépni a sírra, figyelmen kívül hagyva az ott eltemetett embereknek járó tiszteletet. A Próféta azt mondta: *„Az, hogy parázzson menjek, vagy kardon járjak... örömtelibb számomra, mint az, hogy egy muszlim sírján lépkedjek.”* (Dr. Shubail Mohamed Eisa 2002:121) Illő továbbá mezítláb járni a sírok között. Tilos továbbá a halottért gyertyát gyújtani, vagy virágot tenni a sírra. Ennek ellenére november 1-jén megfigyelhető volt, hogy a budapesti temetőben számos muszlim síron égett gyertya, és volt virág. Volt olyan sír, amelyre nem muszlimok helyezték el a mécsest és a virágot, de olyan sír is, amelynél muszlimok tették ugyanezt. Ez utóbbi esetben a Halottak Napjának – messze nem általános, de jelenlévő, létező – átvételéről beszélhetünk.

Mi történik a lélekkel a halál után?

Amikor valaki meghal, angyalok jönnek, és kiveszik a lelkét. Amikor látja az angyalokat, akkor nincs olyan cselekedet, amely javíthat addigi életén. A hívőnek könnyen kiveszik a lelkét, a hitetlen lelkét viszont kitépik, mert ragaszkodik testéhez. Az angyalok bebocsátást kérnek a léleknek, hogy bevigyék Isten színe elé. A hívő lelke jó illatú, felviszik a hét égen át. Minden kapunál megkérdezik ki ő, jó névvel illetik. A hetedik égen három kérdést intéznek hozzá: Ki az Istened? Ki a Prófétád? Mi a hited?⁴³ A válaszok „Allah az Istenem, Mohamed a Prófétám és az iszlám a hitem” elhangzása után egy hang közli a lélekkel, hogy igazat szolt, és visszaviszik

⁴² Ez ugyanis azt jelentené, hogy a halotthoz imádkozik, ami pedig a társítás bűnét jelenti.

⁴³ Ugyanezeket a kérdéseket teszik majd fel a kérdező angyalok is a sírban.

a sírba.⁴⁴ A bűnös ember lelke bűdös, az angyalok felviszik az első égbe, kopogtatnak, de nem nyitnak ajtót, rossz névvel illetik, és visszadobják a sírba.

Egy másik elképzelés szerint, amikor a test bekerül a sírba, két angyal jelenik meg: Munkar és Nakir, és három kérdést intéznek a halotthoz: Ki az Istened? Ki a Próféta? Mi a hited? A kérdésekkel kapcsolatban két elképzelés ismert: vagy magában a sírban hangzanak el, vagy a hetedik égben, az égi utazás alkalmával. A hívó válaszai: Allah az Istennem, Mohamed a Próféta és az iszlám a hitem. A hitetlen nem tud válaszolni, csak „óbéogat”. Ezután az angyalok mindkettőjüknek egy-egy látomást tárnak a szemük elé: a hívó először látja a poklot, azzal a kijelentéssel kísérve, hogy ez lett volna a helyed. Ezután a Kertet látja: ez az ő helye, a feltámadás után ide fog kerülni. Így tisztában lesz azzal, hogy mitől menekül meg és várja a feltámadást. A hitetlen fordított sorrendben és magyarázatokkal látja mindezt: először látja a Kertet: ez lett volna a helyed, majd a poklot: ide kerülsz majd a feltámadás után, és az ettől való félelem végigkíséri a sírközi állapotot. A halottak a sírban köztes, ún. sírközi állapotban vannak. A test és a lélek egymás mellett van,⁴⁵ és együtt várja a feltámadást. Ez alatt az idő alatt földi cselekedeteinek függvényében érzi jól vagy rosszul magát, tehát a lélek képes érezni.⁴⁶

Eszkatológia⁴⁷

A Végő Nap eljövételét jelek előzik meg. Az egyik legfontosabb, hogy Isten felemeli a Koránt a földről, mert bevégezte feladatát, visszatér az őstáblára; megjelenik az Antikrisztus, egy félszemű ember, aki különböző csodákat visz végbe és sokan követik őt. A legfőbb jel Krisztus eljövetele, aki Jeruzsálemben megöli az Antikrisztust. Jézus 40-45 évig marad a földön, békét terem, mindenki muszlim lesz. Ezután következik majd a feltámadás, de ezt még megelőzi a világ átrendezése; két harsona lesz majd hallható: az első harsonánál Isten mindenkit álomba bocsát, még az angyalokat is. Átrendezi a világot. Ezután felébreszti a harsona angyalát, és a második harsona hangjára mindenki felébred. „*És megfúvatik a kürt, s elájul mindaz, aki az égekben van, kivéve azt, akit Allah meg akar [menteni]; azután másodszor is megfúvatik, és íme,ők felállnak, és (végig)néznek.*” (Muhammad Szaleh al Uthajmin é.n: 26) Ekkor kezdődik a tulajdonképpeni feltámadás és az Utolsó Ítélet. Mindenki egy hóféhér földre, az Összegyűjtés Helyére kerül, ahol az ítéletet várják. Mindenki magával lesz elfoglalva, senki nem kerül kapcsolatba senkivel. Felállítják a mérleget, és mindenkinek lemérettetnek szándék szerinti tettei. A jó és rossz cselekedeteket mérik össze. Mindenki kezébe kapja a tetteit: a hívők a jobb kezükbe, a hitetlenek a balba. Senki nem tudja elpalástolni tetteit. A hívó embernek több a jó cselekedete, mint a rossz. Amennyiben megegyezik a jó és rossz tettek mennyisége, Isten könyörületből behelyezi őket a Kertbe. A feltámadás napján Allah ad még egy esélyt azoknak az embereknek, akik kevés üzenetet kaptak.⁴⁸ Egy tűzön kell átmenniük: azok, akik bíznak Isten szavában („megvédelek benneteket”), üdvözülnek, akik a Sátán szavára hallgatnak („a tűz eléget, Isten becsap benneteket”), azok elkárhoznak.

A megmérettetés után egy hajszálvékony hídon kell áthaladni, mely a pokol felett ível: a hívőknek sikerül átjutniuk, a bűnösök leesnek. Minél erősebb valakinek a hite, annál gyorsabban halad át a hídon. A hídon keresztüljutva a Qantalának nevezett helyre jutnak, mely a hívők gyülekezőhelye. Itt következik be a lélek teljes megtisztulása, Isten minden gonoszságot, rosszindulatot, gyűlölködést kivesz a szívekből. Innen hét kapun keresztül lehet bejutni a Kertbe, ahol mindenki elfoglalja a helyét. Itt a test már tökéletes, nincs szüksége semmire, bármi, amit tesznek (isznak, esznek stb.) nem szükségletből, hanem az élvezetek miatt történik. A legnagyobb öröm Isten látása. Azokat, akikért a próféták közbenjárnak, vagy

⁴⁴ Korábban már említettem, hogy ez az elképzelés lehet az egyik magyarázat a temetés gyorsaságára, ugyanis, amikor a lélek visszatér a testbe, annak már a sírban kell lennie. A léleknek ez az égi utazása nagyon gyorsan zajlik le.

⁴⁵ Kivéve a mártírokat és a próféták lelkét: ők egyből a Kertbe kerülnek.

⁴⁶ A lélek látja a testet, ezért kell a testtel szépen bánni a halál után.

⁴⁷ A teljesség igénye nélkül, a legfontosabb pontokat, állomásokat emeltem ki az eszkatologikus elképzelések összefoglaló ismertetése során, elsősorban adatközlőimtől hallott információk, valamint a Dar-Aszalam kiadványai alapján.

⁴⁸ Azaz nem reszesültek Mohamed és az iszlám tanításában.

akikben egy porszemnyi hit van, Isten kiemeli a pokolból, olyannyira, hogy olyan kevés ember lesz benne, hogy összeszűkül. A poklot bűz, hő, bűzös italok stb. jellemzik, de legfélelmetesebb jellemzője a tűz, mely hetvenszerese az eviláginak. A pokol és a Kert lakói kommunikálnak egymással: a pokolban levők vizet kérnek. Jellemző a szenvedés folyamatossága: az ember bőre, miután elég, újraképződik és kezdődik minden előlről. „*Akik nem hisznek a mi jeleinkben, azokat a [Pokol] tüzeiben fogjuk megperzselni. Valahányszor ropogásra sült a bőrük, egy másikkal cseréljük ki azt, hogy megízleljék a büntetést. Allah hatalmas és bölcs.*” (Korán:4, 56)

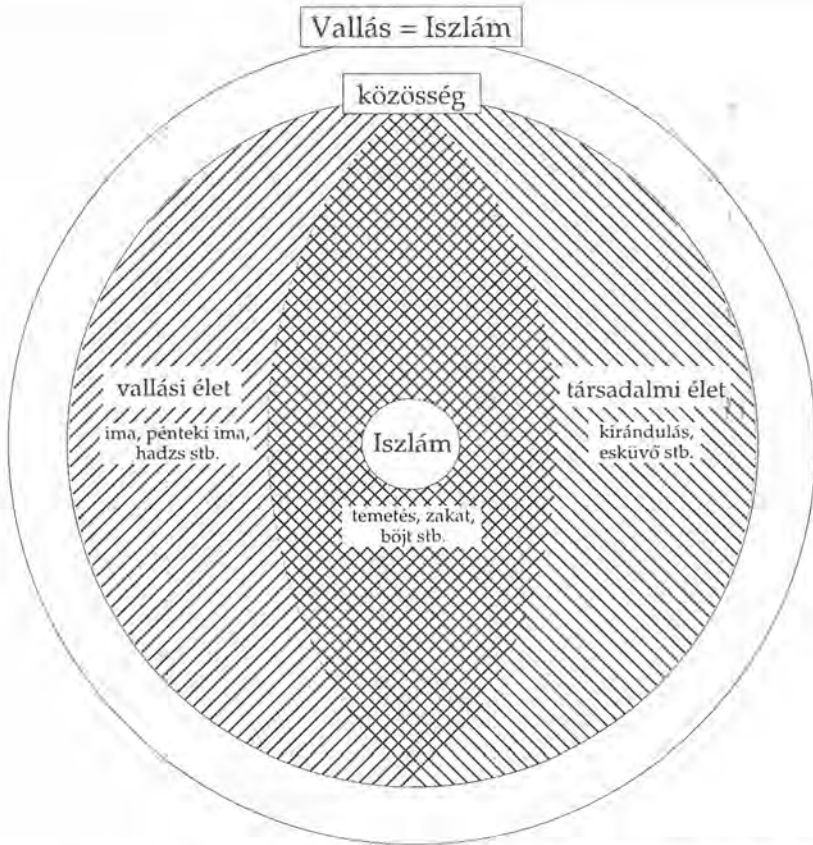
A fenti képzeteket azért éreztem szükségesnek leírni, mert szorosan kapcsolódnak a temetési rítushoz és befolyásolják annak mikéntjét. A temetés gyorsaságának lehetséges magyarázatáról már szóltam. A halott mosdatása, amely tulajdonképpen egy tisztító rituálé, mely biztosítja a test fizikai és rituális tisztaságát, tulajdonképpen mintegy előkészíti a testet a túlvilági ítéletre, ugyanis tisztán kell állnia Isten előtt, valamint mintegy előrevetíti a túlvilági tisztaság állapotát. A temetés során elhangzó imák, a hitvallás mondatása a haldoklóval mind-mind a halott túlvilági útját hivatottak megkönnyíteni egyrészt, másrészt pedig elősegítik a halott üdvözülését. A haldokló jobb oldalra történő fordítása, illetve a halott jobb oldalán való elhelyezése a sírban szintén szimbolikus jelentéssel bír: a jobb az üdvözülés oldala, a bal a tisztátalan oldal.⁴⁹ A túlvilági megmérettetésnél a jóknak a tetteik a jobb kezükbe adatnak, míg a rosszaknak a balba.

A temetés helye és funkciója a közösség életében

A magyarországi muszlim közösség kisebbséget alkot egy idegen vallású és kultúrájú többségi társadalomban. Tagjai vallásuk révén alkotnak közösséget. A vallás, jelen esetben az iszlám, az, ami a világ különböző részén elhelyezkedő muszlim országokból emigrált embereket közösséggé fogja össze: ez a meghatározó elv, az ok, a kiindulópont, ugyanakkor az összetartó, identitásmeghatározó és -kifejező erő. A közösség életének két, egymástól jól elkülöníthető szférája figyelhető meg: a vallási és társadalmi élet. (Részletesebben lásd Kiss 2002) A vallási életet olyan tevékenységek képviselik, mint a napi ötszöri ima, a zarándoklat stb. A közösségi élet területére tartoznak a közösen szervezett kirándulások, a betegek látogatása, különböző összejövetelek, esküvő.⁵⁰ Ugyanakkor vannak olyan tevékenységek, melyek a két szféra között helyezkednek el, mintegy összefogva e két területet és kiegészítve őket, kapcsolatot teremtenek a kettő közt. Erre a közös területre tartozik például az adomány (zakat), ami egyrészt vallási előírás, de ugyanakkor társadalmi kötelesség is. Ugyancsak ide sorolható a budapesti közösség életében a szombati nap, mely lehetőséget teremt egyrészt a közös vallásgyakorlásra, másrészt arra, hogy az emberek találkozzanak egymással. Ugyanilyen funkciója van a Ramadan-havi böjtnek is és ugyanebbe a szférába tartozik a temetés is.

⁴⁹ Ez a megkülönböztetés a mindennapi szokásokban is megfigyelhető: enni is csak jobb kézzel szabad, és minden olyan tevékenységet, ami tisztátalannak minősül bal kézzel végeznek. A jobb és bal oldal megkülönböztetése tehát végigvonul egy muszlim mind az evilági, mind a túlvilági életén.

⁵⁰ Habár a két szféra elkülöníthető egymástól, mégis fluktuáció figyelhető meg a kettő között, azon egyszerű ok miatt, hogy mindkettőnek kiindulópontja és meghatározója az iszlám.



A fenn elmondottak szemléltetésére mellékelem ezt az ábrát, mely jól mutatja a különböző szférák elhelyezkedését a közösség életében, melynek összefogó ereje, meghatározó elve és kiinduló pontja az iszlám. Ez az ok, melynek mintegy okozata a közösség.

A halott eltemetése – mint azt már említettem – az iszlámban közös kötelesség. Közösen mosdatják, illatosítják, imádkoznak érte, viszik ki a temetőbe, és helyezik a sírba. Mindezen tevékenységekben maga a közösség nyilvánul meg. A temetésen nemcsak a halott ismerősei, rokonai és barátai vesznek részt, hanem minden muszlim, aki csak teheti, mivel az elhunyt is ugyanannak a közösségnek a tagja, mint az élő. A halottnak pedig helyreigazító, „tükör-villantó” szerepe van. Életútjának áttekintésére hív, és ezzel a továbbélőket saját életútjuk felmérésére ösztönzi. Figyelmeztet az elmúlásra, a hiábavaló tettekre, mulasztásokra, az élet értelmetlenségére-értelmére, azaz önmagunk és mások megítélésére, megmérésére. (Polcz 1989:313)

A temetésnek a közösség életében betöltött funkciójára idézném egyik adatközlőm szavait, melyek a lehető legtalálóbban írják ezt körül: „Temetéskor nagyon fontos az együvé tartozás, az, hogy együtt vagyunk. Ezért fontos az is, hogy mindenki vigye a koporsót. Az az ember, aki elment közülünk ugyanolyan ember, közénk tartozik, a közösség tagja marad, csak egy másfajta állapotban létezik tovább. Ő is ugyanolyan muszlim, mint azok, akik élnek. Az első lépéstől az utolsóig egy közösség tagja. Ugyanakkor emlékeztet minket arra, hogy mi is meg fogunk halni, emlékeztet a halálra.” A temetésnek tehát közösség összetartó és identitás-, azaz muszlimság kifejező szerepe van. Kifejezésre jut benne a muszlim muszlimsága, az együvé tartozás és a közösségi tudat.

A temetés mint átmeneti rítus

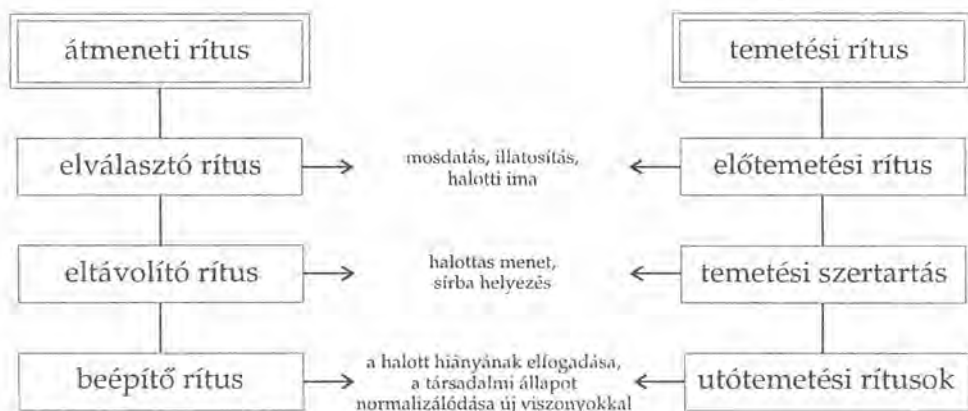
Az élet kezdetét és végét jelentő határok között számos más fordulópont is szabályozza az élet ritmusát. A serdülőkor, a felnőtté válás, a házasság kora fontos szakaszokként jelentkeznek az emberi életben. Ezek kiindulási pontja és alapja az egyén és a közösség viszonyában beálló változások. Az egyén életét a változások, biológiai átmenetek sorozata jellemzi. A változás az ember fizikai és szociális környezetének módosulásában jelentkezik. Az ember folyton életkori periódusok túllépésével kerül új környezetbe. Az ember társadalmi pozícióváltozásai köré csoportosuló rítusokat nevezzük átmeneti rítusoknak (rite de passage).⁵¹ Az élet stádiumainál jelentkező rítusok főként a közösségnek fontosak. Az egyén, akivel a változások megtörténtek, többnyire passzív alanya a szokáscelegménynek. Legfőbb jelentőségük abban áll, hogy egyes fizikai és biológiai változásokat társadalmilag, kulturálisan szentesítene. A változások csak akkor nyerik el érvényességüket, ha azokat társadalmilag kialakult és elfogadott formák közt érvényesítik. Az átmeneti rítusok tehát az egyének életében bekövetkező változásokra adott válaszként jelentkeznek.

Az átmeneti rítus részei:

- **Elválasztó rítus** (rite de séparation) – biztosítja a megelőző csoporttól való elválást
- **Eltávolító rítus** (rite de marge) – elősegíti az eltávolodást a régiből az új felé; az átmenetet elszenvedő egyén független mind a megelőző, mind a bekövetkező csoporttól.
- **Beépítő rítus** (rite d'agrégation) – elősegíti az új viszonyokba való beépülést. Ez a mozzanat állítja vissza a kultúra szervezetségének korábbi megbomlását. Ez a visszaállítás nem tökéletesen a kezdeti állapotot jelenti, hanem egy új szervezetség, viszony kialakulását. (Fejős 1979:410)

Az átmeneti rítusok sorába tartozik a temetés is, mely fizikailag és rituálisan is átmenetet jelent: fizikailag, mert megváltoznak a test tulajdonságai és életkörülményei, és rituálisan is, mert az egyén az egyik szférából (az evilág, mely végső soron a profán szféraként definiálható) egy másikba (a túlvilág, mely szakrális szféra) kerül át. A temetés során az átmeneti rítusok elválasztó fázisa hangsúlyozódik, de természetesen mindhárom fázis betölti a maga funkcióját.

Ennek szemléltetésére mellékelem a következő ábrát, mely egyben a temetési rítusnak általam alkalmazott felosztását vetíti rá az átmeneti rítusok szerkezeti felépítésére:



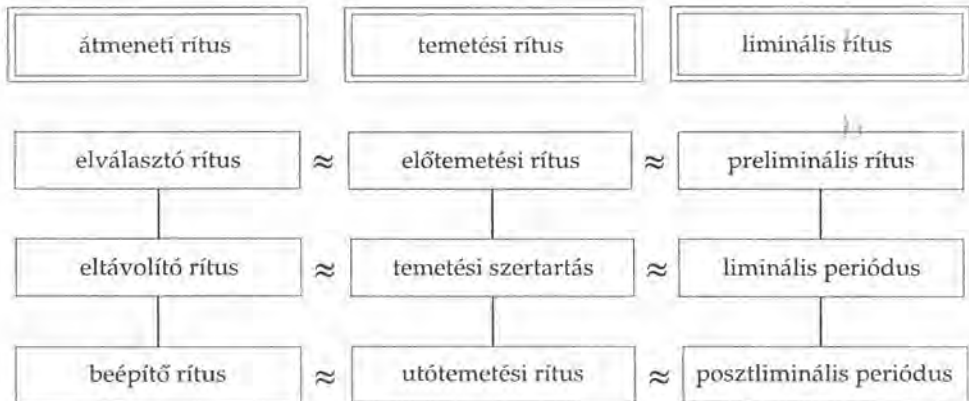
A fenti ábra felosztása ugyanakkor kiegészíthető Victor Turner három kategóriájával, amelyeket az eredeti elmélet liminális⁵² rítus fogalma alapján alkotott: preliminális, liminális és posztliminális kategóriákkal. A preliminális szakasz megfelel az elválasztó és ezen keresztül az előtemetési rítusnak, melynek során a mosdatás, illatosítás, lepelbe csavarás stb. folyamatai

⁵¹ A fogalom bevezetése a kutatásba Arnold van Gennep (1873–1957) francia néprajzkutató nevéhez fűződik, akinek 1909-ben megjelent könyve (Les rites de passage, Paris) e jelenséggel foglalkozik.

⁵² A limen latinul küszöböt jelent.

előkészítik a halottat a közösségből való kiválásra. A liminális szakasz során, mely az eltávolító rítusnak és ezáltal a temetési szertarásnak felel meg, a halottas menettel, illetve a sírba helyezéssel a halott kiválik a közösségből, lezajlik a tulajdonképpeni elszakadás a közösségtől,⁵³ „olyan kulturális területen halad át, amely alig vagy egyáltalán nem emlekeztet a múltbéli vagy az eljövendő állapotra” (Turner 2002:107). Végül a posztliminális szakaszban, a beépítő, illetve az utótemetési rítusnak megfelelően, a halott elfoglalja új társadalmi státusát, a nemlétet, „ismét egy viszonylagos állandó állapotba kerül” (Turner 2002:107).

A fent elmondottak szemléltetésére mellékelem az alábbi ábrát, mely egymásra vetíti a három rítusszerkezeti felosztást:



A halott tulajdonképpen egy beavatási rítus passzív alanya: átjut egy tisztító szertartáson (mosdatás és az ehhez kapcsolódó rítusok, melyek mind a beavatást készítik elő), melynek során mind a fizikai, mind a rituális tisztaság állapotát elnyeri;⁵⁴ mely szükséges ahhoz, hogy megváltozott (a)pozícióját betöltse új környezetében. A halott meghal az evilág számára, és a túlvilág számára újjászületik. A tisztító rituálét követi a tulajdonképpeni beavatási szertartás: a temetési menet és a sírba helyezés, mely a voltaképpeni átmenetet, a két szféra közötti küszöböt jelenti.

Az új társadalmi státus, amit a halottnak be kell töltenie: a hiány, a társadalmi hiány státusa. A temetés mintegy feloldja az egyén halála, illetve hiánya által okozott társadalmi feszültséget és konfliktust, így elfogadtatja, mintegy társadalmilag tudatosítja és szentesíti az egyén biológiai változása során bekövetkezett új társadalmi pozícióját, illetve „apozícióját”, azaz a fizikai nemlétet.

A halál/temetés rítusa ugyanakkor a gyászoló számára is az átmeneti rítus szerepét tölti be, hiszen a halállal a gyászoló helyzete, gyakran pozíciója is megváltozik (Kunt 1978:48; idézi Kárpáthy 2002:54). Míg azonban a halott passzív alanya az átmeneti rítusoknak, addig a gyászoló aktívan részt vesz a rítus folyamatában. Ha a halott szempontjából vizsgáljuk az átmeneti rítust, számára elsősorban az elválasztó fázis hangsúlyozódik ki. A gyászoló számára ellenben a beépítő rítus bír nagyobb jelentőséggel, amelynek során kénytelen elfogadni a megváltozott társadalmi viszonyokat – az eltávozott nemlétét – és nélküle, új viszonyok közt, új pozícióban⁵⁵ folytatni az életet. A gyász egy átmeneti periódus az életben maradtak számára. Elválasztó rítusok révén kerülnek bele és a társadalomba való reintegráló rítusok által lépnek ki belőle. Számos esetben az élők átmeneti periódusa „másolata” a holtak átmeneti periódusának, és az első befejezése sokszor egybeesik a második befejezésével – azaz az elhunytak a túlvilágon

⁵³ Ezért helyezem a végső búcsút is erre a szakaszra.

⁵⁴ Ennek bővebb kifejtését lásd „Mosdatás” című fejezetnél.

⁵⁵ Amikor ráadásul olyan embert veszítünk el, akivel mindennapi kapcsolatban voltunk, esetleg együtt éltünk, a veszteség egyben a társas kapcsolatban élő ember individuális életformára való kényszerű visszarendeződését is jelenti (Kárpáthy 2002:54).

történő befogadásával. A gyász alatt mind az élő gyászoló, mind a halott egy speciális csoportot képvisel, mely az élők világa és a holtak világa közt helyezkedik el; az, hogy az élő milyen gyorsan hagyhatja el ezt a csoportot, az elhunytal fennálló kapcsolatainak közelségétől függ. A gyász alatt a társadalmi életet mindazok számára felfüggesztik, akiket ez érint,⁵⁶ a periódus hosszúsága függ a viszony szorosságától az élő és az elhunyt között, illetve a halott magasabb társadalmi pozíciójától. Azok a rítusok, melyek feloldják a gyász összes szabályát és tilalmát a társadalom vagy egy speciális csoport életébe történő reintegráló rítusként foghatók fel. E rítusok közé tartozik a temetés utáni étkezés és a megemlékezési ünnepek. Ezek célja, hogy újraegyesítsék az élőket, a csoport tagjait egymással és néha magával az elhunytal is, olyan módon, hogy a lánc, amely megszakadt egy személy eltűnésével, újra ép legyen (Van Genneep 1960:147–148).

Összefoglalás

Mint láthattuk, a halottal való törődés, illetve temetés mint komplex társadalmi rítus fontos helyet foglal el a magyarországi muszlimok életében. Kifejezésre jut benne a közösség, az együvé tartozás elve, közösségmegtartó és identitáskifejező ereje van. Egészében elmondható, hogy az egész temetési rítus során tartják magukat a hagyományokhoz. Amennyiben mégis eltérések mutatkoznak, azok külső tényezők kényszerítő hatásáról árulkodnak (például a helyi temető „belső” szabályai, kórházi szabályok betartása stb.). Spontán átvétellel kevés esetben találkoztam. Ebbe a kategóriába tartozik a sírok felépítményének és a november 1-jének részleges átvétele. Összességében azonban betartják a szunna előírásait, ami a muszlim közösség egészéhez, azaz a világ muszlimságához, az ummahoz⁵⁷ való tartozás kifejezője.

Függelék

Ha eltűnkre már ködfátyol borul,
e világ tovább forog jámborul,
s annyit törődik velünk, mint a ló
a kavicsal, mely felszínére hull

Volt egy csepp víz: a tenger elnyelé.
Volt egy szem por: a hegy elföldelé.
Jöhetsz-mehetsz a nagyvilágon át:
feltűnsz – s letűnsz a Nagy Homály felé.

A lét s a kenyér egy-egy talpalat:
ez pillanat, amaz csak egy falat.
Hajnal van: kelj, igyál, zenélj, ne félj.
Ki itt volt, elment. Ki van, nem marad.

Jöttmentek vagyunk, körbe-körbe, mind.
Nincs kezdet, s nincs vég. Nincs se bent, se kint.
Nincs, ki a Rejtély fátylát oldaná.
Jöttment, honnan jössz s hová mégis megint?

Onar Khajam

Nem hal meg az, kinek szíve él s lángolón szeret:
Könyvébe írva őrzi az élet dicső nevünk.

Háfiż

Korábban tudták (vagy talán sejtették), hogy az ember magában hordja a halálát, mint gyümölcsben a mag. A gyerekeké kicsi volt, s a felnőtteké nagy. Az asszonyok ölükben hordták, a férfiak mellkasukban. Bennük volt a halál, s ez sajátos méltóságot kölcsönzött nekik s csendes büszkeséget.

⁵⁶ Iszlám vonatkozásban ezt semmi sem jelzi jobban, mint az, hogy a halott családja nem főz, hanem a szomszédok, rokonok küldenek nekik ételt.

⁵⁷ Az umma: a muszlim közösség.

...Olyan ez, mint mikor valaki halni készül, és a gyermekek az udvaron zsivalyognak, s ő hosszasan várakozik, s múlik a nap, de a gyerekek az udvaron csak zsi bonganak. S akkor tudja már: így lesz ez, még csak egy pillanatnyi csend sem lesz, ha elmúlok innen.

... mert léteznek titkos kapcsolatok a Szép és a Rettenetes között, egy bizonyos ponton kiegészítik egymást, akár a nevető Élet s a mindennap közelben ólálkodó Halál.

Rilke

Sorsuk csupa félig-élet, csupa kurta fényű tett,
Hallgatag halál jött értük s nem látnak több kék eget.

Robert Browning

... Mert a halál, mint egyetlen sorompó – ugyanakkor lehető átmenet – befejez és elkezd, elejt és fölemel. Ez lett a karnevál tánca, évezredekkel, évszázadokkal előbb; kitáncolni a halált a saját árnyékából: előre kifélni életünket a halál kezéből. Ehhez viszont olyan bacchanália, orgia és szex kell, mely tombolásával elragadja és megmenti az élőlényt, a reszketeg és hősies embert.

Gyurkovics Tibor

Sokszor álltam a halál közelében.
Most közelebb jött, s már kevésbé félek.

Faludy György

Az élet a halál kezdete (...). Az élet a halál céljait szolgálja, a teremtés szadista változata ez, az emberi szenvedés pokoli himnusza. Démoni játék a rettegéssel, macska-egér harc a végzettel. Halálraítéltek vagyunk egy kozmikus siralomházban.

Novalis

Ó, könnyű neked,
elbírod nélkülem a sirt, de
bírtam nélküled az életet?...
De nehezek vagytok ti, holtak!

Weöres Sándor

Csak az él, aki minden pillanatban kész a halálra. Aki elkészült a halálra, az elkészült az életre is.

Kosztolányi Dező

Azért vesztítettük el a haldoklás, a halál, a temetés régen ismert és gyakorolt kultúráját, mert életünk kultúráját vesztítettük-vesztítjük el.

Jelenekzi István

A halál olyan, mint a születés: a természet titokzatos műve. Ugyanazoknak az egyesülése ugyanazokká. Egyáltalán nem olyasmi, ami miatt valakinek szégyenkeznie kellene. Nincs ellentétben az értelmes lény mivoltával, sem alkotának tervszerűségével.

Marcus Aurelius 39:5

Felhasznált irodalom

- 'ABDUL-L'ADZIM IBN BADAWIJ 2001. *Az ima*. Budapest: Dar-alszalam Alapítvány.
- ARABIA'IN ANNAVAVIJA 1984. *A negyven hagyomány*. Budapest: Iszlám Diák Egyesület.
- BERNARD, LEWIS-SCHNAPPER, DOMINIQUE (ed.) 1994. *Muslims in Europe*. London.
- BODROGI TIBOR 1997. *Mesterségek, társadalom születése*. Budapest: Fekete Sas, 347–376.
- BOGLAR LAJOS 1995. *Vallás és antropológia*. Budapest: Szimbiózis, 40–48.
- DURKHEIM, EMILE 2003. *A vallási élet elemi formái*. Budapest: L'Harmattan, 355–376.
- ELIAS, NORBERT 2000. *A haldoklók magányossága*. Budapest: Helikon.
- ERŐSS LÁSZLÓ DR.–VEÉR ANDRÁS DR. 2001. *A halál enciklopédiája I.* Budapest: Glória Press.
- FEJŐS ZOLTÁN 1979. Az átmeneti rítusok. Arnold van Gennep elméletének vázlata. *Ethnographia* XC. évf, Budapest: Akadémiai Kiadó, 406–441.
- FREUD, SIGMUND 1991. *A halálösztön és az életösztönök*. Budapest: Műzsák.
- GENNEP, ARNOLD VAN 1960. *The rites of passage*. The University of Chicago Press, 1–26, 41–65, 146–166.
- HAMILTON, MALCOLM B. 1998. *Vallás, ember, társadalom. Elméleti és összehasonlító vallásszociológia*. Budapest: Aduprint, 154–170.
- HAMMUDAH ABDALATI 1998 (1419). *Islam in focus*. World Assembly of Muslim Youth.
- HUSSAIN ALKHALIDI é.n. *Ami az iszlámról tudni kell*. Budapest: Dar-alszalam Alapítvány.
- IBN TAYMYAH 2000 (1420). *Fatwas of Muslim Women*. El-Mansoura-Egypt: Dar al-Manarah 25–26, 53.
- IMAM 'ABD AR-RAHIM IBN AHMAD AL-QADI 1991. *Das Totenbuch des Islams*. Bern: Gondrom Verlag.
- KARASSZON ÁTTILA 2003. *A temetés*. Budapest: Internetes forrás: www.iszlamnnet.hu.
- KÁRPÁTY ÁGNES 2002. *A gyász szociológiája*. Budapest: MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont.
- KISS ENIKŐ 2002. *Muszlimok Budapesten. Az iszlám Magyarországon és Közél-Keleten* (szerk. Kiss Enikő). Budapest: MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont.
- KUNT ERNŐ 1981. *A halál tükrében*. Budapest: Magvető.
- KUNT ERNŐ 1987. *Az utolsó átváltozás. A magyar parasztság halálképe*. Budapest: Gondolat, 239–251.
- KUNT ERNŐ 1990. *Temetkezési szokások. Magyar néprajz VII. Népszokás. Néphit. Népi vallásosság*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 67–101.
- KUNT ERNŐ 2003. *Halál, kultúra, társadalom. Az antropológia keresése* (Válogatott tanulmányok). Budapest: L'Harmattan, 59–65.
- LANE, EDWARD WILLIAM 1842. *An account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*. London.
- MOHAMED MOFTAH EL-MSALLATI 1997. *Az emberi életű szokásai Libiában*. Kandidátusi disszertáció. Budapest: MTA, 47–74, 99–106, 174–183.
- MUHAMMAD SALEH AL-'UTHAJMIN 2000. *A szunna és a dzsama'a hittételei*. Budapest: Dar-alszalam Alapítvány.
- Ö. BARTHA JÚLIA 1996. *Az anatóliai törökök temetkezési szokásai*. Elektronikus kiadás: Terebess Ázsia E-tár: www.terebess.hu. Forrás: *Studia Folcloristica et Ethnographica*.
- PÓCS ÉVA (szerk.) 2001. *Lélek, halál túlvilág. Vallásantropológiai fogalmak tudományközeli megközelítésben. Tanulmányok a transzcendensről II.* Budapest: Balassi Kiadó.
- POLCZ ALAINE 1989. *A halál iskolája*. Budapest: Magvető.
- POLCZ ALAINE 1998. *Idéje a meghalásnak*. Budapest: Pont.
- ROBINSON, FRANCIS 1996. *Az iszlám világ atlasza*. Budapest: Helikon.
- SHAIKH SYED SAQIB 2002. *Fiqh-us-Sunnah*. New Delhi: Adam Publisher, 291–329.
- SHUBAIL MOHAMED EISA DR. 2001. *Az imádkozás könyve*. Pécs: Iszlám Kultúráért Egyesület Pécs.
- SIMON RÓBERT 1994. *Korán. A Korán világa*. Budapest: Helikon.
- TELENKÓ BAZIL MIHÁLY 1999. *Családösszetartó erő az átmeneti rítusokban*. *Ethnica*, 9–11.
- TURNER, VICTOR 2002. *A rituális folyamat*. Budapest: Osiris.
- TRANSLATION OF SAHIH BUKHARI 2000. *Funerals (Al-Jana'iz)* (Internetes forrás: www.usc.edu) Book 23, hadit, 329–483.

Az adventista vallás szerepe a gábor cigányok identitásformálódásában

A gábor cigányok

A gábor cigányok a cigányság egy sajátos csoportja, zömmel bádogosmunkával, illetve mindennemű üzletelessel foglalkozó közösség. Legnagyobb számban a Marosvásárhely közelében levő Karácsonyfalván laknak (korábbi nevén Nyárádkarácsony), és sokan, akik Erdély vagy Európa más vidékén élnek, Karácsonyfalvára otthonukként tekintenek. Beszélgetéseik során a „nemrég voltam otthon”, „hamarosan megyek haza” szófordulatot használják, azok is, akik saját házzal vagy más lakással nem rendelkeznek ott.

A gáborok magukat mind a többségi társadalom többi tagjától, mind pedig más cigány csoportoktól erőteljesen megkülönböztetik, magukat időnként „selyemcigányoknak” nevezik, amivel egy minőségi különbséget fejeznek ki más cigány csoportokkal szemben. Családnevük egyben nemzetségük neve is, vagyis majdnem mindenkinek Gábor a családneve, bár van néhány család, akik a Burcsa vezetéknévet használják. A gáborok „selyemcigány” (vagyis nemes, kiváló) voltát a többségi társadalom is elismeri. Határozottan megkülönböztetik őket más cigány csoportoktól, kifejezetten pozitívan nyilatkoznak róluk a magyarok és a románok is. Ahogyan egy karácsonyfalvi magyar ember megjegyezte: „derékba kell hajolni előttük” (Barabás 1997:31).

Az erdélyi magyarság szimpátiáját főleg az 1989-es marosvásárhelyi román–magyar etnikai konfliktus során tanúsított kiállásukkal vívták ki, amikor az összecsapásba a magyarok oldalán léptek be. E gesztus jelentőségét akkor mérhetjük fel pontosan, ha tudjuk, hogy a románok és a magyarok konfrontációjából teljes egészében ki is maradhattak volna.

A gesztus megértéséhez a gáborok munkához való viszonyát kell ismernünk. A gáborok, nagy valószínűség szerint, az üstkészítéssel foglalkozó kelderás cigányokról válhattak le (nyelvjárásuk is ezt az elméletet támasztja alá), és számukra – az üzletelés mellett – az épületbádogos munka az igazi „gáboros” foglalkozás. Ezt meglehetősen nagy szakmai hozzáértéssel művelik, és ez mind a román, mind a magyar többségi társadalomban bizonyos tiszteletet keltett irányukban. A gáborok számára a szakmai hozzáértés, a precizitás a szászokat tette az erdélyi társadalom legmegbecsültebb tagjaivá: „mert nekünk a német, az példaember” (G. L. adatközlőm szóbeli megjegyzése). A szászok kivándorlásával az első helyre az addigi másodikok, a magyarok kerültek. Egyes vélekedések szerint ezért „húztak” a gáborok a magyarokhoz a már említett konfliktus során, mások szerint a közös kisebbségi sors volt a kiállás fő motivációja.

A kutatás módszerei, forrásai

Gábor cigányok között végzett kutatásomat alapvetően Nagyváradon és Kolozsváron folytattam. Első lépésben egy olyan család rokonszenvét sikerült elnyernem, akik mindkét városban képviseltették magukat, hosszabb-rövidebb ideig béreltek házat, hol az egyik, hol a másik településen. Vándorlásukat alapvetően a munkalehetőségek határozták meg.

Az általam először megismert családon keresztül további három családdal sikerült szorosabb kapcsolatba lépnem, ami így négy idős családfőt és gyerekeiket, vagyis további körülbelül tíz 25–40 éves férfi adatközlőt jelentett. Asszonyokkal nem beszéltem csak a férfiak jelenlétében, de az egyik családban az idős nagymama nagyon sok hasznos információval látott

el az adventista vallásnak a gáborok társadalmában betöltött szerepét illetően. Ezeket a családokat másfél éven keresztül látogattam, két-három havi rendszerességgel. Interjúkat készítettem nemcsak a gáborokkal, de a többségi társadalom tagjaival is, főleg magyarokkal, de románokkal is.

A gáborok adventista vallásosságát alapvetően különbözőségük kifejezésére használt, tudatosan vállalt szimbólumként értelmezem, és így inkább Victor Turner strukturális-funkcionalista szimbólumfelfogásához csatlakozom (lásd Biczó 2003:236). Emellett igyekszem részletes leírását adni a ma még kevésbé ismert gábor cigány társadalomnak, hogy – Geertz gondolatát kölcsönvéve – „bekapcsolódhassunk idegen emberek életének a vérkeringésébe”.

A gábor cigány identitást kifejező szimbólumrendszer

A gáborok magukat jól láthatóan megkülönböztetik a többi romániai cigány csoporttól. Szigorú endogámiában élnek, nagyon vigyáznak, hogy ne keveredjenek más, nem-gábor cigányokkal. Különbözőségük kifejezésének egyik – talán leglátványosabb – módja az öltözködés. A gábor férfiak sötét nadrágot – általában vasalt öltönynadrágot – viselnek, sötét cipőt, világos egyszínű inggel. Nyáron soksebes, sötét színű bőrmellényt hordanak. Arcuk általában simára borotvált, de a kötelező hatalmas bajusz férfi voltak büszkesége. A férfiak öltözetének legfontosabb kelléke az archaikus külsőt kölcsönző nagy karimájú fekete kalap (mely bizonyos esetekben lehet barna, sötét fehér is).

A kalap anyaga rendkívül finom gyapjú, az egyszerűbbek nyúlzsórból készültek, de az „igazi” teveszórból van. Áruk is ennek megfelelően magas, egy átlagos kalap is körülbelül 100 dollárnak megfelelő lej. Olcsóbb, például merinóból készült kalapot nem hordanak.

Hasonlóan magas ára van az asszonyok látványosan szép felsőszoknyájának. Egészen hosszú, bokáig ér, és rakott, vagyis ujjnyi hajtásokban vasalt. Általában élénk, egyszínű ruhadarab, apró mintákkal, az alján és az oldalán szegéllyel. Beszerzése nem könnyű, külön varrónókkal varratják. Nagyon ügyelnek a tisztaságára.

Vagyoni helyzetük, de főleg a többségi társadalom szemében a többi cigányokhoz képest elfoglalt előkelő helyük miatt a gábor cigányokat más cigány csoportok igyekeznek utánozni. A nehezen és drágán beszerezhető ruhadarabok ezt az utánzást nehezíti (egyszer egy kalap beszerzéséhez 250 kilométert utaztunk, de az „igazi” Németországban és Csehországban készül, a szoknyát pedig, ahogy látjuk, varratják).

Noha a gáborok előszeretettel állítják, hogy hagyományaik ősiék (elmondásuk szerint Gábor Áron is gábor cigány volt), idősebb emberek fiatalkori fotóin látható, a ma ismert jellegzetes gáborkalap néhány évtizeddel ezelőtt nem létezett, sokan pedig szakállat hordtak, ami ma csak gyászoló gábor esetében elfogadott.

Egykor sokan foglalkoztak üstkészítéssel – idősebb gáborok mutatják fiatalkori munkáikat –, ami ma inkább kelderás cigány mesterségnek tekinthető. Mindezek azt a nézetet valószínűsítik, hogy a gáborok leválása a kelderásokról mindössze néhány évtizedes esemény.

A különbözőségnek az adventista vallás általi megnyilvánulásai

A gáborok egyszerre akarnak különbözni a többségi társadalom tagjaitól és a többi cigány csoporttól is. E különbségtétel egyik eszköze az adventista vallásgyakorlás.

Az adventisták (Hetednapi Adventista Egyház követői) Erdélyben a XIX. sz. végén jelentek meg. Az Ellen White által az Egyesült Államokban elindított mozgalom J. White munkája nyomán kapott új lendületet. Magyarországon (Fogarason) Hwenergardt J. Frigyes lelkész szervezte meg az első gyülekezetet 1898-ban. E vallás követőit meglehetősen sok szigorú tilalom köti: nem szabad disznóhúst fogyasztaniuk, nem dohányozhatnak, nem szabad sem veszekedni, sem káromkodni, és a szombati napot szinte teljes egészében a vallás tölti ki, ekkor üzletelni sem szabad, de a gépi eszközök használatát is kerülniük kell, például ezen a napon nem vezetnek autót sem. Továbbá a híveknek be kell fizetni az egyház javára a jövedelmük 10 százalékát.

A vallásos előkészületek már pénteken megkezdődnek, ekkor az imaházban azok számára tartanak közös bibliaolvasást és magyarázatot, akik még nincsenek megkeresztelve. Szombaton reggeltől tovább tart a vallásos tanulás, a mise 11 órakor kezdődik.

Noha a gáborok inkább a magyar kisebbség mintáit tartják követendőnek, Kolozsváron a két adventista közösség (magyar, illetve román nyelvű) közül a román nyelvűt választották. Ezt a nyelvi könnyebbséggel magyarázták, vagyis azzal a ténnyel, hogy iskoláikat az idősebbek kivételével román nyelven folytatták.

A vallásnak a gáborok életében betöltött szerepéről képet ad, ahogyan választott hitükről nyilatkoznak: „amíg nem lettünk adventisták, nem is volt vallásunk” (Barabás 1997:31). Sőt volt, aki egyenesen azt mondta: „addig nem is éltem” (értsd: mielőtt felvette a vallást; szóbeli közlés).

Természetesen a gáborok a felekezetváltás előtt is vallásosak voltak, általában reformátusok, kis számban Jehova tanúi, a kissé túlzónak tűnő kijelentés inkább vallásosságuk intenzitását jelzi.

Térhasználat az imaházban

A román nyelvű imaház nagyjából 250 fő befogadására alkalmas, a szombati vallásgyakorlások általában 150-en vannak jelen. A Gáborok száma ebből 20–30 fő szokott lenni. A székek a földszinten két oszlopban vannak elhelyezve, középen folyosót hagyva, a folyosó egyik végén van a bejárat, a másik végén a szőszék.

A gáborok többnyire megszokott helyeiket foglalják el, van, aki a fal mellett, van, aki közelebb az ajtóhoz, de kettőnél többen sohasem ülnek egymás mellett. Még azok sem feltétlenül ülnek egymás mellé, akik egy családhoz tartoznak, és egyszerre érkeztek az imaházba. Az egyik családban egy idősebb asszony rendszerint a baloldali oszlop negyedik, ötödik sorában ül, míg a vele egyszerre érkező fia és menyje a jobb oldaliban, de ők sem egymás mellett. Amikor 10 óra körül megkezdődik a bibliamagyarázat, körülbelül 10 kiscsoport alakul, és így a gáborok ritkán kerülnek háromnál többen egy csoportba. A bibliatanulás során, ahol az oktató folyamatosan kérdezi a csoport tagjait, minden gábor egyéniségének megfelelően aktív vagy passzív. Kérdéseiket, közbeszólásaikat a román hívek ugyanolyan érdeklődéssel hallgatják, mint a nemcigányokét. A tanulás után 15 perc szünet van az istentisztelet kezdetéig, ekkor az előtérben azonban a gáborok többnyire egymással beszélgetnek és nem a többi román hívekkel. A közösségben csak egyszer találkoztam egy más cigány családdal, a lelkészek szerint más cigányok csak elvétve fordulnak elő, és ők sem jutnak el a megkeresztelkedésig.

A vallási közösség prédikátorai elismeréssel szólnak a gáborok vallásosságáról, kiemelik, hogy a biblia olvasása és értelmezésének vágya miatt tanulnak meg írni, olvasni, sokszor idős korukban (a gáborok általában kevés iskolát végeznek, a fiúkat már fiatalon az apjuk veszi maga mellé a bádigos mesterség kitanulása miatt, a lányok pedig jó esetben is csak kislány korukban járnak iskolába).

A gáborok adventista vallásgyakorlásának kezdete nem több néhány évtizednél, pontosan tudni vélik, hogy ki volt az első gábor, aki eljárt a közösségbe és megkeresztelkedett (egy asszony, az egyik adatközlőm nagynénje). Azóta azonban a gáborok mintegy 80 százaléka adventista lett.

A vallásosságot mint normatartó erőt különösen nagyra tartják. Főleg az asszonyoktól hallani, hogy a férjeik „rendes emberek lettek a vallásban”, főleg az alkohol elhagyására, illetve a „kurvázás” megszűnésére célozva. Összhangban a vallás tanításával a gáboroknál a törvénnyel való mindennemű összeütközés szegyennek számít. Egy idős gábor csak hosszas kertelés után árulta el, hogy Debrecen környéki engedély nélküli szőnyegárusítás miatt ki van tiltva Magyarországról, és a kitiltás be van pecsételve az útlevelébe, de nem gondolkozott azon, hogy lecserélve az útlevelét kijátssza a büntetést. Egy másik asszony szegyenkezve mondta el, hogy a fia éppen csak elkerülte a román hatóságokkal való összeütközést (vö. Piasere 2000:384–386).

A gábor cigányok nagyjából az adventista vallás felvételével együtt kezdtek külsejükben is megváltozni (véltetően erre az időszakra tehető a kelderásokról való leválásuk is). Idősebb emberek fiatalkori fényképein, de egy 1984-es felvételen is látható, hogy más típusú kalapokat hordtak, és a sötét színű bőrmellény sem volt divatban. Kérdésemre, hogy most miért így öltözködnek, azt a választ kaptam, hogy „hát, ha lélekben így megszépültünk (a vallás által), csak nem járhatunk úgy, mint annak előtte” (G. K. 60 éves, Nagyvárad; szóbeli közlés).

Összefoglalás

A multietnikus Erdély különös közeget jelent az ott lakók számára. Valahol mindenki kisebbségnek számít, néhány faluval odébb az addigi többség tagja teljesen más etnikai viszonyokat talál, mint ami számára addig megszokott volt.

A társadalom elitjének tartott századok, gazdasági erejüknel, önszerveződésüknel és kiharcolt kiváltságaiknál fogva egészen a Ceaușescu-érában véget ért kivándorlásukig számarányukon túlmutatónak gyakoroltak hatást a környező etnikumokra. Eltűnésük Erdély társadalmában olyan vákuumot teremtett, ami felerősített bizonyos addig is meglévő társadalmi mozgásokat.

A számarányában is növekvő cigányság egy csoportja nemzeti alapon kivált addigi kulturális közegéből, és – különbözőségét hangsúlyozandó – új szokásokat vett fel. Különállásának kifejezéséhez használt eszközeiben talán a legnagyobb hatást az új vallás felvétele eredményezte.

Minthogy a vallásos gondolkodás áthatja a hívő ember mindennapjait (lásd például Borsányi 1999:144), az adventizmus felvétele valódi, lényegi változásokat eredményezett a követőiben is (vö. Weber 1995). A vallás felvételével a gábor cigányok céljukat elérték, olyan jól definiálható cigány csoporttá váltak, amely külsejében és mentalitásában is emblematikusnak tekinthető. Jól jelzi az elkülönülés megvalósulását a többségi társadalom reflexiója is, amely tudomást vesz a gáborokról mint a cigányság többi képviselőjétől eltérő csoportról. Ez, vagyis a társadalom megkülönböztető osztályozása egyértelműen pozitív előjelű. Természetesen ebben szerepe van annak is, hogy a gáborok a mai napig egyfajta hiánypótló tevékenységet végeznek a meglehetősen sokat nélkülöző romániai rétegek számára, mind olcsó (sokszor kínai) ruhaneműk és más értékcikkek kereskedelmével, mind pedig épületbádogos munkájukkal. Ez azonban csak az egyik összetevője a megbecsülésnek, a másik ok a vallás hordozta erkölcsiségben keresendő. A „tisztá megjelenés”, az alkohol vagy a hangos veszekedés kerülése mind olyan pozitív képet alakít ki a gáborokról, ami ha nem is tudatosan, de rögzül a többség gondolkodásában, és árnyaltabbá teszi a cigányokról kialakított, legtöbbször negatív képét. Nem véletlen, hogy egyre több más cigány csoportból származó cigány igyekszik magát gábor cigánnyá azonosítani (szóbeli közlés), vagyis „hamisítják” a gáborokat, ami a drágán és nehezen beszerezhető attribútumok, valamint a mesterség ismeretének hiánya miatt csak ideig-óráig lehet célravezető. Természetesen ezek a „hamisítók” is csak a többségi társadalom tagjait próbálják megtéveszteni, hiszen egyik gábor egy másikról a rokonságára vonatkozó néhány kérdés után teljes pontossággal tisztázni tudja annak családi történetét.

Úgy tűnik, hogy a gáborok – egyebek mellett a vallás segítségével – sikeresen valósíthatják meg a cigányság egyik általánosnak nevezhető fő törekvését, vagyis elkerülve az asszimilációt, megmaradhatnak cigánynak. És tehetik mindezt úgy, hogy elkerülhetik az egyebek mellett Stewart által leírt „ostromállapot mentalitására” való berendezkedést (Stewart 1994:130), és az őket körülvevő társadalomban magukról pozitív képet alakíthatnak ki.

Felhasznált irodalom

- BARABÁS LÁSZLÓ 1997. A magyar kisebbség kialakulása Karácsonyfalván. *Keresztény Szó* (4), 29–31.
- BICZÓ GÁBOR (szerk.) 2003. *Antropológiai irányzatok a második világháború után*. Debrecen: Csokonai Kiadó.
- BORSÁNYI LÁSZLÓ 1983. Bevezetés a szimbólumok antropológiai kutatásába. In: Hoppál Mihály–Niedermüller Péter (szerk.): *Jelképek, kommunikáció, társadalmi gyakorlat. Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből*. Budapest: Tömegkommunikációs Kutatóközpont, 7–17.
- BORSÁNYI LÁSZLÓ 1999. Vallásos vallástalanok. In: Kézdi Nagy Géza (szerk.): *Menyeruwa*. Budapest: ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszék, 144–149.
- GEERTZ, CLIFFORD 2001. *Az értelmzés hatalma*. Budapest: Osiris.
- PIASERE, LEONARDO 2000. Új „niche”-t keresve. In: Prónai Csaba (szerk.): *Cigányok Európában I. Nyugat-Európa*. Budapest: Új Mandátum, 380–394.
- POZSONY FERENC 1998. Változások az erdélyi cigány társadalom életében. In: Bari Károly (szerk.): *Tanulmányok a cigányságról és hagyományos kulturájáról*. Gödöllő: Petőfi Sándor Művelődési Központ, 111–118.
- STEWART, MICHAEL 1994. *Daltestvérek. Az olálcigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon*. Budapest: T-Twins/MTA Szociológiai Intézet/Max Weber Alapítvány.
- TÖRÖK MELINDA 2000. Nemi szerepek gábor cigány családokban. *Művelődés* (1), 28–30.
- TURNER, VICTOR 1983. Szimbólumtanulmányok. In: Hoppál Mihály–Niedermüller Péter (szerk.): *Jelképek, kommunikáció, társadalmi gyakorlat. Válogatás a szimbolikus antropológia köréből*. Budapest: Tömegkommunikációs Kutatóközpont, 173–197.
- WEBER, MAX 1995. *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest: Cserépfalvi.

Makói beszélgetések egy nyugalmazott katolikus pappal és házvezetőnőjével

Az antropológiában két meggyőző erővel rendelkező tanárt ismertem. Az egyik Max Gluckman volt, akivel pályám kezdetén találkoztam. Ő volt a doktori értekezésem témavezetője. A másik Boglár Lajos. Vele négy évvel ezelőtt találkoztam először, amikor meghívott, hogy az egyetemi óráján a terepmunka módszertanáról tartsak előadást. Mindketten hangsúlyozták a terepmunka és a helyszínen történő adatgyűjtés fontosságát. Gluckman meg volt győződve arról, hogy a megbízható néprajzi adatok alkalmasak az alább következő antropológiai módszerek és elméletek alapján történő elemzésre. Nem tudom, hogy Lajosnak is ez volt-e a véleménye, bár feltételezem, hogy igen. Azt azonban tudom, hogy fontosnak tartotta a megfigyeléseket a néprajzi kérdések fellelése előtt. Lajos arra kért, hogy a doktori értekezésem kapcsán egy izraeli moshavban végzett kutatásomról beszéljek. Amikor azt kérdeztem, hogy milyen jellegű legyen az előadás, azt mondta, hogy arról beszéljek: „Ki, mit és hol?” Én erre azt mondtam, hogy a „Miért?”-tel is kell foglalkozni, különösen azért, mert én azt választottam, hogy a Mánchesteri Egyetemen veszek részt posztgraduális képzésen, és Izraelbe megyek terepmunkára, nem pedig Afrikába, amit az Edinburgh-i Egyetem ajánlott fel, ahol a diplomám megszerztem. Lajos készségesen beleegyezett, és valószínűleg egyet is értett velem, mert a következő évben is meghívott az előadásom megismétlésére.

Most ebben az ő tiszteletére készülő kötetben kivonatossan közzé adom az 1992 szeptemberi első Magyarországi látogatásom első hetéről készült munkanaplót. Az adatok nyerek, nem elemeztem őket, és további kérdések vizsgálatát sugallják. Később ezt meg is tettem, amikor 1996–98-ban magyarországi zsidók közt végeztem kutatásokat.

Itt most azokról a tapasztalataimról számolok be, amelyre egy Makón dolgozó magyar filmforgató csoporttal való együttműködésem során tettem szert. Ezúton is szeretnék köszönetet mondani azért, hogy fölajánlották az együttműködést.

1992. szeptember 22.

A filmes csapat – Tari János rendező, aki néprajzi filmeket készít, Sebestyén Éva antropológus és riporter, Zoltán az operatőr és jómagam – egy esős szombat délután háromnegyed háromkor érkezett meg a katolikus pap házához. A telefonon történt előzetes bejelentkezés ellenére a házvezetőnő és özvegy lánytestvére nehezen engedtek be minket, csak némi vita után. Végül Évának köszönhetően, aki két évvel ezelőtt már lakott ott két hetet, beljebb kerülhettünk. Az előszobán keresztül becipeltük a felszerelésünket egy szobába, ahol a 84 éves öreg pap egy takaró alatt feküdt egy kanapén, és a két hívő nő ült mellette, egy a fejénél, egy pedig a lábánál. A törekeny öregember lassan föltápáskodott, és a dolgozószobaként is használt nappaliba vezetett minket.

A szoba öt méter magas volt, eredeti népi szőnyegekkel a parkettán. A szobában volt egy vitrines szekrény, a tetején Ferenc József császár és Erzsébet császárné mellszobrával, ezen kívül egy nagy könyvszekrény, nyolc régi szék s egy asztal gyönyörű himzett terítővel. Teljesen oda nem illően, fából készült fekvő akt is volt egy kisebb könyvvállványon, valószínűleg utazási emléktárgy.

A légkört a férfi határozta meg, a háztartást az ő irányításával végezte a két nő. Ők a férfitől függtek. A jelen helyzet azonban némileg fordított szereposztást mutatott, mivel a nyugalmazott férfit a nők istápolták. Most visszavette a papi és férfiúi tekintélyét.

Lassan, figyelmesen és némileg szertartásosan előtérbe került a papi lény, és átváltozott egy magas, méltóságteljes, elegáns emberre. A két nő áhítatos figyelemmel csüngött rajta. A pap két fényképet vett le a könyvvállványról, s egy kereszttel együtt maga mellé tette az asztalra, mielőtt belekezdett a visszaemlékezéseibe a makói zsidókról s a nem zsidókkal való kapcsolatukról a 39–45-ben zajló háború alatti és utáni időkből. A két fénykép hatalmas erejű szentképként hatott: az egyiken az akkori pápa, János Pál volt, a másikon Mindszenty kardinális, aki a magyar katolicizmus ellenállását képviselte a kommunista kormánnyal szemben. Nyilvánvaló volt, hogy a pap itt most nem magánember, s az egyházi szimbólumokkal körülvéve szent beszédet szándékozik tartani.

Miután megbeszéltük a programot, kezdetét vette a filmes interjú. Éva elindította a beszélgetést, a pap pedig merev háttal, csukott szemmel, érzelmeket nem tükröző arccal, gondolatait a múltba irányozva hosszasan elnyúló monológba kezdett. A beszámoló általános, elvont, bizonytalan és személytelen volt. A filmrendező szempontjából használhatatlan. A rendező kérdezett valamit, sajnos fogalmam sincs, hogy mit, mindenesetre ennek hatására a pap kinyitotta a szemét, arckifejezése megváltozott, majd néhány pillanat után visszatért a csukott szemű monológhoz. A két nő eközben a konyhában tartózkodott, és azt vitatták meg, hogy a házvezetőnő miért engedett be minket. A beszélgetésük befejeztével visszatértek, és leültek a pap mögé, hallgatták a beszélgetést, ami mintegy húsz percre tartott.

A rendező és a riporter, akik menteni próbálták a helyzetet, megkérték a házvezetőnőt, hogy ő is nyilatkozzon. Ő először határozottan ellenállt, de aztán szelídült az ellenkezése. Végül a magam tört magyarságával könyörögtem neki: „Szerény angol tudós vagyok, 2000 km-t utaztam. Kérem, csak 5 percet beszéljen.”

Valószínűleg amúgy is előbb-utóbb megadta volna magát, de az én beavatkozásom és a stáb kitaró erőfeszítése megtette a hatását, s beleegyezett a riportba. Az öt percből ötvenöt lett. A pap ülve maradt, a házvezetőnő szembe ült vele, s rá irányult a felvevőgép.

A házvezetőnő egy kicsi, ártatlan külsejű, ragyogó kék szemű öreg parasztasszony, mostanára elnyomott és alávetett személy, valóságos előadóné válnak az interjú előrehaladtával. Most a figyelem középpontjában állott, hallgatóság vette körül: a munkaadója, a testvére, aki egy jogász özvegye, a Néprajzi Múzeum és a Tudományos Akadémia munkatársai és egy külföldi antropológus. A nővére, aki nála bizalmasabb volt, mellette ült.

A gyermekkoráról kezdtek kérdezni, az iskoláról s a zsidó gyerekekről, akiket Makón ismert. Különbséget tett magyar zsidók és ortodoxok között, az előbbieket magyarul beszéltek, és magyar iskolába jártak, az ortodoxok jiddisül beszéltek, a saját iskolájukba jártak, de tudtak magyarul. Huncutkásan emlékezett vissza arra, hogy tíz éves kora körül hogyan húzta meg egy haszid fiú pajeszát. A jiddis kifejezést használta. Ahogyan jöttek elő az emlékek, a szemei csillogtak, és a visszafogottabb testvérével együtt kuncogtak, és arcukon folyt a könny. Név szerint említett két zsidó lányt, Strauss Piroskát és Radó Ágneszt, akikkel az iskolában játszottak. Élénken, beszélt, teljesen elemében volt, mint egy sztárelőadó, anekdotákkal folytatla, nevek és személyiségek jöttek elő. Megemlítette a boltosokat, Grosst és Vermest.

Igazi előadó és mesemondó, akinek a képességei rejtőzködtek a 30 éves házvezetés alatt. Az interjú látszólag véget ért, a kamerát kikapcsolták. Ekkor azonban még egy meglepetéssel állt elő. Színpadias mozdulattal lehúzott egy gyűrűt az ujjáról, és az asztalra vágta: „Nézzék, ezt 60 évvel ezelőtt egy zsidó boltosnál vettem!”

A kamerát újra bekapcsolták. Ő pedig megismételte a jelenetet. Aztán villámgyorsan kipattant a konyhába, és egy kis kétfülű zománcedénnyel tért vissza: „Nézzék, ezt is 60 éve vettem egy zsidó boltostól. Ilyet ma nem gyártanak.”

De még egy meglepetéssel szolgált. A rendező megkérdezte ezt a vidám, szórakoztató, élénk, ragyogó kék szemű hölgyet, hogy miért pusztítottak el olyan sok zsidót a holocaust során. Azonnal, gondolkodás nélkül, csöndes, nyugodt hangon válaszolt: „Mert megölték a mi Urunkat, Jézust.”

Ezt hallván a pap védekezett, hogy ezt nem tőle hallotta.

A kamerát kikapcsolták, és összepakoltunk. A szívélyes szavak eltűntek. Éva és János megköszönték az öreg házvezetőnőnek a közreműködését, aki az ő szempontjukból megmentette a helyzetet. A házvezetőnő a jelenlétemben, de rólam tudomást sem véve megkérdezte Évát, hogy én zsidó vagyok-e. Felindultan magyarul válaszoltam: „Zsidó vagyok, angol zsidó.”

Rögvest arra gondoltam, nyugodtabbnak kellett volna maradnom. De most, hogy írom ezeket a sorokat, örülök, hogy úgy tettem.

Halmos István fordítása

A rontás avagy a szemmelverés

szól a szem és szól a szív...

József Attila

A Közel-Keleten, Észak-Afrikában az iszlám világban a közfelfogás szerint vannak olyan személyek, akik olyan erővel bírnak, amellyel képesek pusztán tekintetükkel kárt tenni az emberben, a vetésben, az állatokban, más jószágban. Vannak olyan állatok is, amelyek veszélyes pillantásukról ismertek, mint például a fali gekkó (*Tarentola mauritanica*) és a kígyó. A kígyó, amely a mitológiai Medúza szerepét tölti be. „A kígyó merev, hideg tekintetének egyébként az egész világon különös erőt tulajdonítanak. Ókori írók is beszélnek róla, de ma is olvashatók történetek, melyek arról szólnak, hogy a kígyók valósággal megbűvölik, megbénítják tekintetükkel az áldozatul kiszemelt állatokat, s azok szinte ellenállás nélkül sétálnak a torkukba.” (Kákosi 1974:161)

Ha a kutatásunkat Egyiptomra és az iszlám világára összpontosítjuk, akkor meg kell említenünk a dzsinneket is (El-Adly 1981:41).

A gonosz hatásforrása azonban az irigység, az irigy szándék, amely a más tulajdonát megkívánó irigy pillantásban testesül meg, minthogy a szem a felfogásnak és az értelemnek közvetítője. Így a szem és az irigység szorosan kapcsolódnak egymáshoz. E kapcsolat következtében minősítenek bizonyos tekinteteket veszélyesnek, „irigy” szemnek (rontó szemnek). Neve arabul: *ain al-haszúd* – az irigy szeme. A pillantás gonosz hatása akkor válik teljessé, midőn a tetszésnek vagy csodálkozásnak verbális kifejezése is kíséri. Ugyanez érvényes a nem megfelelő időben vagy módon kifejezett dicsérő szavakra is, mivel ezek vagy azt fejezik ki implicite, hogy a megdicsért tárgy nem a dicséretet hangoztató tulajdonában van, vagy azt, hogy a dicsérő személy a szóban forgó tárgyat kívánja vagy irigyli.

A szemnek ez a rendkívüli ereje az egyénnel vele született adottság, amelyet semmilyen más módon nem lehet megszerezni. Azzal a gondolattal, hogy örököltető képességről lenne szó, soha nem találkoztam. A „gonosz szem” hatását tulajdonosának akarától függetlenül s anélkül fejt ki, hogy az a tudatában lenne szeme rontó erejének. Az, hogy a szem hatása ártó legyen, nem igényel semmilyen mágikus tevékenységet, vagy rítust. A szemből kiáradó rontó hatásnak nem is kell valamilyen célra irányulnia. Hatása közönséges, mindennapi eseménynek tekinthető, mivel az irigység – szemben a többi érzellemmel – soha nem szűnik meg, és mindig talál lehetőséget arra, hogy hatását kifejtse. A boszorkányok, illetve a mágiaüzők ellen folytatott bírósági eljárások történetében egyetlen olyan eset sem ismert, amikor valakit rontó pillantása miatt fogtak volna perbe.

A rontó szem tulajdonosa általában tud arról, hogy pillantása ilyen veszélyes erővel bír, s tudja azt is, hogy irigy természete és szeme között kapcsolat van. Éppen ezért néha törekszik is arra – ilyen vagy olyan okból –, hogy a másokra irányuló ártó képességét semlegesítse. Beszélnek Egyiptomban, hogy egy kairói férfi irigy szívéből és veszélyes pillantásáról volt híres, s azért, hogy az emberek haragját és gyűlöletét elkerülje, bekötött szemmel járt a városban. A rontó hatás nem szükségszerűen fakad mindkét szemből, hanem korlátozódhat csak az egyik szemre. Ugyancsak Egyiptomban tudnak olyan emberről is, aki kiszúrta egyik szemét, hogy annak rontó hatása kárt ne tegyen barátaiban vagy azok valamilyen tulajdonában. Magam is találkoztam a Nílus deltavidéken ilyen félszemű emberrel: *Awar wa ainu tifa al-hadz-sar*

(Félszemű, de szeme kettéhasítja a követ). Az egyiptomi szólások is jól tükrözik a népnek a szem hatalmas erejéről és veszélyes hatásáról táplált elképzeléseit. A szem egyben a belső és az érzelmek tükré is. (Hasonló szólással a magyarság kultúrájában is találkozunk.)

Előfordulhat továbbá, hogy a szemet a skorpióhoz hasonlítják.

Ami az egyes fentebb említett állatok pillantásának rontó erejét illeti, a fali gekkótól való félelemnek nemcsak ez az oka, hanem az is, hogy a népi közfelfogás szerint ez az állat okozza a leprát. Tudvalevő pedig, hogy a gekkó arab neve *bursz*, a lepráé pedig *barasz*, vagyis mindkét szó azonos gyökből származik, mivel az állat nevét minden bizonnyal éppen foltos bőre miatt kapta.

A dzsinnek pillantásától való félelem oka viszont az, hogy a népi képzelet a minden ok nélkül bekövetkező betegséget a dzsinnek hatásaival magyarázza.

A kutatónak a rontásról, a szemmelverésről vagy az igézéssről alkotott klasszikus felfogása szerint a rontás veszélye a következő testi tulajdonságok esetén forog fenn: kék szem, egybenőtt szemöldökök, nagyon gyengén vagy egyáltalán nem növe szakáll, a metszőfogak közötti rés. Ez az elképzelés nem utolsó sorban fellelhető az arab szólásokban, például: *Audzu billāhi min wāḥid adzsrūdī, aīnu zurūg usnānu furūk* (Isten óvjon engem az olyan embertől, akinek a szőrzete ritka, a szeme kék és a metszőfoga között rés van).

A kék szemre utaló közmondást néhányan úgy értelmezték, hogy az az idegentől való félelemnek tudható be. Mi úgy látjuk – Egyiptomra korlátozva az értelmezést –, hogy a kék szín az átok színe, rossz ómen. Továbbá a temetési szertartásokon a bánat szimbóluma. (Lane 1963:444)

A tragikus eseményekről szóló híreket Egyiptomban kék hírként tartják számon, sőt az ember felebarátját azzal fenyegetheti, hogy „*jönnek azraq*”-ot (kék napot!) kíván neki.

Ennél még érdekesebb, hogy a nép felfogása szerint, ha indigóval festett ruhájú nő keres fel szobájában egy olyan asszonyt, aki kevéssel azelőtt szült, megfosztja a további termékenységtől. Az olyan elátkozott házast, amelynek tulajdonosai rövid időn belül egymás után meghalnak „*aātābu zaraa*”-végeként írják le.¹

A kék színt a felekezeti szegregáció kifejezésre is gyakran használják. A muszlim például a koptot „kék csont”-nak „*azma zaraa*”-nak nevezi.

Másfelől az óegyiptomiak kultúrájában az égetett kék máz vallási szentséget kölcsönözött az adott tárgynak, és ilyen kék mázat használtak az udzsat-amulettek készítéséhez is. Elképzelhető tehát, hogy ezt a fontos és szent színt a kéz-amulettek esetében is alkalmazták. (Kriss 1962:4)

A ma Egyiptomban használt kék szín nagyon hasonlít az említett régihez. A kék szemtől való félelem oka tehát nem annak ritka voltában keresendő, hanem abban, hogy a kéknek különös jelentése van Egyiptomban: a kék az átok színe. (A környező országok is előszeretettel vették át ezt a kék színhez fűződő hagyományt.)

Az egyiptomiaknak a rossz előjelektől való nagyfokú félelmére egy másik jellemző példát is említhetünk: nevezetesen azt, hogy baljós előjelű dolgokat jó óment jelentő (azaz ellentétes) nevekkal illetnek. Például a tehéntrágyát mósusznak nevezik, vagy a qird (majom)² helyett *mejmunt* (boldog) mondanak. A *marid* vagyis beteg helyett is a *biāffu* (jó erőben van) kifejezést használják.

Mindezt a kutatóknak az irigységről alkotott klasszikus értelmezését a regionális kultúra alapján érdemes felülvizsgálni.

A téma korlátozott keretei miatt a szemről és a kék színről most elégedjünk meg ennyivel, és térjünk át a szó erejéről és alkalmazásáról szóló hagyományokra.

A kiejtett szó is veszélyes lehet, ha belőle irigység fakad, függetlenül attól, hogy a szó dicsőítet, rosszállást vagy a beszélő meglepetését fejezi ki.

¹ Lásd A. Taymūr: Al-Amszál egyiptomi közmondások gyűjteményét (317. oldal, a közmondás száma: 2862).

² A majom különösen rossz ómen (főleg reggel, „ocsmány” fara miatt).

Az utóbbi években igen népszerűvé vált a következő történet: egy embernek nagy uszályai voltak, amelyek használatával a Níluson szállított különböző árucikkeket. Nagyon irigy volt egy hasonló vállalkozásban dolgozó vetélytársára, és hogy neki ártthasson, felfogadott egy olyan embert, aki ártó képességeiről volt ismert. Az ártó ember viszont gyengén látott, és ezért munkaadóját kérte meg, hogy a vetélytársai uszályainak közeledésekor figyelmeztesse őt. Miután az uszályok megjelentek, a gazda nyomban figyelmeztette az ártó embert, aki erre megkérdezte tőle: „Egészen odáig ellátsz?!” – mire a gazda látóképessége igencsak megfogyatkozott.

Tekintet nélkül arra, hogy az elmondott esemény valóban megtörtént-e vagy sem, és függetlenül a mese morális tanító szándékától, nagyon jól mutatja, hogy az elemzett kultúrában élő mennyire tart a szótól és annak rontó hatásától. Együttal a klasszikus rontás felfogásában uralkodó zavart is megvilágítja, azzal együtt, hogy nem tesznek különbséget a szem és a lélek rontó hatása között.³ Amikor a szemnek szerepe van a kárt okozó eseményben, úgy magát a jelenséget is *ain*-nak („szemnek”) nevezik. Ha a gazdag ember megbetegszik, a közfelfogás szerint *ain wa szábíthu* („szem találta” vagy szem ártott neki). Ha a szemnek nincsen szerepe az eseményben, úgy az irigységnak a gonosz lélekből kellett fakadnia. Ebben az esetben az eseményt *nifsz wisábithu* („lélek találta el” vagy „lélek rontotta meg”) megjegyzéssel kommentálják.

A védőformula *rabb ikfina surra an-nufúsz* (Uram, védj meg minket a lélek gonoszságától). A védőformula pedig védelmet biztosít ilyen rontó hatással szemben. A szem és a lélek közötti különbségre a népi orvosi könyvek is világosan utalnak (al-Antáki 1329:132). A szótól való félelem egészen addig megy, hogy az ember önmagát és saját javait is olyan tabunak tekinti, amelyről beszéd közben egyetlen szó sem eshet. Ha pedig megtörténik, hogy valaki beszéd tárgyává válik, „*arr*”-nak (a *qaraa* = olvas szóból származik), „a szó által közvetített irigység”-nek nevezik.

Elkerülhetetlen, hogy baj ne érje. Erre utal a következő szólás is: „*mín arrú alá, azzú*” (*mín qaraa alejlí, azzú* – irodalmi nyelven) „Akire ráolvasnak, meghal”.⁴

Az *arr* esetében nem szükséges, hogy a szóban forgó személy jelen legyen, közvetett módon is kifejti a hatását. A közfelfogás szerint általában lelki és erkölcsi bajokat okoz: például szerencsétlenséget. Állandó perpatvart a házastársak között, és a gyermekek rossz tanulmányi előmenetelét stb. A szó maga az *aqarra* négyes igealakból ered („elismer valamit”). Elismeri tehát, hogy valamire irigy szándékkal vágyakozik (Vö. Belot 1952, Wehr 1976).

Ha valaki azt veszi észre, hogy a beszélgetést részére kárt okozó szándék kíséri, a beszélőhöz *battal arr* („hagyd abba”) kifejezéssel kell fordulnia, amivel leleplezi a beszélő szándékát. Az *arr*-ral szembeni védekezésnek ezen kívül csak egyetlen más módja van, ez pedig a következő védőformula kimondása: *já nász, já sarr, kifája arr!* („Ó, gonosz emberek elég a szó által közvetített irigységből!”). Ezt a védőformulát előszeretettel írják a teherszállító járművek hátuljára, uszályokra és minden szállítási eszközre.

A *darrabín al-kobba* („pestiskeltők”) rítusa a gonosz szó használatával komoly kárt tud okozni. A rítusban a becsmérlő, lekicsinylő kifejezések, szavak és az azokat kísérő mozdulatok ártó hatást, így a pestisfertőzést is képesek elérni. Az ilyen tevékenységet a társadalmi ranglétra legalacsonyabb és legmegvetettebb fokán álló asszonyok folytatják bér munkában, azzal a céllal, hogy az őket felbélrők ellenségeinek kárt okozzanak. A rítus során biztosan ártó, káromkodó szavakat recitálnak:

Já ibra miszaddíja
Alá-l-kóm marmúja
Já-mmattína, já m'abbara
Já omni ríha khara

³ Kriss úgy véli, hogy a szem és a lélek rontó hatását tekintve azonosíthatók egymással (Kriss 1962:18).

⁴ Taymúr (474. oldal, a közmondás száma: 2862).

*Glúiri min hînd
 Já ummi sára m'ammila
 Te rozsdás tû
 A trágyadombra hányva
 Te rohadt búzû, temetőszagú
 Te ürülekszagú
 Takarodj innen,
 Te tetves pocsajit.*

(Megjegyzendő, hogy a magyar nyelv sem szenved hiányt obszcenség, ocsmányság terén: te rohadék, te fasz, gyökér, köcsög stb.)

A mondókát ocsmány, obszcén jellegű mozdulatok is kísérik. A rítust két öreg nő végzi, és elképzelhetetlen eredmények kísérik a résztvevők elmondásai szerint. Például az átok tárgyául választott személy testét hólyagok és duzzanatok lepik el, mintha pestis támadta volna meg. Az ilyen átokmondó mesterséget űző asszonyok a rontás és az ocsmányszájúság jelképes megtestesítői, ugyanígy a népi szóláshasonlat szerint a rontás is az ocsmány pestiskeltőkhöz hasonlatos: *zeyy durrabîn al-kobba* „olyanok, mint a pestiskeltőek” (Taymúr 250. oldal, a közmondás száma: 1456).

Megjegyzendő, hogy az ilyen rítus teljesen kihaltan van, utoljára 1956-ban voltam szemtanúja ennek.

A szótól való félelem egyet jelent az ocsmány szavaktól való rettegéssel (az erkölcsi nevelés miatt), amire a következő mondás utal: *jidrab bil-szînu* („a nyelvével veri”). Az ilyen nyelvet a korbáchoz is szokták hasonlítani. Az iszlám előtti arab kultúra a szót a kilőtt nyílvevőkhöz hasonlította (Doutté 1909:103). A pogánykori költészet gazdag volt mágikus erővel bíró szavakban.

A hidzsá (gúnyvers vagy megsebző vers) maga elegendő volt ahhoz, hogy a törzsek közötti csatákat eldöntse, vagyis az a törzs lett a győztes, amelynek a költője a hidzsában járatos volt, amelyben ártó szándékkal pellengérezték ki az ellenfél rossz tulajdonságait, genealógiai gyengeségeit és egyéb negatív vagy annak vélt jellemzőit (Goldziher 1893).

Ahogy már említettük, mindaz ami szép, értékes vagy termékeny, ki van téve a rontás hatásának. Különösen érvényes mindez a terhes nőkre, a fiúgyermekre és az újonnan vásárolt javakra: lakásra, gépkocsira, állatra, valamint a kertekre. Az ünnepi események, mint például a *szubûn* ünnep (amikor a fiúgyermek a nevét kapja), a fiúgyermekek körülmetélése, az esküvő vagy a zárandoklat különösen alkalmasak arra, hogy ilyenkor kártevés történjen. Megjegyzendő, hogy Magyarországon ezzel szemben csak két dologra korlátozódik a szemmelverés: a szép fiúgyermekre és a fejőstehénre, valamint annak tejére is. (Ha az ártószemű látogatóba megy ismerősehez, aki tejjel kínálja, ő képes arra, hogy csupán a tej dicséretével, kárt okozzon magának a tehénnek is, amelytől a tejet fejték.) (Dömötör 1981:143)

Érdemes megjegyezni, hogy az efféle hiedelem Európában eltűnően van, csak néhány szólás, gesztus, káromkodás és amulett-használat őrzi még a régi hitvilág elemeit. Ezzel szemben a Közel-Keleten, Észak-Afrikában és az iszlám világ más részein a rontástól való félelem teljes erővel bír, köszönhetően a hagyományok erős továbbélésének amellet, hogy Egyiptom és Mezopotámia a mágia és a varázslat földje volt és ma is az. Az óegyiptomi irodalom hihetetlenül gazdag a szemről és annak hatásáról szóló hagyományokban. A legenda szerint Ré főisten ellen, amikor zsenge korú volt, a hívei összecsküdtek. Ő erre elküldte a szemét az emberekhez, hogy elpusztítsa azokat, de később megbánta, s azért, hogy visszatartsa a további gyilkolástól, sörrel itatta meg. (A sörtől lerészegedik a szem, és nem kíván több vért.)

A muszlimok szent könyve, a Korán maga is létjogosultsággal ruházta fel a mágiát, a hozzá tartozó hiedelmeket és a vele járó rítusokat. Ezt igazolja a Korán 2 utolsó szúrája. (A fordítást itt most nem közöljük.) A rontással kapcsolatos legenda így hangzik: Miután a Próféta Hudaibijától hazatért, egy medinai zsidó, Labid b. Aszim és a lányai varázslatot űztek vele. Megszerezték a Próféta néhány hajszálát és a fésűjéből néhány fogat, amelyet

11 boggal egy zsinaghehez csomóztak, és a pálmafa virágzatának hüvelyében lebecsátották egy kútba. A Próféta ezek után megbetegedett, kihullott a haja, és impotens lett. Álmában ezután két angyal elmondta neki a betegség okát. Allah ekkor küldte a két a verruncatiót, amit a muszlim hagyomány később „a két védelmet adó”, „a két varázslattal elhárító”-nak (al-muawwadatáni) nevezett (Simon 1987:416). Véleményünk szerint nincs ennél kifejezőbb leírása a rontás folyamatának.

„A csomók említésével nagyon gyakran találkozunk az egyiptomi varázsirodalomban. Legtöbbször hét csomó kötését írják elő, de lehet egy, kettő, négy vagy tizenkettő is. A csomó mágikus módon akadályt képez az ártó erőkkel szemben (köti őket), meggátolhatja a mérgek keringését is a szervezetben. A berlini múzeumban őriznek egy fonalat hét csomóval, melyet bizonyára gyógyító varázslásnál használtak fel” (Kákósy 1974:109). Érdekes módon ez a két fogalom (kötés és oldás) létezik a magyar hiedelemvilágban is. Mindkettő lehet negatív előjelű, bár néha az oldás vagy a kötés jóváteszi a már megtörtént bajt. (E fogalmakat már a Biblia is ismerte.) (Vö. Dömötör 1981:171)

Megjegyzendő, hogy az egész arab világban az impotens férfit *marbút*-nak (megkötött ember) hívják.

A legjobb védekezés a rontás ellen az elrejtőzés (El-Adly 1981:21). Az elrejtőzés történhet úgy, hogy az ember szegényes, rongyos ruhába öltözik. Az újszülött fiúgyereket egy időre elrejtik a kívülállóak pillantása elől. Ugyanezért lánynevvel nevezik, hogy a szomszédok ne irigykedjenek. (Hasonló szokás ismert Mongóliában is, bár a cél ott a sok fiúgyermek után egy lányra való vágyakozás. Ilyenkor a fiút 8 éves koráig lányként nevelik és lányruhába öltöztetik.) (Vö. Benkő 2001:110)

A nő szépségét szintén az irigy pillantástól védve fátyol takarja. (Véleményünk szerint ez a fátyol eredete, és nem a muszlim nő szabadságának korlátozása, ahogy sokan hangoztatják.) A keleti nők fátyolviselése nem annyira a vallási szokások kényszerítő erejével, hanem sokkal inkább a gonosz szemtől való félelemmel magyarázható. Ezt látszik megerősíteni az is, hogy a magukat szépségnek tartó férfiak régebben szintén elfedték arcukat, amikor a piacra mentek. Érdemes megjegyezni, hogy a fátyol arab neve *hidzsáb*, ami egyúttal „amulett” jelentéssel is bír. A lakodalom alkalmával a menyasszonyt néha más nő helyettesíti, míg a menyasszonyt lefátyolozott baldachin alatt viszik teveháton.

Az állandó és folytonos védelmet a leghatékonyabban az amulettek viselése biztosítja. Az amulett bármilyen tárgy lehet, amelynek az anyaga, a színe vagy a formája valamilyen különleges tulajdonsággal bír. Maga a szó „amulett” egyesek szerint a *himála* arab szóból származik, amelynek jelentése „zsinag, amelyről egy ékszer vagy valamilyen tárgy lóg” (Budge 1970:13).

Az amulett szerepe tulajdonképpen, hogy a rontó hatást magához vonzza, és ezzel megóvja a hordozóját a felé irányuló rossztól. Ha már megtörtént a rontás, a legegyszerűbb rítus az egyiptomi parasztkörökben, hogy papírból emberalakot vágnak ki, mely a rontó személyt jelképezi. A papírfigurát a szemek helyén tüvel átlukasztják, miközben a beteg családtagjai kimondják a feltételezett megrontó vagy megrontók nevét. Ezután a figurát elégetik s ezzel véget vetnek a rontásnak. Szerencsés esetben odacsallják a feltételezett megrontót, aki érdekes módon meg is jelenik. Ekkor észrevétlenül ellopják egy ruhadarabját vagy szőrszálát, vagy bármilyen személyes dologát s ezzel a papírfigurával együtt elégetik.⁵

A gyógyító rítus szerves mozzanata az a ráolvasás, amelyet már korábban említettünk a Korán két szúrájával kapcsolatban.

Meglepő hasonlóságot fedezhetünk fel egy egyiptomi és egy magyar ráolvasás között:

Kék szem megigézte

Zöld szem megigézte

Fekete szem megigézte

⁵ Hasonló rítust közöl Dömötör Tekla (Dömötör 1981:147). Az amulettekről és gyógyító rítusokról hiteles információk találhatók El-Adly Saber tanulmányában (El-Adly 1981).

*Ha férfi ígérte meg,
Hasadjon ki a töke.
Ha asszony ígérte meg,
Hasadjon ki a csöcsé.⁶*

*Meggyógyítlak az ember sarlónál élesebb szemétől,
Meggyógyítlak az asszony kaszánál élesebb szemétől,
Meggyógyítlak a leány kardnál élesebb szemétől,
Szemük menjen vissza hozzájuk,
Májukba, híusukba, veséjükbe...⁷*

Végül, de nem utolsó sorban, Magyarországon még mindig lehet hasonló jelenségekkel találkozni, különösen a káromkodás világára érdemes odafigyelni, és a fordulatokat szisztematikusan gyűjteni. A Közel-Keleten és Észak-Afrikában viszont szerencsésebb helyzetben találja magát a kutató, a bőséges, hiteles források jóvoltából. A két térség (Kelet-Európa és Közel-Kelet) további összehasonlításával talán pontosabban le lehet majd írni a rontás elméleti vagy módszertani sajátosságait is.

Felhasznált irodalom

- BELOT, JEAN BAPTISTE 1952. *Dictionnaire Arabe-Français*. Libanon-Beirut: Imprimerie Catholique.
- BENKŐ MIHÁLY 2001. *Julianus nyomdokain Ázsiában*. Budapest: Timp.
- BUDGE, ERNEST ALFRED WALLIS 1970. *Amulets and Talismans*. New York: Collier Books.
- DAWÚD AL-ANTÁKI 1329. *Tadzkirat Dáwúd*. H. Kairó.
- DÖMÖTÖR TEKLA 1981. *A magyar nép hiedelemvilága*. Budapest: Gondolat.
- DOUTTÉ, EDMOND 1909. *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*. Paris: Maisonneuve-Geuthner.
- EL-ADLY SABER 1981. *Az amulett a mai Egyiptomban*. Budapest: ELTE.
- GOLDZIERH IGNÁC 1893. *A pogány arabok költészetének hagyományai*. Budapest: hálózati forrás: <http://digilib.mtak.hu/nysz/issues/vol16/nysz1602.pdf>.
- KAKOSY LÁSZLÓ 1974. *Varázslás az ókori Egyiptomban*. Budapest: Gondolat.
- KRISS, RUDOLF-KRISS-HEINRICH, HUBERT (Hrsg.) 1962. *Amulette, Zauberformeln und Beschwörungen*. Wiesbaden: Harrasowitz.
- LANE, EDWARD WILLIAM 1963. *Manners and Customs of the Modern Egyptians*. New York: E. P. Dutton & Co.
- SELIGMANN, SIEGFRIED 1922. *Die Zauberkraft des Auges und das Berufen*. Hamburg: L. Friederichsen & Co.
- SIMON RÓBERT 1987. *A Korán. A Korán világa*. Budapest: Helikon.
- TAYMÜR, AHMAD 1970. *al-Amszál al-anmíya al-miszriyya*. (Egyiptomi közmondások).
- WEHR, HANS 1976. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. New York: Milton Cowan.

A nem európai (arab) forrásokat nem átirással közöltük, hanem kiejtés szerint, a hivatalos átirást lásd *Encyclopaedia of Islam*.

⁶ Dömötör 1981:147.

⁷ El-Adly Saber olvasás-gyűjteménye (El-Adly 1981).

A Qollyur R'ity ünnepe

I. Bevezetés

2001 júniusában szerencsés körülmények között eljutottam Peruba. Cuzco megyében részt vehettem az Andok vidékének egyik legnagyobb ünnepségén, a szent *Qollyur R'ity* zárándoklatán. Az ünnepségen bárki részt vehet, és akár egyedül vagy csoportosan is megélheti a búcsú lelki tartalmait. Nekem azonban igen fontos volt, hogy nem egyedül kellett részt vennem a zárándoklaton. Egy fotográfus (Kurdi Zoltán) és egy néptáncos (Konecz László) társaságában léptünk kapcsolatba a búcsú egyik kiemelkedő közösségével, a *paucartunbói ukukuk* csoportjával.

A zárándoklat egyik alapeleme az, hogy az egyének jelmezes csoportokba (*comparsa*) szerveződnek, amelyek általában a lakhely szerint *naciónokat* (nemzetség) alkotnak. Ez a kiváltságokkal és tisztségekkel rendelkező *nación* a mi esetünkben: *Paucartambo*.

Kapcsolatunkat *Paucartambóval* F. segítette, aki bár Cuzcóban született, rokoni szálon kapcsolódik *Paucartambóhoz*: ő vezetett be minket az *ukuku* csoporthoz.

Meg kell jegyezmem, hogy a zárándoklat cselekvő részét kizárólag férfiak végzik. A nők csak táncolhatnak (de nem a férfitársaságokban), főzhetnek, és olyan tevékenységeket láthatnak el, amelyekkel segítik a férfiakat. Ez a ma már hagyományként kezelt feladatkör fokozatosan alakult ki. Engem mégis könnyen elfogadtak, mert úgy értelmezték, én is „csak” segítem a férfiakat, társaimat.

II. Az ünnep antropológiai megközelítése

Tanulmányomban a zárándoklatot, mint társadalmi eseményt vizsgálom: miként jelenik meg az ünnep a társadalom életében, milyen szerepet kap vallási és politikai szempontból? A társadalom életének mely egyéb aspektusaira gyakorol még hatást? Milyen az egyén attitűdje a zárándoklattal kapcsolatban?

Kutatásomhoz a kulturális antropológia módszerét választottam, vagyis a résztvevő megfigyelést, azaz a jelenség emberközelí megfigyelését aktív cselekvőként, a közösség tagjaként. Elemzéscsomet kulturális relativista, átfogó, holisztikus szemléletmód alapján végeztem.

A *Qollyur R'ity* zárándoklat megszervezésére és lebonyolítására ideiglenes közösségek alakulnak ki saját szabályokkal, hierarchiával, belső renddel. A közösség azért ideiglenes, mert bár igaz, hogy egyazon faluból származó egyénekből áll össze, de gyakran maguk a résztvevők nem közvetlenül a faluból származnak: nem ott születtek, nem ott élnek, de rokoni kapcsolatok kötik oda őket. Ritkán látogatnak a faluba, így csak a nagyobb eseményeken vesznek részt, mint például a zárándoklaton.

A faluban a zárándoklat idején összesen négy jelmezes csoport működik, és közöttük nagy az átjárhatóság, azaz valaki egyik évben az egyik csoport tagjaként vesz részt az ünnepen, másik évben másik csoport tagjaként – mindenki tetszés szerint.

Tanulmányomban a csoport, vagyis az ideiglenes közösség szerveződését kívánom bemutatni. Azt, hogy milyen szabályok alapján jön létre, milyen erők tartják össze, és milyen jeleket választanak, hogy közösségi mivoltukat kifelé is reprezentálják.

Mint fentebb már említettem, a legalapvetőbb egység a jelmezes csoport. A jelmezes csoportok *naciónokat*, nemzetségeket alkotnak, melyek lokálisan, származás alapján alakulnak.

ki. Ilyen például egy falu közössége. Elképzelhető azonban, hogy más szempont szerint jön létre a *nación*, például baráti kapcsolat alapján. A városi csoportok gyakran nem lakhely, hanem családi, munkahelyi vagy egyéb összetartó erő alapján szerveződnek.

A *uncionok* pedig együtt alkotják azt az etnikai csoportot, mely részt vesz a zarándoklaton, és az „Andok népének” tartja magát, habár a csoporton belül is megjelennek az etnikai különbségek (*kecsuák*, *aymarák*, egyéb különálló csoportok). Az „Andok népe” alkotja azt a vallási közösséget, mely kifejezetten ezt a szertartást végzi el.

A fentiekén kívül felmerülnek egyéb kérdések is. Például, hogy az indián vallásosságra jellemző „szinkretizmus” milyen formát ölt ebben a rítusban? Mely nem keresztény vallási jelenségek lépnek be a szertartásba? Vajon ezek az elemek ősi, „túlélő” jelenségek, vagy valamilyen új, külső hatás következményei? Melyik kap nagyobb hangsúlyt a vallási cselekedetek során: a keresztény vagy az „ősi” elemek? A vallási keveredés, ha valóban megtörtént, milyen új tradíciók megjelenését szolgálta, és mely új hagyományokat teremtettek meg eddig?

A rítus maga körülbelül 200 éves lehet, és ez idő alatt is új elemekkel bővült. Megvizsgálom, melyek ezek az új elemek, milyen funkcióik vannak, és miként járulnak hozzá a közösségi összetartozáshoz.

A jelmezes csoportok összetétele az induláskor mindenki számára egyértelművé válik. Az egyén hovatartozása családi hagyomány szerint, vagy az egyén kedvének megfelelően, és feladatvállalásától függően alakul ki. Ugyanis minden csoport más és más feladatot lát el az ünnepség során, és különböző szimbólumrendszerrel dolgozik. Minden csoport az élet valamely részét szimbolizálja: mitikus lényt (medveember), egy mesterséget (szövő, kereskedő ember) vagy egy távoli indián népcsoportot (őserdei *ch' uncho*).

Minden csoportnak más és más a zenéje, tánca és ruházata, tehát az is meghatározhatja az egyén választását, hogy például melyik zene tetszik neki a legjobban.

A zarándokok nagy része Cuzco megyéből származik, az inkák régi fővárosának vidékéről. Ez a terület az inkák ősi földje volt. Vajon meghatározza-e ez az összetartozás érzését? Tesznek-e különbséget aszerint, hogy ki honnan jött? Itt mindenki az inkák leszármazottjának tekinti magát, még akkor is, ha mesztic, vagyis „félvér”, és ereiben már némi európai vér is van. Minthogy Bolíviából és Chiléből is érkeznek zarándokok Peruba, felmerül a kérdés, hogy megjelennek-e nemzeti különbségek is az ünnepség során. Egyáltalán, a nemzet, mint társadalmi egység kap-e szerepet a zarándoklaton? Továbbá, érzékelhetőek-e más etnikai különbségek az ünnepen?

Kutatásom közben a résztvevő megfigyelésen kívül részben direkt interjúkat készítettem a csoport több tagjával, részben pedig informális közlésekből jutottam információkhoz. Leghasznosabb adatközlőim között kell említenem F-et és D-t, a *caporalt* (a jelmezes csoport vezetőjét). Sokan mások is segítségemre voltak: E. és C., a két *capitán* magyarázta el nekem a rítus számukra releváns üzenetét. Értékes adatokat kaptam Don Marianótól, a volt *caporaltól*, aki egyébként az *Ausangate* című, helyi folyóirat munkatársa is. Barátságba kerültem még V-vel, egy másik jelmezes csoport (*ch' uncho*) vezetőjével, akivel több interjút készítettem. Ezenkívül a csoport több tagjával beszéltem, valamint olyanokkal is, akik nem közvetlenül a csoport tagjai, inkább „szimpatizánsnak” nevezhetők, és még néhány lánnyal, asszonnyal és zenészekkel is.

III. Az ünnep mint rítus elemzése

1. Qollyur R'ity, Paucartambo (Cuzco megye)

Apu Qollyur R'ity zarándoklatának helyszíne Peru egyik déli tartományának, Cuzco megyének északkeleti részén helyezkedik el, az *Ausangate* (6384 m) havas hegycsúcsaitól észak felé. A hegy, ahol a zarándoklat zajlik, hozzávetőleg 4800 m magas, a *Qolquepunku* nevet viseli, és főfötte csúcsa biztosítja a szent jeget a zarándokok számára. A völgyet, ahol a templom áll, és ahol a rítus jelentős része folyik, *Siukarinak* hívják – ez körülbelül 4500 m magasan

fekszik. Ezeken kívül más elnevezéseket is használnak azokra a helyekre, melyeken valamilyen szertartás történik.

Kiindulópontunk, és egyúttal közösségünk a területtől körülbelül 75 km-re északra fekvő *Paucartambo* (Cuzcótól északkeletre fekszik). Nagyjából 600 főnyi lakossága *kecsua*, akiknek egy része nem beszél spanyolul, illetve mesztic. A kecsuák földművelésből élnek, a közeli hegyoldalakon kukoricát és más növényeket termesztenek. A hivatalnokok és rendőrök pedig meszticek.

2. Apu Qollyur R'ity születése, mitológiai háttere

A *Qollyur R'ity*¹ jelentése: Hó Csillaga. *Apu* pedig szentet jelent. A név *kecsua* szó, és így használja mindenki, nincs spanyol fordítása. Érzékelhető, hogy a szakralizálás *kecsua* indiánok között történt, így a jelenés az indiánoké, nem a fehéreké. (Ezt a helyszínen megfigyelhettem, hiszen rajtunk kívül csak néhány fehér embert lehetett látni.)

Az 1780-ból származó történet főszereplője egy *Mariano Mayta* nevű indián fiú, aki azt a feladatot kapta, hogy vigyen fel egy láma nyáját a *Qolqepunku* nevű hegy *Sinakara* nevű völgyébe. Ő ezt meg is tette, és hónapokat töltött el odafönt, ahol nagyon fázott, és mivel nemigen volt mit enni, ezért éhezett. Már jó ideje fönt élt a hegyen, és nagyon szenvedett, mikor egyszer csak, szinte a semmiből, megjelent egy mesztic fiú, aki fönt maradt vele. Nagyon jó barátokká váltak, és ettől kezdve együtt töltötték az időt. A mesztic fiú ruhát és élelmiszert ajándékozott *Marianónak*.

A fiúnak volt egy ponchója, ami nagyon megtetszett *Marianónak*. Elkérte tőle, és lement vele Cuzcoba, a városba, hogy varrasson magának egy ugyanolyat. Amikor azonban a szabó meglátta a ruhát, elcsodálkozott, mert olyan anyagokból volt, amiből csak az érseknek készítettek ruhát. Nem tudta, mit tegyen, ezért a fiút elküldte az érsekhez. *Don Moscoso*, az érsek, meghallgatta a poncho történetét, és dühbe gurult. Követeket küldött a *Sinakara*-völgybe, hogy kézre kerítsék és kifagassák a mesztic fiút. Amikor azonban felérték, nem láthatták meg őt, mert olyan fény áradt belőle, amely megvakította a követeket. Elfogni pedig azért nem tudták, mert keresztre feszítve találtak rá. Ezért azt hitték, meghalt. Amikor *Mariano* fölért, ő is keresztre feszített testet talált. Ő is azt hitte, hogy testi-lelki jó barátja halott. Ezt nem bírta elviselni, és belehalt fájdalomába. Ott a *Sinakara*-völgyben temették el.

Úgy tartják, hogy a keresztre feszített mesztic fiú Jézus Krisztus egy jelenése volt, és ezért szentként tisztelik. Ezt a jelentést nevezik tehát a Hó Csillagának, vagyis *kecsua* nyelven *Qollyur R'ity*-nek.

A történet további részét barátaink a következőképpen mesélték el: a jelenés helyszínén először egy feszületet emeltek, majd a hatvanas években egy kápolnát építettek, ez lett a zárandokút célpontja.

A jelenés körülbelül 200 évvel ezelőtt történt, mindazonáltal több kutató – köztük Randall – úgy véli, ez nem egy új keletű legenda, hanem egy prekolumbián, meglévő elbeszélés újraélesztése (Randall 1982). Szerinte nemcsak a történet logikája nem keresztény, hanem a szinkretizmus jeleit sem találjuk meg benne, vagyis nem a keresztény tanok ősi képzetekkel való keveredését látjuk itt, hanem egy teljesen, tisztán prekolumbián motívumrendszert, melyben a keresztény vonások nem jelennek meg.

Ez az állítás, szerintem, teljes mértékben elfogadhatatlan. A legenda és a rítus is hódítás utáni időkből származik, így természetes, hogy keresztény motívumokat találunk bennük. Hiszen maga a szent megjelenése már keresztény motívum, és a részletekben is több keresztény elem található. Ezenkívül pedig nem ez az egyetlen ilyen legenda: kutatók számos hasonló történetet gyűjtöttek, és nemcsak a szóban forgó területen, hanem az ország más részeiben is

¹ A helyesírásáról meg kell jegyezni, hogy elvileg létezik egységes *kecsua* helyesírás. Azonban azt figyeltem meg, hogy számos *kecsua* szót többféleképpen írnak. Az ukukuk zászlóján a kifejezés „Ccollyurrit’i”-ként jelenik meg, de az *Ausagute* című folyóirat címlapján már „Qollyurrit’i”-t találunk, s jómagam a város több pontján talált feliratok, valamint olvasmányaim alapján „Qollyur Rit’y”-ként használom.

(Gow 1974). Szentek megjelenése, egyébként, egész Latin-Amerikában ismert jelenség, mely mindig a hódítás és az evangelizáció után történt.

A szent *Qollyur R'ity*-t a keresztre feszített Jézusként ábrázolják. Egyetlen ilyen ábrázolás van, melyet a Sinakara-völgyben, egy sziklafalon találtak. A népi hit úgy tartja, hogy a torinói lepelhez hasonlóan, ez is Krisztus testének lenyomata, mely akkor keletkezett, mikor fényesen tündökölt üldözői szemében. A szentkép védelmére és tisztelésére állították a kápolnát. A feszületből fényképet készítettek, és azt reprodukálták számtalan példányban, különböző méretekben (1. kép a mellékelt CD-n található).

3. A résztvevő csoportok és szimbólumaik

A zarándoklat résztvevői tehát jelmezes csoportokra oszlanak. E csoportok az idők folyamán, különböző okokból alakultak ki, valamilyen másfajta vallási képzethez kapcsolódó ritusból kerültek ide. Mint kiderül, tartalmuk általában inkább a népi vallásosságból (akár az ősből is) táplálkozik, mint a keresztény mitológiából. Gyakran nem egyértelműek az összefüggések a *Qollyur R'ity* és szimbólumai között, és felmerül az a kérdés is, hogy van-e vallási alapja minden szimbólumnak.

Az ünnepen eredetileg háromféle csoport vett részt: 1. Az *ukukuk* csoportja; 2. A *Ch'unchók* csoportja; 3. A *Qollük* csoportja. Később csatlakoztak ezekhez más jelmezes csoportok is, és ma a Sinakara-völgyben gyakran látni egyszerűen népviseletbe öltözött csoportokat, melyek a saját zenéjükre saját táncukat táncolják. Egyéb jelmezesek is megjelennek, mint például a *Siqlla*, *Qoyacha*, *Mujeño*, *Cupac Negro* stb. csoportok (Achahui–Martínez–Santos 2001:6). Utóbbiakat láttam ugyan, de mivel nem kerültem velük közvetlen kapcsolatba, nem érintem őket tanulmányomban.

Minden csoportnak megvan a saját viselete, zenéje és tánca, melyet az ünnep során többször eltáncol. A viseletet csak alkalmanként veszik fel.

A csoport belső szerkezete hierarchikus, amelyben mindenkinek megvan a feladata, joga és kötelessége, és a csoport berendezkedése leginkább a katonai szervezetekre emlékeztet. Mégis feltűnő, hogy a hierarchikus rendszer ellenére nincsenek kiváltságok. Ez azt jelenti, hogy a csoportnak van egy vezetője (*caporal*), aki komoly tekintélynek örvendő, és aki a csoport vezetését igen nagy tisztességnek tekinti. Mindenki engedelmeskedik neki, de ezen kívül más előjoga nincs. Ő szervezi meg a csoportot, az ő feladata, hogy megteremtse a szükséges anyagi alapot, hogy a csapat el tudjon menni a *Qollyur R'ity*-re, és a megvalósítás is az ő tiszte. Ő a felelős a csoporton belüli fegyelemért, melynek elősegítése érdekében használhatja ostarát, az *ukukuk* egyik legfontosabb eszközeit: odacsaphat egy-egy „rakoncátlan” zarándoknak, akik ezt elfogadják, és nem felelhetnek. Természetesen a vezető csak olyan esetben teheti ezt meg, ha igen nyomós oka van rá. A zarándoklat során azonban igen ritka a fegyelmezetlenség.

Két gyalogút tartozik a zarándoklathoz, a felfelé menő és a lefelé menő. Ez utóbbi körülbelül 24 órán keresztül tart a hegyháton. Két falut is érint, és közben is két pihenő van.

A zarándokok *kecsua* vagy *aymara* indiánok. Fehér embert vagy külföldi turistát nem látni. A *paucartambói* jelmezes csoportok részletesen tehát a következők:

1. Az *ukuku*. Az *ukuku* a medveember, akiről egy legenda szól, és akinek szobrot állítottak *Paucartambóban*. A szobor egyébként nemcsak a medveembert, hanem magát a legendát ábrázolja. Adatközlőnk erről így beszél: „A történet arról szól, hogy a medveember beleszeret egy gyönyörű szép (indián) lányba. El is rabolja a lányt, hogy vele éljen, de az nem akar vele maradni. Ezért elengedi. Később azonban mégis udvarol neki, és elnyeri szerelmét. A lány a felesége lesz, és palotájába költözik. Boldogságuk azonban nem tart sokáig. A lányt elvarázsolják, amitől megbetegszik, és meghal. A medveember bánatában a hegyekbe menekül, és ott bujdosik hátralévő életében.”

Nagyon szép és szomorú történet ez: azonban nem ismeretlen számunkra, hiszen például a Szépség és a Szörnyeteg című mese ugyanezt a témát dolgozza fel. „Nem véletlen a hasonlóság” – kommentálja adatközlőm, majd hozzáteszi: „a legérdekesebb az, hogy ezen a területen

egyáltalán nem élnek medvék. Mégis egy ősinek tűnő mesében a főszereplő a medve. Talán az európaiak hozták magukkal.”

A paucartambói ukukuk egyébként a *Quispicanchis ukukuival* karöltve kiemelkedő szereplői a zarándoklatnak. Ők a „rendfenntartók”, vagyis ha valaki nem megfelelően viselkedik a Sinakara-völgyben, ők azok, kik rendre utasíthatják, vagy adott esetben jogszerűen kezelhetnek az illetőre.

Az *ukuku* tehát a medveembert szimbolizálja, és feltehetően európai hatást mutat. Feladatát tekintve viszont egy ősi tradíció megnyilvánulása, mivel ő a közvetítő a három világ között; amelyre az Andok népeinek világképe épül. Ezek közül az első az ősök, a holtak birodalma; a második a mi világunk, az élők világa; a harmadik pedig a mi és a holtak világán kívül eső világ. Ezen kívül pedig az *ukuku* a dolgok himnmű oldalának megtestesítője is, melyet táncukkal, öltözetükkel mutatnak be (Santos–Martínez 2001:2). (2. kép a mellékelt CD-n.)

Az *ukuku* viselete és kellékei:

- *Pellón*: suba, lámagyapjából és alpaka fonalból.
- *Waqollo*: maszk, fekete alpaka gyapjából.
- *Umakara*: fejfedő, alpaka szőrből.
- *Qolquewaraka*: (jelentése: ezüsthullám) ostor, kemény, fonott bőrből.
- *Qoriwaraka*: (jelentése: aranyhullám) kereszt.

– *Pututu*: síp, tökből vagy termésből. Megfújáskor erős, misztikus hangot ad. Ezzel hívja elő az *ukuku* a rossz vagy a jó energiákat, attól függően, mire van szüksége. Emellett ezzel jelzi bátorságát, merészségét, erős kiállását és győzelmet.

– *Campana*: a csengő vagy kis harang: a mellén és a hát két oldalán lóg, nagy, tarka kendőn. Arra szolgál, hogy jelezze, hordozója merre jár.

– *Qollyur*: két csillag alakú tükör a hát felső részén, két oldalt.

– *Ushutas*: autókerékből készült szandál, melyet ma már inkább a stoplis cipő váltott fel, mert könnyebb vele a hóban gyalogni.

– *Wauque*: ez a saját maga kicsinyített mása, melyet, második személyiségként magánál hord (Santos–Martínez 2001:2).

Az *ukukuk* társaságához – akár a többi jelmezes csoporthoz – egy zenekar csatlakozik. Ők szolgáltatják a zenét, és a zarándoklat teljes ideje alatt végigkövetik az *ukukukat*, mellettük végig zenélnek. Minden csoportnak megvan a maga zenéje, és a hozzá tartozó tánc. Ezenkívül mindegyiknek van egy himnusza is, melyet spanyolul *alabadónak* neveznek. „Ez egy ősi dallam – magyarázza adatközlőnk –, amelyet tiszteletadásból játszanak, falvakba érkezéskor, templomban vagy misztikus, ősi helyeken. Olyan ez, mint egy imádság, sapka nélkül hallgatják. Utána meglengetik a sapkájukat, és kecsua nyelven azt kiáltják: »szél szentatya, őserdei madár«.”

Az *Ukuku* zenekar hangszerei eredetileg: 2 *pito* (ötlyukú síp) és 1 *bombo* (nagydob, pergődob). A sípot oldalt fújják, mint a fuvolát. Ezek eredetileg nádból készültek, ma azonban természetes, hogy műanyag csövet is használnak, amelyet nylon zacskóval hangolnak, mégpedig úgy, hogy a zacskót belegyűrik a csőbe, ezzel rövidítve annak hosszát, és növelve a hang magasságát.

2. A *Ch'unchók* csoportja nem más, mint a szent kedvencei. Ők képviselik az őserdei népeket, és viseletük is annak felel meg, ahogy az Andok földművesei elképzelik az őserdő lakóit. Vagyis ruhájuk tarka, himzett, fejüket nagy, színes papagájtollakkal díszített fejfedő borítja. Mindig elkísérik *Señor de Qollyur R'ity*-t, minden ünnepre. Azaz ők viszik ki a szentet minden körmenetre.

A *Ch'unchókat* kettősség jellemzi több értelemben is: egyrészt szimbolikusan ők képviselik az ökológiai és etnikai különbségeket a hegyvidék és az őserdő, illetve a hegyvidéki népek (kecsuák, aymarák), valamint az őserdei *chunchók* – létező őserdei népcsoport – között. Ők reprezentálják az időbeli és történelmi változásokat is: mindkét csoport az Inka Birodalom része volt, tehát jelenlétük a történelmi folytonosságot jelképezi, ugyanakkor éppen ezzel

keltének időbeli távolságot is, hiszen az Inka Birodalomról már csak történelmi távlatokban beszélhetünk, így a múltat és jelent jelképezik egyszerre. A kettősség ezeken kívül magában a *Ch'uncho* táncos csoportban is megjelenik, hiszen két *Ch'uncho* csoport van, a *Qura* (jelentése: bőr) vagy *Wayri Ch'uncho*k (3. kép a mellékelt CD-n) csoportja, és a *Kapac Ch'uncho*k csoportja. Az első a szegény közösségek csoportja, melyek régen Paucartambóból és Ocongateból jöttek. A második csoportot idegeneknek nevezték, mivel *Kapac* kecsua nyelven azt jelenti, hogy gazdag, hatalmas, és nehéz elképzelni, hogy az Andok vidékén a földművesek gazdagok lennének. Mégis azt figyelhetjük meg, hogy Paucartambóban, már csak *Kapac Ch'uncho* csoport van, mely a rájuk jellemző tarka, gazdagon díszített viseletet hordja (4. kép a mellékelt CD-n).

A két csoport közti különbség a gazdag viseletben, a zene ritmusában és az összetett koreográfiában mutatkozik meg. Így szimbolizálják az Andok két pólusát, a gazdagabb kereskedő rétegeket és a szegény földműveseket. Mivel mindkettőjük életét és területét lerombolták (a spanyolok), mindnyájan elszegényedtek, és „táncukkal mutatják be a múlt mozgásait, miközben a jelenben pedig a csodára várnak, ami egy szebb jövőt biztosítana nekik” (Poole 1988:105).

3. A szegénység ellenpontozására pedig egy másik csoport szolgál, amely a kereskedők gazdagságát szimbolizálja, és az állattartás, üzlet, kereskedelem, csempészet stb. területéről vagyis *Qollasuyuból* származik. Ez a csoport jelképezi a terület lakosságát: a *collaokat*. Ezért hívják a táncosokat *Qolláknak*. Két csoportjuk van: a *kapac qollák* és a *waqcha qollák*. Az előbbieknél náluk is a kereskedők gazdagságát szimbolizálják a viseletük és koreográfiájuk révén. Az utóbbiak pedig ez esetben is az Andok földműveseit jelképezik (Poole 1988:107) (5. kép a mellékelt CD-n).

A hasonló típusú jelmezes csoportok, függetlenül a lakhelyüktől, hasonló jelképeket használnak, így például az egyes települések *ch'unchoi* nem különböznek egymástól, ugyanarra a zenére ugyanazt a táncot járják.

Új elemek is megjelentek a csoportok szimbólumrendszerében: „A *Ch'uncho*k vezetője nem *Ch'uncho*, hanem hercegnek van beöltözve, és késével megszabadítja társait a rájuk mért teher alól” – magyarázza adatközlőnk. „Ezzel tulajdonképpen magát a megváltót jelképezi.”

A *qollák* estében pedig egy másik figura jelenik meg, *Emilia*. Ő egy férfi, nőnek öltözve, aki végigparádézza a táncokat és magát a zarándoklatot is. Ő magyarázta nekem a *visita* (látogatás) alatt, hogy a *qollák* nemcsak a fent említett dolgokat szimbolizálják, hanem táncukkal, viselkedésükkel a fehérekből űznek csúfot. Maszkjuk fehér embert mintáz, aki tánc közben riogatja a nézelődőket. Bárki kiléphet a sorból, és odaugorhat egy nézőhöz, hogy valamilyen módon megrézfálja. A fehérekből űz csúfot tehát *Emilia* is, aki a zarándoklatot magas sarkú cipőben és kisszoknyában teszi meg, holott a terep igen kemény, és az időjárás is elég zord. „Mindazonáltal – panaszkodik az *Emiliát* alakító legény –, lenézik e szereplőt, csúfolják és kigúnyolják az idegenek, más csoportbeliek. Ő mégis immár hetedszerre vág neki a zarándoklatnak *Emilia* szerepében.”

4. Az előkészületek

A *Qollyur R'ity* ünnepe a paucartambói ukukuk számára nem a zarándoklattal kezdődik, hanem előtte való délután az adománygyűjtéssel. „Szokatlan dolog ez – meséli a csoport „titkára” –, mert rendszeren nincs szükség külön adományokra, mivel a csoport képes a maga erejéből összegyűjteni a pénzt, élelmet, fát, egyszóval azokat a dolgokat, amelyek lehetővé teszik a zarándoklatot.”

Ezen a napon, sőt már az ezt megelőző napon is elkezdene összegyűlni a faluban azok az emberek, akik a falu négy közösségének egyikével végiggyalogolják a zarándoklatot, és részt vesznek a rítusokban. Kérdésemre, hogy miért vesznek részt a zarándoklaton, mindnyájan azt felelik, a hit hajtja őket, hogy megtegyék évről évre az utat. F. 13 éve zarándokolt először, és csak

9 éve avatták be. D., akit most választottak vezetőnek Don Mariano² visszavonulása után, 6 éve jár rendszeresen a Sinakara-völgybe. Egy másik barátunk, E., C. társaságában együtt vállalta a *capitán* szerepét, 13. alkalommal járt a völgyben. (A *capitánok* viszik a zászlót, valamint nekik is rendfenntartó szerepük van a csoporton belül, és ők is nagy tiszteletnek örvendenek.)

A gyűjtés során végiglátogatnak olyan embereket, akik nem tudnak részt venni a zarándokúton, de adományaikkal segíteni akarják a résztvevőket, mert így a zarándokok értük is fognak imádkozni, és így valamilyen formában képviselik őket a *Qollyur Rit'y* előtt. Több embert látogatnak így meg, majd az összeszedett adományokkal az ukukuk „főhadiszállásra” vonulnak. Ezek után mindenki hazamehet. A következő találkozó ugyanott este 7 órakor lesz.

5. Las visitas – vagyis a látogatások

Annak a férfinak, aki ukuku akar lenni, beavatási szertartáson kell átesnie. A szertartás több részből áll, melynek első lépcsőjére a *visita* estéjén lép rá, akkor még csak humoros formában. A *visita*, vagyis látogatás a *Qollyur R'ity* előestéjének programja. A csoport a falutól egy kis udvart kapott kölcsön, mely a *Virgen de Carmen* (a falu védőszentje) ünnepi előkészületeire való. Most ez lett a „főhadiszállás”. Itt gyülekeznek össze azok az emberek, akik vagy ukukuként, vagy az ukuku csoporttal együtt kívánják a zarándoklatot megtenni. Főleg férfiak, de többen hozzák a feleségüket, vagy betérnek kíváncsiskodni a testvérek is. Persze, eljönnek azok a lányok is, akik szintén részt kívánnak venni a zarándoklaton.

Miután összegyűlik a csoport, mindenki egyesével, majd az egész közösség együtt köszönti a kis oltárt. Minden közösségnek saját kis oltára van, benne a Szent képével, valamint a neki felajánlott tárgyakkal: madártollal, bélyegekkal, *putuval* (a sípként használt termés), sült kukoricával, kis ostorral és pénzzel. Az előkészület során mindenkinek megvan a saját feladata, amit ha nem teljesített, 10 solt kell fizetnie.

Kisebb protokolláris események után a társaság beáll, hogy elpróbálja táncát, melynek neve *chuquiri*. A zenét és a táncot is így nevezik, és ha felhangzik valamelyik *capitán* kiáltása, mindenki tudja, mi a teendő. Két oszlopban állnak fel, a zenészek muzsikálnak, és a csoport nagy lépésekkel helyben jár. Mindnyájan a kis oltár felé néznek, és úgy lépegetnek tovább. Az elsőkhátra mennek a sor végére, és a mögöttük állók lépnek előre, az első helyére. Azok is hátramennek, majd a mögöttük lévők is. Azután sorban mindenki. Egészen addig, míg az első újra előre nem kerülnek. Ekkor D. kiadja a „parancsot”: indulás!

Hová? A mellettem álló fiú magyarázza el, hogy most megkezdődik a „látogatás” (*visita*), melynek során a különböző csoportok végiglátogatják egymást. Az egyik csoport elmegy a másikhöz, aztán a harmadikhoz, majd a második és a harmadik megy el hozzájuk. Mindenki tiszteletét teszi a másiknál. A csoportok barátkoznak egymással, hiszen a zarándoklat a szeretet, a hit és az összetartozás jegyében kell, hogy elteljen.

Az úton a „tánclépéssel” haladnak, az egyik fiatal hosszú gyertyával a kezében. A csoport szélén a két kapitán, E. és C., előbbi a paucartambói ukukuk piros színű, himzett zászlajával, az utóbbi pedig *Tawantisuyu*³ szírvány színű zászlajával. A perui zászlót a sor végén szintén egy fiatal fiú hozza.

A zászló igen fontos kelléke a rítusnak, hiszen jelzi a hovatartozás sokszínűségét. A zászlók mint közösségi jelképek, négy eltérő, de mégis egymást átfedő közösséghez való tartozásról árulkodnak: a csoport zászlaján olvasható a jelmez csoport és a nación (vagyis a közvetlen közösség és a település) neve. Az ország zászlaja, egyértelműen a nemzeti hovatartozásról árulkodik, és a nemzeti öntudat létezéséről, míg a szírvány színű zászló a történelmi múlt utal, arra a múltra, mely ma is összeköti az Andokban élő népeket, és elválasztja őket a velük ugyan egy országban élő, de idegennek számító fehérek világától. Aki a zászló alatt menetel, az inkák leszármazottjának tartja magát. A résztvevők erre nagy hangsúlyt fektetnek, és gyakran hangoztatják.

² Mariano Santos Martínez, aki több cikket írt az *Ausungate* című folyóiratban.

³ Az Inka Birodalom kecsua neve.

Az első állomás a *capac qollák udvara*.

A második állomáshely a *capac ch'unchók* tábora, majd a *wayri ch'unchók* következnek.

„A látogatásra azért van szükség – magyarázza F. –, mert így erősítik meg a jó baráti kapcsolatot egymással, másrészt növelik összetartozás-érzésüket.” A kölcsönös megvendéglések során az „Én is adok neked, te is adsz nekem” a jelszó, mely alapja a kölcsönösségnek. Az összetartozásnak pedig az, hogy a látogatásra fizikailag közeli csoportok keríthetnek sort, vagyis olyan közösségek, melyek el tudják érni egymást. Ezek általában ismerősökből, nem ritkán rokonokból és barátokból állnak, és egymás iránti szeretetük csak növekszik a közösen megélt esemény hatására. Vagyis növekszik a kohéziós erő, mely összetartja a tágabb közösséget, a falu, a náción közösséget, és megszilárdítja a kollektív érzést a nációnon belül.

6. A romería

A *Qollyur R'ity* napján az összes csoport a saját udvarában gyülekezik, majd megindul a templomba, ahol egy szentmisén vesz részt, mely az ünnepség kezdetét jelenti. Ezután elindul a temetőbe, ahol a holtak lelkét kérik segítségül, hogy megvalósíthassák a zarándokutat. Ez úgy történik, hogy minden társaság a saját zenéjével kísérve, táncolva vonul a temetőbe. Ott azok sírjához megy, akik valaha részt vettek velük a zarándokúton. A sír mellett megállnak, imádkoznak, a zenekar pedig eljátssza a zenéjüket és a himnuszukat. Minden sírt meglátogatnak, természetesen egyszerre, így ha az ember a temető különböző pontjaira megy, mindenhol másfajta zenét hall. Rengeteg gyerek és bábéskodó szaladgál a sírok között, hallgatva a muzsikát. Sokan, ha már úgyis a temetőben vannak, rokonaik és barátaik sírját is megnézik, rendezgetik, vagy virágot helyeznek el rajtuk (6. kép a mellékelt CD-n).

7. Az indulás

A zarándoklat a kocsíúttal kezdődik: a csoport platós teherautón utazik, mivel Peruban ez a személyszállítás egyik igen népszerű járműve. A nagyméretű kamionok oldalfala körülbelül 150 cm magas. Hosszában, középen egy rúd merevíti a platót, mely egyben az álló embereknek kapaszkodóul is szolgál. Az ukukuk az oldalfal tetején foglalnak helyet, ostorukkal a rúdhoz, és a kocsi stabil részeihez kötik magukat, nehogy leessenek, ha esetleg elaludnának. A zenészek megállás nélkül muzsikálnak, miközben az ukukuk ütemesen fújják sipjukat. Az ukukuk viseletéből megtudhatjuk, kik ők és hova valósiak, ráadásul védi őket a hidegtől. Tudniillik, az utazás 12 órán keresztül tart 2 hivatalos megállóval.

Azonban az indulás sem eseménytelen: a társaság a falu főterén, a Piac előtt a *Yauar Uhot* járja. Ez a tánc a férfiasságot és a harci szellemet fejezi ki. A társaság viseletben egy kört alkot, belülre áll egy pár, ők először meghajolnak az oltár előtt, majd lökdösődni kezdenek. Bemutatják, ki az erősebb. Utána előkerülnek az ostorok. Először az egyik üti a másikat, aki nem tanúsít ellenállást, majd szerepet cserélnek. Ilyenkor a páros egymás lábát célozza. Összeölelkeznek, és újból meghajolnak az oltár előtt, majd kilépnek a körből. Aztán egy másik pár következik, majd egy harmadik. Addig, míg mindenkire sor kerül. A tánc, melynek neve „vérfolyamot” jelent, izgalomba hozza a közönséget, de hogy senki ne ijedjen meg, a fiatalok bohóckodnak „verekedés” közben, ezzel derűtséget okozván a nézők soraiban. A tánc végeztével pedig megrohanják a kamiont, amely azonnal indul.

A csoport a „szülőfaluból”, Paucartambóból indul, és az Andok hegyláncain délnek veszi útját, megcélozva az általában felhőbe burkolózó szentet, *Apu Ausangate*-t. Az úton, persze, nincs egyedül, mert a többi faluból Paucartambóba sereglettek is ugyanakkor indulnak el, mint ők, így a vezetőnek igencsak figyelnie kell a veszélyes kanyarokban előzés közben.

Az első állomás *Ccata*. Ez egy kisváros útközben (Cuzcótól 70 km-re délkeletre), amely arra rendezkedik be ilyenkor, hogy fogadja a *Qollyur R'ity*-re igyekvőket. *Ocongate* (Cuzcótól 90 km-re délkeletre) a második állomás. Ez egy kis hegyi falu, amelynek nagy a jelentősége az ünnep szempontjából. Ez a helység ugyanis viszonylag közel van a zarándokhelyhez, ezért hagyományosan itt ér véget az ünnepség.

Ocongaténak kiemelt jelentősége van az ünnepet övező képzetek világában is. Innen származik ugyanis az a csoport, amely hagyományosan a *kapac qullikat* személyesítik meg. Az ő tiszteletükre tartják itt hagyományosan a második pihenőt, amikor a főtérren meglátogatják a templomot, majd folytatják a kamionos utazást a végállomásig, *Mahuayani* falujáig.

8. Mahuayanitól a Sinakaráig

Mahuayani szerepe azért fontos, mivel itt hagyják a kamionokat, buszokat, és innen indul az igazi, gyalogos zarándoklat. Ezt általában egy pár órás pihenő előzi meg, de mivel idén a szokásosnál később indultak el Paucartambóból, késésben vannak, már nem tudnak pihenőt tartani.

A felfelé menő út nem kiépített, csupán egy gyalogösvény, melyen hol csak egy-két ember fér el egymás mellett, hol pedig kiszélesedik, és még a lovasok is elférnek rajta.

Az újakat a meredektől kezdve egy-egy „örög” ukuku kíséri, feladatuk, hogy felvigyék az újakat, segítsenek nekik, ha valami baj történik velük, és nógassák őket, ha nem akarnának menni. Ez utóbbira azonban eddig nemigen volt szükség. Az „örög” számára megtiszteltetés, ha felvihet egy újat, és dicsőség számára az, ha az ő újonca is kiállja a próbákat.

A csoport egyébként leginkább 15 és 30 év közötti fiatalokból áll. Az igazi öregek (40-50 évesek) is megteszik a távot, ők is felgyalogolnak, de az utazáskor már a kamionnak nem a tetején ülnek, hanem a platón belül. A főszerep sem az övük már, bár a fiatalok tiszteletben tartják véleményüket, és akaratuknak nem szegülnek ellen.

Vannak azután ún. „szimpatizánsok” is. Ők is valamilyen rokonsági szállal kapcsolódnak a faluhoz, Paucartambóhoz, és barátságban vannak a csoport több tagjával, de nem vállalják a beavatást, és a vele járó egyéb kötelezettséget. Nincs ruhájuk, nincsenek szimbolikus tárgyaik, a kamion belsejében utaznak, mégis felmennek a Szent Gleccserhez, de már nem lépnek a Szent Hóra, nem hoznak le Szent Jeget, csak elkísérik ukuku társaikat. Őket is mindenki elfogadja, akár a csoporthoz tartozókat, és ezzel egyidejűleg kívülállásukat is.

Adatközlőink szerint létezik egyfajta hierarchia a csoportok között, mindazonáltal nincs hangsúlyos főlé- és alárendeltségi viszony. Egyenlőnek tekintik magukat, így minden tekintetben ugyanazokat a jogokat élvezik, és ugyanazok a kötelezések. Vonatkozik ez az újabban megalakult csoportokra, azokra, melyek valamilyen figurát jelenítenek meg, és azokra is, amelyek egyszerűen saját népviseletükben jelennek meg.

Az ország nagyon sok pontjáról sereglük ide a zarándokok hada, jelenlétükkel bizonyítják összetartozásukat, és örülnek, hogy egyre több ember számára fontos ez az ünnep, ami egyrészt individuális lelki többletet ad, másrészt egy közösségi megmozdulás, ahol az andesi, főként kecsua indiánok közösséget vállalhatnak egymással. Azonban nemcsak kecsuák és peruiak vannak jelen, hanem másokat is nagy örömmel köszöntenek, és külön, mindenkinek felhívják a figyelmét arra, hogy itt vannak punói társaik is, akik már az aymara népcsoporthoz tartoznak, azon kívül pedig bolíviai és chilei zarándokok is. Ők nemzeti színű lobogójukat hozzák magukkal, így könnyen felismerhetők.

Az összetartozás zarándoklata ez. Itt mindenki elfér, akárhonnan jött. Ha felvállalja közös hitüket, itt barátokra talál. A közös hit pedig nem más, mint a keresztény (katolikus) vallásnak itt, az Andokban létező irányzata, ahol a hegyeket szentként tisztelik, és ahol az ősi inka idők istenei is helyet kapnak. Ez az andoki indiánokat összefogó hit, mely nemcsak magáról az istenfelfogásról szól, hanem a saját maguk elhelyezésétől a XX. század bonyolult politikai rendszerében. Nagyon fontos, hogy mind ukuku barátaink (F., D., D. M.), mind a cuzcói értelmiség, nem perui őslakókról, nem Peruról beszél, hanem az Andokot emeli ki, és azt, hogy nem számítanak az államhatárok, melyeket a spanyol gyarmatosítók leszármazottai erőltettek rájuk. Az inkák leszármazottairól beszél, ha a saját népét és gyökereit említi. Az Inka Birodalom magában foglalt több szomszédos, mai országot (köztük Ecuador, Perut és Bolíviát). Emiatt az őslakosok azt az eszményképet állítják ismét előtérbe, amelyet a XVIII. században az indián

felkelések,⁴ vagyis azt, hogy az Andok népei egy egységes kultúra örökösei, részesei. Ezért nem országokról, nemzetekről és nemzetiségekről kell beszélni, hanem az „andesí” egységet kell megtalálni, ahol minden ember, aki az inkák (köztük a meszticek) leszármazottja, egyenlő, és ugyanolyan jogok illetik meg, ugyanaz a boldogság. Tehát nem állami vagy nemzeti tudatban gondolkodnak, hanem a közösségtudatot a közös hit, a közös történelem és a származás határozza meg.

A zarándoklat elindul. A csapat nem egyedül halad, hanem más csoportokkal egyszerre érkezik meg, és indul felfelé. Folyamatos az emberáradat, tömegek vonulnak felfelé az ösvényen.

Több óra gyaloglás után, a zarándok végre megpillantja a völgy bejáratát, azaz a vásári forgatagot, mely jelzi a bejáratot.

A terület egy fennsík vagy egy medence, melyet körben hegyek vesznek körül. Szemben a havas hegyoldal: *Qolquepunku*, a Szent Gleccser, oldalt egy hidegvízű patak rohan, mely valahonnan a hegy belsejéből jön, és a kápolna környékén már nyoma sincs. A patakban emberek fürdenek ruhástul, hajukat mossák, tisztító fürdőt vesznek. Nincs pap, nincs vallási specialista, aki e ritust irányítaná. Mindenki maga érzi, hogy mire van szüksége, és amit a hit irányít, azzal nem lehet semmi gond, biztos, hogy pontosan tudja, mire van szüksége. Így senkit sem kell irányítani vagy segíteni. Előfordul, hogy egymást mossák, tisztítják a patak szent vizében (7. kép a mellékelt CD-n).

9. A Sinakara-völgy, a körmenet

A völgyben, a szentképet őrző kápolna körül is zajlik az élet. A jelmezes csoportok jönnek-mennek, akik kipihenték magukat elkezdenek táncolni. A kápolna hangosbemondójából megállás nélkül kecsua nyelvű prédikáció hallatszik, de szinte senki sem figyel a szövegre.

Később megkezdődik a körmenet, melynek pontos rendje van: megvan az útvonal, amit a csoportoknak be kell járnia (8. kép a mellékelt CD-n).

Miközben a paucartambói náción a körmeneten vesz részt, megérkezik az „öregek”. Az „öregek”-nek külön feladatuk van: ők viszik fel a csoport által a völgybe szállított keresztet a Szent Gleccserre, egy pontos helyre, ahol a zarándoklat csúcspontja van, és ahová már csak a paucartambói és quispicanchisi ukukuk zarándokolhatnak el.

A völgy elé táruló hegycsúcsnak, a *Qolquepunkunak* több oldalán is gleccser folyik, így sokan már napközben nekivágnak, hogy tisztítófürdőt vagy jeget vegyenek a Szent Gleccser másik, a „nagyközönség előtt is szabadon hagyott” oldalából.

A Sinakara-völgyben nem látni vallási specialistákat, és maga az egyház sincs jelen. A kis kápolnán és a két-három papon kívül, egyházi személy hivatalos minőségben nem tartózkodik a völgyben, és habár a közösségek berendezkedése hierarchikus, nem egyházi hierarchiát alkot. A vezetők a közösség tagjaiból kerülnek ki, és alulról választják őket. Alulról szerveződik a közösség is, melyet senki sem irányít felülről vagy kívülről. Maga a kápolna díszítetlen. Tetején egyszerű, közepes kereszt látható.

Az állam sincs jelen e jeles ünnepen. Nincsenek katonák, se rendőrök, se más rendfenntartó erők, csak az ukukuk, akiknek az a megtisztelő szerep jut, hogy fenntartsák a rendet a területen.

Az állami támogatás hiánya abban is megnyilvánul, hogy a zarándoklat ideje nem munkaszüneti nap, és emiatt sokan sosem vehetnek részt. Érdekes kontrasztot tapasztalhatunk az állami illetve az egyházi ünnepek között, ha a Qolllur R'ityről Cuzcoba, a nagyvárosba megyünk, mert június 14-e a Corpus Cristi (Krisztus Teste) ünnepe, melyet országszerte megünnepelnek. Cuzcóban a főtéren, a *Plaza de Armas*-on ülik meg, ahol egy egész délelőtt tartó misére kerül sor, melyet maga az érsek tart, a püspöki kar részvételével.

Egyetértek Robert Randallal, aki szerint, az említett rítusokon felül a *Qolllur R'ity*-n igen kevés olyan jelenséget találunk, mely tisztán kereszténynek lenne mondható. A rituális fürdő

⁴ Például a Tupac Amaru vezette felkelés, akinek a nevéből származik a ma is működő egyik szélsőbaloldali gerilla szervezet neve, a tupamarók.

Igy tehát, a rítus minden részét maguk a zárandokok végzik (nem pedig egy vagy több vallási specialista), akik az eseményen való részvételük során az idősebbektől, tapasztaltabbaktól sajátítják el a rítus szabályait, menetét és az ünnepi cselekedeteket.

Kis pihenő után, éjfélkor elindul a paucartambói ukukacsapat a Szent Gleccser felé. A völgyben maradók tovább táncolnak, énekelnek, zenélnek, sütnek-főznek, de sokan már alszanak, ami nem jelenti azt, hogy akár egy pillanatra is megszűnne a forgatag.

Miért is olyan fontos ez a „találkozás”? – kérdezem adatközlőimet. Azt válaszolják, azért, mert a Szent Gleccser, a szent jég, a hó nem más, mint szent víz, az Úr szentelt vize, melyet Ő maga tett szentté, és mivel az Úr csodákra képes, így az Ő vize, lételeme is csodákra képes. Általa lehet megtisztulni és meggyógyulni. A jég érintése a közvetlen kapcsolat a szentség és az ember között, a valóságban bekövetkezett kapcsolat hozza létre azt a lelkiállapotot, melyre az egész zarándoklat erőpróbája készíti elő az embert, és ahol a csoda végeredményben megtörténik. S a csoda mindig megtörténik. Itt nincs hierarchia, mindenki részese lehet a csodának attól kezdve, hogy elindul *Mahuayani* felé, de nyilván azok kerülnek közelebb az Úrhoz, és azoknak van több esélyük részesülni a szentségben, akik fizikailag is közelebb kerülnek hozzá: egyesülnek az Úrral, akár egy pillanat erejéig, akár egy érintés hatására. Ugyanis, mint megtudtuk, ők Istent olyan módon szemlélik, hogy mivel Isten teremtménye az egész világ, ezért Isten a világ fölött áll, de ugyanakkor egy is azzal. Vagyis a világ minden egyes alkotóeleme Isten világának része, egyszóval magának Istennek is része. Így a hegyek, a patakok és minden, ami a Föld felszínén vagy belsejében van. Ez a hely, pedig az Úr által megjelölt (Szent) hely. Tehát a hegy „imádata” egyben Isten imádata is, és a hegy vére a jéggé fagyott víz, egyben Isten vére is, így általa közvetlenül az Úrral érintkezik az ember és közvetlenül az Úr révén tisztul meg. Ezért sincs szükség itt papra és egyházza, mert itt közvetlen az Istennel van kapcsolat, itt nincs szerepük a közvetítőknek.

A Szent Gleccseren mindenki képes egyénileg megélni a kapcsolatot Istennel, ha úgy akarja, de teheti közösségben is, erre vannak a táncos, szimbolikus csoportok. Ezért van szükség többek között a maszkra is, mert a maszk alatt nem látszik az ember arca, eltűnnek a különbségek, mindenki egyforma lesz. Megszűnik az egyén, csak a közösség van jelen, és a közösség olyan

embereket is képviselhet, akik valamilyen okból nem vehetnek részt az ünnepségen. Így a közösség mint egység állhat az Úr színe előtt. A maszk és az „uniformis” tehát ilyen módon köti és tartja össze a csoportot, valamint hozzátartozóikat.

A szent Gleccserhez egyébként visznek magukkal betegeket is, hogy ők is közvetlenül érintkezhesenek az Úrral, hogy meggyógyuljanak és megtisztuljanak.

Kis pihenő után a társaság felveszi viseletét és maszkját, fél térdre cserzkedik, és várja a napfelkeltét. Eközben egy naphimnusz énekelnek, amelynek a szövege kecsua nyelvű.⁵ Majd fellépnek a Szent Hóra, ahová már csak a két ukuku csoport mehet (nación Paucartambo és Quispicanchis). Ők a kereszthez közel állnak meg, ahol egy Jézust köszöntő, kecsua nyelvű himnusz énekelnek. Majd rövid imádság után megkezdődik a beavatási szertartás.

Ezután megünneplik az új, teljes jogú ukukukat, majd lecsendesednek, és imádkoznak. Ezt követően elmennek egészen a keresztra, ahol elhangzik az utolsó imádság. Ez a búcsú ideje. Majd egy újabb dalban magukat ajánlják *Apunak* vagyis a Szentnek, és áldását kérik, hogy a következő évben is visszatérhessenek a Qolquepunkura. A dal szintén kecsua nyelvű.

Miután befejezték az éneket, a paucartambói ukukuknak teljesíteniük kell azt a feladatot, melyet csak ők végezhetnek el a zárandoklat során. Övék a megtiszteltetés, hogy kiemelhetik a keresztet a Hóból, és levihetik a völgybe. Majd darabokat vágnak ki a Szent Gleccserből, és a vállukra, hátukra erősítik, aztán pedig a jégtömbökkel ereszkednek le a völgy felé. Kérdésünkre F. és E. elmondja, hogy azért viszik le a jeget, hogy a csoport többi tagja is, aki nem tudott felmenni a hegyre, megérinthesse, vagy egy darabot elvehessen a Szent Jégből. „A jég a Szent Gleccser része, a mi Urunk vagyis az Isten része” – mondják –, másrészt „mágikus hatalma van. Meggyógyítja a betegeket, és orvosolja a problémákat.”

Miközben az ukukuk a feladatukat teljesítik a Szent Havon, az emberek megindulnak felfelé. Mivel a zárandoklat lényege, hogy mindenki közvetlenül és személyesen érintkezhet a Szentséggel, ezért igyekszik a sokaság a Szent Gleccser felé. Ők ugyan nem léphetnek rá a Hóra, de hozzáérhetnek, és végignézhetik, amint az ukukuk jégdarabokat vágnak ki belőle, és vállukra veszik azokat. Ők így élik meg az Istennel való találkozást (9. kép a mellékelt CD-n).

Végül az emberáradat mint óriási gleccser kezd lefelé ereszkedni. Lassan haladnak, és megállnak egy kiszögelélen, ahol bevárják a más irányból érkező csoportokat. Ők azok, akik a Qolquepunku másik oldalára kapaszkodtak fel, a Gleccsernek a „nagyközönség előtt is nyitott” oldalát keresték fel. Hogy pont miért oda mentek, arra egy lehetséges magyarázat az, hogy valószínűleg azt a szempontot vették figyelembe, mennyire könnyű megközelíteni a területet.

11. Befejezés: gyalogút a hegyhátan

A gyalogút annak ellenére, hogy gyakorlatilag lefelé halad, igen fárasztó. Ezért néha megáll a menet, és megpihen. Ilyenkor az asszonyoktól azt az ételt kapják, melyet hagyományosan itt szoktak fogyasztani: a piritott kukoricát, melyet az indulás előtti napon készítettek Paucartambóban.

A hegyhátan két szervezett megálló van. Két kis faluban pihen le a csapat, ahol az asszonyok megfőzik a sűrű levest. Nem az összes asszony jön velük. Többen néhány öreggel visszamennek Mahuayaniba, hogy onnan kamionnal menjenek vissza Ocongateba. Ők ott főzik az ebédet, hogy mire a zárandokok megérkeznek már kész étellel várják őket.

A hegyhátan pedig nemcsak pihenésre kerül sor, hanem egy újabb szertartás lebonyolítására is. Ez a rítus Paucartambo és Quispicanchis szembenállását szimbolizálja, és a köztük lévő feszültség feloldásáról szól. Nem más ez, mint harc a két jelmezes csoport között, melyben egyének küzdenek egymással. Míg a zenészek az ukukuk zenéjét játsszák, ők eltáncolják a csatát. Először egyéni párbajokat látunk. A két ellenfél megöleli egymást, majd meghajol a kis oltár előtt. Utána kisebb lökdösődés kezdődik. Miután abbahagyják, előkerülnek az ostorok.

⁵ Mindenki kap egy kis papírt, melyen az összes imádság és ének szövege megtalálható arra az esetre, ha valaki nem tudná őket kívülről. A papír első oldalán a Szent képe látható.

Egymás lábára csapnak az ostorral: egyszer egyikük, aztán meg a másik. A szenvedő alany megpróbál kitérni a csapás elől, de nem tanúsít igazi ellenállást. Majd ő következik, és a másik túrja a csapásokat. Ennek végeztével megölelik egymást, majd meghajolnak ismét a kis oltár előtt. Minden egyes résztvevő elvégzi ezt a szertartást, majd a két csoport most már együtt küzd meg egymással hasonlóképpen.

Ez a szimbolikus összecsapás, szerintem, már nem tartozik szervesen a zárándoklathoz. Inkább a két falu közti rivalizálás profán megnyilvánulása. Az Andokban számos olyan ősi eredetű ünnep létezik, amely harcot jelenít meg, és melyben valóban összecsap két csoport. Ezért feltételezhetjük, hogy a múltból megőrzött rítus itt a zárándoklaton új tartalmat és formát kap.

Hosszú gyaloglás után a csoport végre elkezd ereszkedni Ocongate felé. A csoportok sorban érkeznek ide, és boldogok, mert Ocongate látványa azt jelenti számukra, hogy teljesítették a zárándokutat. Megállnak a kis téren, a templom felé fordulva imádkoznak. A zenekar eljátssza a himnuszukat, melyet fél térdre ereszkedve hallgatnak, majd belépnek a templomba, ahol újabb imádságot mondanak el. Kifelé jövet a zenekar a zenéjüket játssza, miközben a falu felé veszik az irányt. Felvonulnak a Fötér felé vezető úton, majd a térről visszafordulnak, és az állami stadionhoz mennek, mely ez alkalommal parkolóként működik.

Azonban az ünnepségnek még itt sincs vége. Kis pihenő után a kamion árnyékában, megkezdődik a *merienda*. Ez a zárándoklat befejező étkezése, melyre azok az asszonyok készítettek az ételt, akik nem vettek részt a egész napos gyalogláson, hanem egyenesen ide, Ocongateba jöttek.

Miután befejezték az étkezést, és kipihenték magukat, az ukukuk újra táncra kelnek. A kamionok melletti szabad területeken állnak fel körben. A vezetőt kivéve mindenkin rajta van a ruhája és a maszkja is. A zászlókat is felállítják, és a kis oltárt is. Az egész tánc a kis oltár előtt zajlik, így mikor meghajolnak, az oltár előtt hajolnak meg. A tánc lényegében ugyanaz, mint a hegyháton, de itt egyszerre csak egy jelmezes csoport táncol. Két medveember harcát látjuk, melynek kezdetén és végén az ellenfelek megölelik egymást, majd az összecsapás során lökdösődnek és ostorukat használják (10. kép a mellékelt CD-n).

A „tánc” után pedig Don Mariano mond beszédet, melyben kiemeli a zárándoklat „eredményeit”: megköszöni a részvételt, és kifejti, milyen fontos az összefogás a közösségen belül és egyúttal az Andok népein belül. Emellett azonban felhívja a figyelmet a problémákra is, melyek közül szerinte a leginkább szembetűnő a hegyháton tapasztalt fegyelmezetlenség. Aztán mindenkinek megköszöni a részvételt, különösen azoknak, akik valamilyen feladatot láttak el (a vezetőnek, szakácsnőknek stb.). Külön említés tesz rólunk, „gringók”-ról is.

IV. Összefoglalás, konklúzió

Tanulmányomban a rítust mint társadalmi eseményt vizsgálom. Durkheim (1961) és Radcliffe-Brown (1952) szerint a rítus kohéziós erő, mely összetartja a társadalmat, segíti az egyének közösségbe történő integrációját. A Qollyur R'ity zárándoklat esetében jól érzékelhető az összetartó erő. Egyrészt azért, mert olyan közösségek alakulnak ki, melyek gyakorlatilag az évnek csak erre az eseményre jönnek össze. Mégis, a rítus alapja a közösségi lét, a *közösen átélt rituális élmény* (Boglár 1978). Adatközlőink is nagy hangsúlyt fektetnek a közösségi élmény megélésére. Másrészt a hagyományosan kialakult maszk is arra szolgál többek között, hogy eltakarja az egyén arcát, és ezzel egyenlővé tegye társaival, vagyis velük együtt mint közösség, nem pedig mint individuum áll a szentség előtt, és így is végezheti el a rítust.

A kialakult ideiglenes közösség, melynek legalacsonyabb szintje a jelmezes csoport, rendelkezik belső renddel, szabályokkal, melyek alulról szervezettek és hagyományosan alakultak ki, így azokat mindenki elfogadja, és megfelel nekik. Így lehetséges, hogy elfogadják saját, választott vezetőjüket, valamint az összes „magasabb rendfokozatú” egyént: a *capitánokat*, a zászló- és keresztvivőket, valamint az öregek tekintélyét.

Összetartozásukat ruházatuk, zenéjük, táncuk mutatja, melyet a szélesebb társadalom is hagyományosan ismer, így a külső szemlélő számára is világos, hogy ki melyik fajta jelmezes csoport tagja.

A közösségi létnek azonban e ritus során nemcsak egy szintje van. Az egyénhez legközelebb a jelmezes csoport áll, mivel ebben a társadalmi egységben hajtja végre a rituális cselekedeteket. Ezzel egyidejűleg részese a falu közösségének is (*nación*), melynek sokan nem is lakosai. Mégis, ha valaki megkérdezi: „Hová valósi vagy?“, a válasz sosem az, hogy Cuzcoba vagy valamelyik másik faluba, ahol az illető él vagy dolgozik. A válasz mindig egybehangzó: „Paucartambóba“.

Ezenkívül a Szent Hely és a jelenés is a mai Peru területén történt, és minden perui csoport perui nemzeti zászlót hoz magával. Számomra ez a fontos nemzeti jelkép inkább csak a tisztelet jele, mert bárkivel beszél is az ember, az azonnal az Andok népeiről beszél, a határok nélküli közös múltról, mely összeköti őket. A „nemzet“, az „ország“ szinte el sem hangzik beszédükben, meg sem jelenik gyakorlatilag. Nincsenek politikai vezetők a helyszínen, sőt általában az ország vezető társadalmi osztálya, a fehérek, kreolok osztálya sincs jelen, és ha mégis ott lenne, elvegyül az Andok népe között, és ő is az ősi kultúrához való kötődését hangsúlyozza.

A közösségi lét tehát, nemcsak az együtt megélt élmény miatt fontos, hanem ezzel fejezik ki a hovatartozás-érzésüket, ezzel adnak hangot identitásuknak. Ezt hangsúlyozza Don Mariano, a paucartambói ukukuk nagy öregje, hétszeres vezetője, mind beszédeiben, mind az *Ausangate*-ba írt cikkében: „... mi, az Andok népei minden szertartáson közösségi létünket szilárdítjuk meg, és kimutatjuk tiszteletünket Földanyánk iránt, ezzel megerősítjük a világ és köztünk fennálló kölcsönösséget, és emlékezünk azokra, akik nekünk nevet és kultúrát adományoztak“ (Achahui-Martínez-Santos 2001:4). Sok mindent elárul e néhány mondat. Az Andok az egység, mely összefogja a zarándoklat résztvevőit: egyrészt fizikailag, hisz az ott élő emberek jönnek el; másrészt történelmileg, mert az Andok adott otthont az ősöknek. Tehát nemcsak területi, hanem történelmi, kulturális egységről is beszélhetünk az Andok kapcsán. Nem fontos tehát, hogy ki melyik mai országból származik (amelyek egyébként csak jóval a jelenés után alakultak ki), melyik nemzet része. ... – a lényeg, hogy ugyanabból az ősi kultúrából származik. Az adott kontextusban (az ünnepen) lényegtelen az etnikai hovatartozás is. Vagyis, hogy valaki kecsua vagy aymara népcsoportba tartozik, hiszen őket is a közös történelem fogja össze.

Itt mégis szeretnék egy érdekességet megjegyezni. A zarándoklat során minden kecsua nyelven történik: a prédikáció a templomban, a versek, himnuszok éneklése. Az aymara népcsoport pedig másik nyelvet beszél, mely nem érti a kecsuát. Mégsem szólal fel senki ez ellen, és így természetes a kecsuanyelvűség a területen. A közvetítő nyelv pedig nem más, mint a spanyol.

Don Mariano és társai beszédjükben és az előbb említett cikkben az Andok közösségét és hagyományát, melyet a „mi szokásainknak“ neveznek (Achahui-Martínez-Santos 2001:5), szembeállítják a spanyol „pusztítók“ és leszármazottaik közösségével. Elhatárolódnak tőlük, és ezzel is az Andok népei közötti egységet szilárdítják. A betolakodók fehérek, európaiak, de mi vagyunk azok, akik az elnyomás ellenére visszük tovább népiünk kultúráját és értékeit (Achahui-Martínez-Santos 2001:5). A zarándoklat ezen eszme jegyében telik.

Hasonló jelenséget figyelhetünk meg a kereszténység és az ősi kultúra találkozásánál. Mert az megállapítható, hogy két kultúra találkozik itt egymással. Nem tisztán keresztény ünnep ez, habár a Szent jelenése indította el a zarándoklatot, aki pedig nem más, mint Jézus Krisztus. Ő azonban egybeforr a hegyecsúccsal, és tiszteletét rengeteg ősi szimbólum segíti. A hegy tisztelete ősi motívumra vezethető vissza.

Itt szerintem is egy olyan jelenséggel találkozunk, melyben régi tartalmakat öntenek új formába, ez esetben azonban más mozgatóerő hatására. Az indiánok úgy érzik, rájuk erőltették a kereszténységet, szenvedést okozva őseiknek (ez történelmileg bizonyított tény). Új szokásokat vezettek be, elpusztítván ezzel az ősi hagyományokat. Teljes pusztítást viszont nem tudtak végezni, hanem kénytelenek voltak a meglévő szokásokat úgy megváltoztatni.

hogy a régi tartalmakat új köntösbe öltöztették. Új hagyományokat hoztak létre, s ezeket erőltették az indiánokra. Az Andok népei megértették a tartalmát, és képesek voltak integrálni azt saját hitvilágukba. Vagyis megtartották ősi, saját motívumaikat, de keresztény külsőségekbe ágyazták azt. F. és D. sokszor magyarázta nekünk, mennyire fontos számukra minden, amit a hegy kínál: a Szent Gleccser, a patak vize, a Szent képe, mely szintén e hegy része, és az isteni gondoskodás legfontosabb megnyilvánulása: a felkelő Nap. Alfonsina Barrionuevo is egyetért ezzel, a hangsúlyt ő is az ősi motívumokra helyezi. Keresztény a vallás és a zárandoklat, de „a kőbevésett Krisztus előtt gyútanak gyertyát, azonban a Havas Csúcsnak vallják meg titkaikat”.

„5 és 100 sol között fizetnek a miséért, de a Hegycsúcsnak kínálják verejtékes munkájukat, az évi első termésüket, áhítattal imádkoznak a szentkép előtt, de ilyenkor szívükből a sorsukat irányító Wak'a-hoz szólnak.”

„Az örök forrásokhoz térnek vissza, és mivel az idegen vallás közömbös irántuk, Pauluchá-wá (ukuku) változnak át, s ebben a szerepben küzdenek meg a halállal, és fejezik ki több évszázados hitüket és odaadásukat a Havas Csúcsok iránt.” (Achahui-Martínez-Santos 2001:6)

Miért is van szükség ezekre az ünnepekre, és mi mozgatja a tömeget, hogy pénzt, időt és fáradságot nem kímélve elzarándokoljanak e helyre? Egyrészt az előbb említett vallási és társadalmi tartalmak. Nem mellékes természetesen az sem, hogy az egyén óriási nagy lelki megújodást nyer, és lelkileg lesz több, mint előtte volt.

Köszönetnyilvánítás

Köszönöm mindazoknak, akik lehetővé tették a *Qollyur R'ity* zárandoklatán való részvételtemet és e tanulmány létrejöttét. Első sorban Kurdi Zoltánnak és Koncz Lászlónak, hogy segítettek eljutnom a távoli Peruba, Daniel Vargas Mendozának, a caporalnak, hogy megengette és segítette részvételünket az ünnepen, valamint Fredy Farfán Zuñigának, a csoport „titkáranak” minden segítségét.

Köszönöm Boglár Lajos tanár úrnak, hogy mellettem állt, és útmutatásával segített e tanulmány elkészítésében.

Köszönöm ezen felül Szász Antóniának lelkes és többszöri támogatását, valamint Vajda Boglárkának és Csunderlik Nórának a dolgozat kivitelezésében nyújtott segítségüket.

Felhasznált irodalom

- ACHAHUI TAPIA, F.–MARTÍNEZ CERNADES, M.–SANTOS RODRÍGUEZ, H. 2001. Las lágrimas de sangre del Apu Qollyurrit'i. *Ausangate*. Año 13. No.13. Mayo-Junio, 4–11.
- BOGLÁR LAJOS 1978. *Walmri*. Budapest: Gondolat.
- BOGLÁR LAJOS 1995. *Vallás és antropológia*. Budapest: Szimbiózis.
- DURKHEIM, ÉMILE 1961. *The elementary forms of the religious life*. New York: Collier Books.
- FLORES LIZANA, C. 1997. *Taytacha Qollyur R'ity: teología india hecha por los comuneros y mestizos quechuas*. Cuzco.
- FLORES OCHOA, J. A. 1990. *Taytacha Qollyurrit'i: El Cristo de la nieve resplandeciente*. Cuzco. *Resistencia y Continuidad*. No.1. Cuzco.
- GOW, DAVID D. 1974. *Taytacha Qollyur Rit'i*. *Allpanchis Phuturinga* 7.
- HOBSBAWM, ERIC–RANGER, TERENCE (szerk.) 1988. *The Invention of tradition*. Cambridge: University Press.
- HOFFER TAMÁS–NIEDERMÜLLER PÉTER (szerk.) 1988. *Nemzeti kultúrák antropológiai nézetben*. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport – OSZK Magyarságkutató Csoport.
- POOLE, DEBORAH 1988. Entre el milagro y la mercadería: Qollyur R'ity. *Margenes*. Año II., No. 4, 101–120.
- RADCLIFFE-BROWN, ALFRED REGINALD 1952. *Structure and function in primitive society*. Glencoe: The Free Press.
- RANDALL, ROBERT 1982. Qollyur R'ity an Inca fiesta of the Pleiades. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*. Tomo XI. No. 1–2. 37–81.
- SANTOS RODRÍGUEZ, J. H.–MARTÍNEZ CERNADES, M. 2001. El Paulucha o Ukuku. *Ausangate*. Año 13. No.13. Mayo-Junio, 2–3.
- TURNER, VICTOR 1967. *The forest of symbols*. Ithaca: Cornell University Press.
- VAJDA LÁSZLÓ 1948. Kövek a síron. In: *IMIT Évkönyv*. Budapest: 209–241.

„... és vége is, mert többen nincsenek”

A pesti szlovák evangélikusok egykor és ma

Én azt hittem, hogy vannak tömegek, akiket meg lehetne mozgatni, de nincsenek. És ez látszik minden budapesti rendezvényen, hogy mindig ugyanazok az emberek jelennek meg.

A 2001. évi népszámlálási adatok szerint Békéscsaba után Budapesten vallották legtöbben szlovák nemzetiségűnek magukat.¹ És mennyi is ez pontosan? Szlovák nemzetiségűnek kicsivel többen, mint másfél ezren vallották magukat, ám a Központi Statisztikai Hivatal legújabb kiadványa² szerint a budapesti szlovák kisebbség száma ennél jóval nagyobb, csaknem ötezer fő. Kik ők? Ez lehet a következő kérdés, vagyis, hogy kit tekintünk magyarországi és ezen belül is budapesti szlováknak? Vajon az anyaországbeli szlovákok között is szlovákok lesznek/maradnak-e mentalitásukban, világlátásukban, gondolkodásukban vagy akár étkezési kultúrájukban? És kik a budapesti szlovákok? Ez a látszólag egyszerű kérdés, nem is annyira egyszerű. Az első válasz: azok, akik Budapesten élnek, és szlovák nemzetiségűnek, illetve anyanyelvűnek vallják magukat, a szlovák hagyományokhoz, kultúrához kötődnek. De léteznek olyan, magukat budapesti szlováknak vallók, akiket mások nem tekintenek annak. Ki az, aki eldönti, ki tekinthető budapesti szlováknak? Az egyén, vagy egy csoport? Esetleg egy bizottság? Egy általam budapesti szlováknak definiált személy azt mondta, úgy látszik, ő alföldi szlovák, onnan származik, onnan jött fel Pestre, és igaz ugyan, hogy az egyik budapesti kerület szlovák kisebbségi képviselője volt, de ő csak az alföldi szlovák szervezetektől kap karácsonyi üdvözlőt, a budapestiektől nem, szerinte tehát őt a budapesti szlovákok nem tekintik budapesti szlováknak. Akkor az lenne a budapesti szlovák, aki Budapesten született? Ebben az esetben igen kevés budapesti szlovákról beszélhetnénk, azokról az emberekről, akik még a múlt század elején ideteleptült gyári munkások, iparosok leszármazottai, egy igen idős generáció, illetve leszármazottaik, persze, ha még szlováknak tartják magukat. Aztán vannak azok, akik 1945–1950 után költöztek fel Budapestre, illetve ők nem lehetnének, hiszen nem itt születtek, hanem Tótkomlóson, Békéscsabán vagy más alföldi, pilisi, nógrádi településen. De lehetne az őket követő generáció, persze, ha szlováknak tartják magukat. És akkor még beszélni kell a rákoscsabai, rákoskeresztúri, cinkotai szlovákokról, akik az 50-es években kerültek Budapestre, amikor ezeket a Pest-környéki településeket Budapesthez csatolták. És persze itt vannak még azok a szlovákiai szlovákok, akik Budapesten dolgoznak. Meg azok is, akik a környező falvakból járnak be a fővárosba dolgozni.

Én (kiindulópontként) budapesti szlováknak tekintettem a Budapesten élő szlovákokat, azt a csoportot is, amelyről később kiderült, hogy lokális identitásuk alapján pilisiek, csabaiak vagy éppen alföldiek. Van tehát két kiindulópontom: hogy Budapesten élnek és a hivatalos statisztika szerint csaknem ötezen vannak. De kik ők, és hol vannak? A kisebbségi törvény hatálya lépésével megnőtt a szlovákok száma,³ számtalan kerületben alakult meg szlovák kisebbségi önkormányzat,⁴ és nőtt a szlovák civil szervezetek száma is, legalábbis a hivatalos

¹ A KSH népszámlálási adatai szerint a Budapesten élő szlovák nemzetiségűek száma 2001-ben 1528 fő volt.

² Népszámlálás 2001. A Magyarországon bejegyzett kisebbségek adatai. Eszerint a Budapesten élő szlovák népesség száma 4929 fő volt 2001-ben.

³ A budapesti szlovák nemzetiségűek száma 1990-ben 802 fő, 2001-ben 1528 fő, a szlovák anyanyelvűek száma 1990-ben 934 fő, 2001-ben 1513 fő volt. A szlovákul beszélők száma pedig 1990-ben 7734, 2001-ben 8582 fő volt.

⁴ Jelenleg 14 kerületben működik szlovák kisebbségi önkormányzat (I., II., III., IV., V., VI., VII., VIII., XII., XIII., XIV., XV., XVI., XVII. kerület).

bejegyzések, beszámolók alapján. Budapesten működik kéttannyelvű szlovák általános iskola és gimnázium,⁵ van táncsoport, énekkar, különböző klubok, egyesületek, lapok, és itt működik a fővárosi és az országos szlovák önkormányzat is. Megvan tehát, legalábbis ami a pénzügyi hátteret illeti, minden, ami az itt élő szlovákság asszimilációjának lassításához segítséget jelenthet. További identitásmegtartó, „túlélési stratégia” lehet még a vallás is, egy szlovák nyelvű egyházközség létrehozása, megújítása. Ebben a dolgozatban ezt az utóbbi kérdést kívánom körbejárni, azt, hogy milyen szerepet játszik, milyen identitásmegtartó ereje lehet/van a vallásnak a pesti szlovák evangélikusok életében.

A dolgozat résztvevő megfigyelésen és azon az interjún alapul, melyet a budapesti szlovák evangélikus gyülekezet lelkészével készítettem 2005. április 1-jén.

A 19. században, amikor a pesti szlovákok száma még több tízezer volt, a szlovák kulturális élet központja Pesten a Luther-ház és udvara volt. Itt működött a Szlovák Egyesület (Slovenský Spolok), melynek kétnyelvű alapító okirata az egylet célját a közös, szlovák nyelvű szórakozásban és művelődésben határozta meg. Hetente egyszer összegyűltek, különféle dalokat tanultak, amivel aztán havonta más-más helyen léptek fel. 1874-ben újraalakult a Pest-Buda-i Szlovák Egyesület, még nagyobb hangsúlyt kapott a dalkör, a népdalok mellett már operetteket, kuplékat is énekeltek. Az egylet égisze alatt könyvtár is működött (Kovács 2002:30). Ekkor már állt a „tótok temploma”, egy neoromán stílusban épült templom, melyet a pesti szlovák evangélikusok építtettek fel, akiknek száma akkoriban háromezer fő körül lehetett, ami nyaranta duplájára duzzadt a felső-magyarországi megyékből a városba érkező szlovák idénymunkások miatt.⁶

Az idők folyamán ez a szám fokozatosan csökkent, ami betudható a két világháborúnak, a második világháborút követő lakosságcserének és a természetes asszimilációnak is. Aztán „amikor 1951-ben államosították mindent, akkor megpecsételődött a templom sorsa, a felújításra nem volt pénz, és a gyülekezet is igen kicsi volt már, 300 fős, ami a templom 1965-ben bekövetkezett eladása után megfelelő volt. A templom eladásával azok, akiknek valamilyen jelentett a templom, teljesen eltűntek. Eleinte azt tervezték, hogy marad egy kis kápolna a templomban, de aztán az állam, mint tulajdonos ezt is felbontotta, és végül egy lakásban alakítottak ki egy kis kápolnát”.

1965-ben az egyházközség felső utasításra eladta a templomot a Vízügyi Tudományos Kutató Intézetnek. Az eredeti terv szerint, csupán a fallal leválasztott oltárteret, az apszist tarthatták meg istentiszteleti célokra, de a templomról szóló adásvételi szerződés aláírása után ez a terv is szertefoszlott. Így a gyülekezet egy átalakított lakást használt „istentiszteleti helyiségként”. A hetvenes évek elején a Kohó- és Gépipari Minisztérium tulajdonába került a templom épülete, melyet a továbbiakban kiállítóteremként és raktárként használtak: belső terét szintekre osztották, kívülről vasbeton tömbökkel toldották meg. 1973-ban volt az utolsó olyan lelkész, aki még a Luther-házban lakott, aztán a monori lelkész járt be vasárnaponként istentiszteletet és csütörtökönként bibliaórákat tartani.

„Itt volt egy olyan probléma is, hogy a Feri bácsira azt mondták, hogy türelmetlen volt. Fiatalon biztosan más volt, örömmel jött ide, mert ő is szlováknak vallotta magát, de aztán az idők folyamán, ahogy látta ezt az abszolút érdektelenséget és azt, hogy kihalt minden, aminek ő az utolsó tanúja, és a gyülekezet maradványait próbálja összesöpörni, az óriási negatív élmény lehetett számára.”

Az 1980-as évek elejétől már csak tucatnyian alkották a gyülekezetet, 75 év körüli átlagéletkorról, 2003-ra pedig teljesen eltűnt a gyülekezet, egyetlen ember sem maradt.

„Tehát nem volt itt semmi, 2003-ban művilleg indították el a gyülekezeti életet, amit Harmati püspök indított el, és amiben nyilván az Országos Szlovák Önkormányzat levele is szerepet játszott. Írtak ugyanis egy levelet a püspöknek, amit kilencvenen aláírtak, hogy itt rengeteg szlovák él, és szükség van egy evangélikus templomra. Aztán a H. püspök, aki maga is szlovák származású, nyugdíjazása előtt eldöntötte, hogy legyen. Úgyhogy 2003-ban beindultak az istentiszteletek. (...) Az első három

⁵ 1949-ben alapították, előbb szlovák tanítási nyelvű iskola volt, majd 1961-től a nemzetiségi iskolákat kéttannyelvűvé alakították át.

⁶ A templom a Rákóczi út 57. szám alatti Luther-ház udvarában áll. A terveket 1852-ben Diescher József építőmester készítette. Az építkezés 1856 őszén kezdődött meg, és 1867-ben fejeződött be. Ekkor szentelték fel.

istentiszteletre nem jött senki, mert azt szerintem nem is tudták, hogy van, aztán később már megjelent egy-két ember, és szeptembertől 2004. júniusáig elértünk egy majdnem 15 fős átlaglétszámmal vasárnaponként és az nagyon jó volt, aztán jött a nyár, eltűntek és azóta sem jöttek vissza. (...) A létszám az tragikus, 3-4 ember jön el vasárnaponként az istentiszteletekre, sokszor azért izgulok, hogy eljön-e egyáltalán valaki, legalább egy ember az istentiszteletre, mert ha az a 2-3 ember, akik folyamatosan járnak, megbetegszenek, ami már előfordult, akkor nem jön el senki. Mondjuk olyan istentisztelet még nem volt, hogy senki sem jött el, de azért egy emberért istentiszteletet tartani, és az egészet fenntartani, elég tragikus. (...) Nem tudom mi az oka, lehet, hogy most van itt az ideje egy lelkészváltásnak, és lehet, hogy olyan lelkészre van szükség, akit jobban lelkésznek tekintenek és nem közülük valónak. Itt egy-két évet végigcsinálni olyan, mint más rendes gyülekezetben 10 évet, mert annyi energiát elvesz az embertől a semmi. Abszolút hiábavaló az egész, úgy működik, mintha ez az én saját vállalkozásom lenne, ha én szerezek pénzt, akkor jó, és működik minden, ha nem, nem. Az úgymond szolgáztatást igénybe vevők akkor jönnek sokan, ha nekik nem kerül semmibe, holott nem így kellene működnie. Egy gyülekezet általában úgy működik, hogy összeáll 10 ember vagy 100 és eldöntik, hogy akarnak egy közösséget, és tesznek is érte, finanszírozzák, és kell egy ember, aki összetartja az egészet.”

Az istentiszteleten kívül a bibliaórák azok az alkalmak, amikor a közösség összegyűlhet, hogy megbeszéljék a felmerülő kérdéseket, problémáikat, amitől egy gyülekezet végeredményben valódi közösséggé válhat.

„A bibliaóra is egyetlen ember jár 2003. szeptembere óta, olyan még nem fordult elő, hogy más is eljött volna a mi családi vendégeinken kívül. Egy kellemes hangulatú beszélgetésnek kellene lennie hitbéli dolgokról vagy bármiről, csak próbáljuk a közösséget építeni közben. Ezzel szemben mindig csak ugyanaz az egy, már nyugdíjas ember jön el, aki egyébként nem is budapesti, hanem nagytarascai származású.”

Mivel a KSH adatai szerint a budapesti szlovák népesség korcsoport szerinti megoszlása azt mutatja, hogy a legtöbben 15–39 év közöttiek, felmerül a kérdés, hogy ők milyen arányban vesznek részt az istentiszteleteken, a gyülekezet életében.

„Fiatalok abszolút nincsenek. A legfiatalabbjaink, a presbíterek úgy 40 körüliek-feleltiek lehetnek, de ők is csak akkor jönnek el, ha valamiért nagyon fontos, nagyon muszáj, tehát nem rendszeresen járnak el az istentiszteletre, más rendezvényekre meg csak akkor, ha extra meghívó érkezik. Tavaly volt egy tragikus evangelizációs sorozat, aminek ugye az a lényege, hogy jöjjenek rá az emberek, az elsőre négy lelkész jött Szlovákiából, tette készen, és két gyülekezeti tag jött el.”

Hogy ki lehet az a titokzatos 90 levélíró/aláíró, azt nem lehet tudni, a listához nem lehet hozzájutni, de végül is bárki aláírhatta.

„Ahogyan itt is össze lehet gyűjteni az embereket, ha mondjuk tv-felvétel van, és idejön a Domovina,⁷ vagy ha jön a püspök, akkor kíváncsiak és eljönnek, de akkor is a társaság fele katolikus, tehát a budapesti szlovákságból idejön a vallástól függetlenül bárki olyankor. Ugyanúgy, ahogyan a katolikus misére meg elmennek az evangélikusok.”

Az 1998 őszén megalakult Józsefvárosi Szlovák Kisebbségi Önkormányzat egyik fő törekvése volt, hogy 50 éves szünet után a szlovák nyelvű katolikus szentmisék újra megrendezésre kerüljenek, melyekre 1999 szeptembere óta a Józsefvárosi Plébániatemplomban minden hónap első vasárnapján kerül sor. A misék látogatottsága nem nevezhető nagyinak, az önkormányzat az akkor még létező, mára már megszűnt Szlovákok Keresztény Egyesületének elnökével együttműködve minden hónapban más-más Pest-környéki település szlovákjait hívta meg, számukra buszt bérelt, és a mise után vendégül látta őket a plébánián, egy fogadáson. A miséket egyébként két szlovákiai magyar pap tartja felváltva, ami megint „megégy misél”. Kezdetben egy magyarországi szlovák pap tartotta, de nem felelt meg valakinek, mert nem tudott elég jól szlovákul, ezért most szlovákiai magyarok tartják a magyarországi szlovákoknak.

„A katolikus misék indultak be először és érdekes, hogy az sem önszerveződő volt, az is felülről indult, tehát a VIII. kerületi szlovák kisebbségi önkormányzat csinál abban mindent, ők szervezik meg. A kisebbségi önkormányzat képviselőinek a fele egyébként evangélikus és a mi gyülekezetünk tagja. De érdekes módon ha istentisztelet van, akkor ők oda mennek, mert az az ő feladatuk, tehát

⁷ Az MTV szlovák nyelvű nemzetiségi magazinja.

a társadalmi feladatuk, hogy a misén ott legyenek. Tehát nem idejönnek, és ez is mutatja, hogy a vallásos identitással óriási probléma van."

Mára sikerült elérni, hogy legyen megfelelő infrastruktúra, a pénzügyi háttér rendben van, hiszen a gyülekezetnek van a házban 5 lakása, melyből egyik a kápolna, egyik a lelkész lakása és a fennmaradó hármat bérbe adták, tehát a gyülekezet tagjainak „csak” meg kellene jelenniük, de úgy tűnik, ez a legnehezebb.

„Próbáltunk már mindenféle rendezvényt szervezni, de semmilyen látogatottsági igény vagy szándék nincsen, sajnos ez a budapesti realitás. Nyilván ha egy kisebb közösségben lennénk, akkor ez könnyebb lenne. Most itt van, mindent, amennyit lehetett felújítottunk, infrastruktúrát kialakítottuk, lehetne itt egy jó kis dinamikus gyülekezetet építeni, mert minden lehetőség megvan rá, az önfinszírozás is, minden, ráadásul úgy, hogy nem a gyülekezeti tagoknak kell összedobni a teára valót, és mégis semmi. Nem tudom, meddig tartható fenn ez az állapot, tudom, hogy június végén lesz az egyházon belül egy értékelés, a két év értékelése, és nyilván függővé teszi a püspökség azt, hogy tovább erőltetik-e ezt a helyet.

A gyülekezet egyébként önkormányzatilag önálló, tehát most már, hogy megválasztottuk a gyülekezet presbitériumát, a gyülekezet önálló közösség. Ha a püspök azt mondja, hogy a lelkésznek el kell mennie, akkor legfeljebb majd Szlovákiából ideküldött lelkész fog szolgálni, vagy nézni az ablakokat..."

Mivel Budapesten működik a két szlovák tannyelvű általános iskola és gimnázium közül az egyik, így ez is egyfajta bázist jelenthet, ha tömeget nem is, hiszen az általános iskolába 2003-ban 74 gyerek járt, a gimnáziumba pedig 56 fő, többségében szlovákiai magyar diákok. Az iskolában hittant is tanítanak.

„A heti feladat annyival színesebb még legalább, hogy a budapesti szlovák iskolába lehet járni hittant tanítani, csak ez ilyen róka fogta csuka, hiszen a hittannak éppen az a lényege, hogy a gyülekezetet erősítse, a generációk közötti képzést jelenti, ez viszont jelen esetben nem áll fenn, hiszen azok a gyerekek, akikkel találkozom, vagy Szlovákiába mennek haza, vagy vidékiek. Vagy ha pestiek, akkor viszont a szüleik nem tudnak egy szót sem szlovákul, és nem lehet rájuk számítani, mert egy-egy ünnepi istentiszteletre eljönnek, mint például a tavalyi karácsonyra, akkor voltak szép számmal, de vasárnaponként nem fognak járni, mert nem értenek egy szót sem."

Lehetséges lenne, hogy valóban a szlovák nyelvtudás hiánya a kerékkötője a szlovák gyülekezet fennmaradásának?

„Tettünk egy kísérletet, igaz, túl nagy reklámot nem csináltunk neki, tavaly ádventől január közepéig magyar istentiszteletet tartottunk vasárnap este 6 órakor, teljesen magyar liturgia alapján, tehát senkinek nem lehetett olyan problémája, hogy nem érti. De arra is, ha jól emlékszem, egy ember járt el. Néha jött egy-két vendég, akinek szoltam, és eljött megnézni, hogy milyen a szlovák gyülekezet, de a gyülekezet tagjai közül egyetlen ember járt csak el, és ez túl sokba került, mert a kántort fizetnünk kellett, így aztán nem folytattuk tovább, nem is volt értelme. Végül is 16 evangélikus gyülekezet van csak Pesten, a budai oldalon meg 15, úgyhogy nincs értelme ilyen konkurencia mellett próbálkozni. Voltak olyan hangok, hogy milyen jó lenne, ha itt is bevezetnénk a magyar nyelvet a szlovák istentiszteleteken, de azt gondolom, hogy akkor már az a pár ember sem fog ide járni, aki most eljön."

Ahogy már volt róla szó a józsefvárosi Horváth Mihály téri templomban minden hónapban egyszer megrendezett katolikus misére általában a pilisi szlovák falvakból érkeznek a hívek, a buszt pedig az önkormányzat, illetve a fővárosi szlovák önkormányzat finanszírozza.

„Azt nem szeretném, hogy vidékről buszokkal hozzák fel az embereket, ahogyan ez a katolikus misék esetében történik. A presbitérium tagjai felvetették ezt (...). Azok az evangélikusaink, akik VIII. kerületi képviselők is, már említették, hogy csináljuk mi is azt, sőt az elején azt is említették, hogy mennyivel egyszerűbb a katolikusoknak, mert egyszer egy hónapban letudják, és azt hiszem, hogy ez a mondat is jellemzi az egész hozzáállást. Itt az lenne a lényeg, hogy kiépüljön egy gyülekezet, egy olyan közösség, ami önfenntartó minden szempontból, és nemcsak az anyagiakra gondolok, hanem elsősorban a közösséggel kapcsolatban. Hogy a saját programjaikon ők vesznek részt, és nem ide delegálnak egy húszfős társaságot, és valaki még a buszt is kifizeti nekik, hogy abszolút ne kerüljön nekik semmibe, és az állam mindent kifizet helyettük, mert ez sajnos így működik manapság. Úgyhogy ennek semmi értelmét nem láttuk, így nem is csináljuk."

Marad tehát az a 32 regisztrált tag, aki az egyházközséghez tartozik, illetve inkább az a pár ember, aki meg is jelenik az istentiszteleteken.

„Most a legutóbbi tv-felvételén 8-10-en voltunk, már ez is sok volt az átlaghoz képest, és ez is jelzi, hogy valami nincsen rendben. És hát az is, hogy végül is már két éve vagyunk itt, mindenkinek tudnia kell rólunk, aki Budapesten, szlovák vonalon működik, hiszen ha újságot járat, majdnem minden számban volt valami információ rólunk, és az is jelzi, hogy egyelőre 32 regisztrált tagunk van, nem 90! Mert ha az a 90 ember tényleg hiteles lett volna, akkor mindjárt a megalakuláskor, ahogy engem kinevezett a püspök úr, akkor mindjárt jelentkezett volna az a 90 ember, hogy itt vagyunk és csináljuk. De ez a 90 ember megint csak egy hamis képet tükrözött az egyházvezetés felé.”

Mint már említettük, a pesti evangélikus gyülekezetet „felülről” szervezték meg, egyrészt a püspök döntötte el, hogy legyen, másrészt az országos önkormányzat indítványozta ezt. Az önkormányzat azonban ezentúl nem foglalkozott a dologgal, a gyülekezetet pénzzel nem támogatja.

„Az Országos Önkormányzat a gyülekezetünket nem támogatja semmivel, fix alapon, ha pályázunk, akkor ad, de különben nem. Nyilván ha fontos lenne, támogatná, de nincs is rá szükség. Amit az önkormányzat támogat, az az országos lelkési szolgálat, tehát egy lelkészt támogat, akit mellesleg az egyház is fizet, tehát két helyről jön a pénz, és egyik sem tud a másikról, ami egy furcsa dolog. Mi úgy döntöttünk, hogy amivel az önkormányzat támogatja a szolgálatot, illetve személyesen a szolgáltót, mintha fizetést adna, azt minden évben befizetjük a gyülekezet számlájára adományként, így itt marad a pénz, és például ebben az évben pincefelújításra megy el.”

Az országos és a fővárosi szlovák önkormányzat tervei között szerepel az is, hogy az egész templomot szeretnék visszakapni. Jelenleg még az előző tulajdonos casinót és rulettet hirdető táblái lógnak a templom főbejáratán, nyilván ez jövedelmezőbb üzlet lehetett. Igaz, az épület elegendő lehetne az egész budapesti szlovákságnak, hiszen „a felső szinten lehetne egy szakrális tér, egy jó kis ökumenikus kápolna, ami sokkal nagyobb, mint a mostani, 200-300 embernek is elég lenne. A két alsó szinten meg elérné az egész önkormányzat, a budapesti is meg az országos is. Az alsó szint meg lehetne mindenféle kulturális terület. A pincét, ami szintén óriási, a maga 4 méteres belmagasságával, szintén lehetne hasznosítani”. A probléma az, hogy mindenki mást akar, a Fővárosi Szlovák Önkormányzat az Andrássy úton álló egykori Bobula-palotát szeretné megszerezni.

„Amikor a templommal kapcsolatban tárgyaltunk tavaly, akkor beindult a gépezet, de maga a püspök értetlenkedett, hogy mit akarunk mi, hiszen itt csak pár ember van, nincs is gyülekezet, és miért akarunk mi egy ezerfős templomot visszakérni. És hiába indítottunk el egy második kört, az már elég hiteltelen volt. És tényleg, ha azt irhatnám minden héten a püspöknek, hogy most már segítsen nekünk, mert annyian járnak az istentiszteletre, hogy nem férünk el, és muszáj valami új helyet kitalálni, akkor másként beszélt volna a püspök is. De amikor azon izgukok 10 óra 5 perckor, hogy jön-e még valaki, hogy meg tudjuk-e tartani az istentiszteletet, akkor már baj van. Még azt sem lehet mondani, hogy hideg van, koszos van, nincsenek meg a feltételek, mert minden rendben van, van pénz. Csak éppen emberek nincsenek, nem érdekli őket és kész.”

Az is igaz, hogy egy olyan kerületben áll ez a templom, ahol a 19. században még nagyon sok szlovák élt, de mára kicserélődött a kerület lakossága, más kisebbségek kerültek többségbe. És az is nyilvánvaló, hogy a vallás, az egyház ma már nem játszik olyan szerepet az emberek mindennapi életében, mint régen, pláne nem nagyvárosi környezetben.

„Persze jó azt mondani öngazolásként, hogy a magyar evangélikus gyülekezetek sem működnek már úgy, mint régen, de 17 gyülekezet működik csak Pesten, és nem is rosszul, mondjuk a VIII. kerület egy speciális helye a városnak, itt a magyar gyülekezet is nagyon gyenge. Ahol jó lelkész van, ott azért a gyülekezet is megújul, de sehol másutt nincs olyan helyzet, mint itt, hogy teljesen előről kellene kezdeni, ahol ilyen volt, nem is működött, mert nincs gyökerük. Ebből a kerületből elköltöztek az emberek, kicserélődött a lakosság.”

A *L'udové noviny* című szlovák hetilap egyik száma arról informál, hogy a pesti evangélikus gyülekezetnek 2004-től kezdődően újságja is van, *Cirkevné hody* címmel (2004. 4. szám). Az újság valódi címe azonban *Cirkevné listy*.

„Alapvető dolgok működhetnének, lehetne gyülekezeti újságunk például, kiadtunk két példányt, a címe *Cirkevné listy*, aztán többet nem is, mert nekem kell mindent összerakni, és nincs rá időm. Nem

is a cikkírásról van szó, mert anyagot tudnék bele írni, de kellene egy jó tördelő program. De ez megint olyan, hogy én írjak a gyülekezetnek újságot is? Ennek az lenne a lényege, hogy a gyülekezet tagjai írjanak benne a saját élményeikről, identitásélményeikről stb., de az, hogy én mindenről leírom a véleményemet az nagyon jó, van egy újságom, de ennyi. Most meg van egy gyülekezetem."

Papíron tehát működik minden, be lehet írni az önkormányzat éves jelentéseibe, hogy vannak evangélikus és katolikus istentiszteletek, van hittantábor, újság, hittanórák az iskolában, de az egész csak egy kirakat, egy kipipálandó feladat, de ténylegesen nincsen mögötte semmi. A vallás, az egyház mára elvesztette a jelentőségét, egy régi gyülekezetet is nehéz megtartani, nemhogy újat létrehozni.

„Fel kell vállalni, hogy sajnos tényleg nincs rá igény. Az az egyetlen ember, aki eljár a bibliaórákra és az istentiszteletre, meg az a néhány ember, aki néha eljön, és azt mondja, hogy hiányozni fog a szlovák liturgia, ha nem lesz. De sokan nem is tudnak úgy szlovákul, hogy értsék, miről van szó, és ez a legnagyobb katasztrófa, hogy tudom, hogy akik ott ülnek, a gyülekezet tagjai közül, abból mondjuk kettő ért jól, a másik három pedig csak szavakat ért meg. Járnak olyanok is ide, akik szlovák nyelvtanfolyamra járnak az önkormányzathoz, és eljárnak ide nyelvgyakorlás céljából, de nem biztos, hogy ez a legjobb arra a célra. De legalább járnak és az is valami. Önkormányzati emberek nem járnak, kivéve a VIII. kerületi önkormányzat két képviselőjét, de ők sem járnak rendszeresen. A fővárosi önkormányzattól járnak néha, de pont az elnök jegyezte meg a múltkor, amikor mondtam, hogy lehet, hogy el fogunk innen menni, hogy hát igen, a karrier az nagyon fontos. Erre először nem is tudtam mit szólni, hiszen ez a fajta munka nem karrier kérdése, ha az lenne, már ide se jöttem volna."

Felhasznált irodalom

- CHRISTIE, AGATHA 2003. *Tíz kicsi néger*. Budapest: Európa.
- DEMETER ZAYZON MÁRIA 1994. *A budapesti népesség nemzetiségi, etnikai arculata. Honos népcsoportok és bevándorlók*. Budapest: Szerzői kiadás
- HRIVNÁK MIHÁLY 1997. *A budapesti szlovákok jelenlegi helyzete Budapest: Nemzetközi Konferencia, 1997. november 14–15.*
- KOVÁCS ANNA 2002. *A szlovák Budapest. A budapesti szlovákok egyesületi, kulturális és közösségi élete a dualizmus korában*. Kiadatlan kézirat.
- L'udové noviny, 2004. január 16. (4. szám).
- A magyarországi szlovákok helyzete és az ebből adódó célok és feladatok, 1996/1997. Az Országos Szlovák Önkormányzat vizsgálatából.
- Népszámlálás 2001. A Magyarországon bejegyzett kisebbségek adatai.
- SZILÁDY JENŐ 1951. *A Budapesti Kerepesi úti Evangélikus Egyházközösség története*. Budapest (kézirat).

Táncoló fehér elefántok

A Krisna-hit története, gondolatvilága és társadalmunkkal való kapcsolatrendszere

Bevezetés

Az alábbi tanulmányban szeretném összefoglalni mindazokat az alapvető tudnivalókat, amelyek a Magyarországon mára már általánosan ismert Krisna-tudatú Hívők Közösségével kapcsolatban érdekes lehet a vallási jelenségek, kisebbségek vagy egyszerűen a társadalmi történések iránt érdeklődő értelmiség számára. A vaisnava filozófia alapvető mondanivalója mellett igyekszem bemutatni a vallás indiai és nyugati történetének főbb eseményeit, valamint a „krisnásság” mibenlétét, a hívők életét. Végezetül áttekintem, hogy milyen módokon áll kapcsolatban a vallási közösség a magyar társadalommal általában, és felsorolok néhány tanulmányt, illetve könyvet, ahonnan az esetleges érdeklődők további információkhoz juthatnak. A terjedelmi korlátok miatt egyik témával sem áll módomban igazán mélyen foglalkozni, inkább általános, több szempontú bemutatásra vállalkozhattam, mint az egyes területek részletes bemutatására.

A Krisna-hit alapvető tanításai

A Krisna-hit teológiai tételei olyan ősi indiai írásokon alapulnak, mint például a Védák, az upanisadok, a puránák vagy a Mahábhárita eposz részét képező Bhagavad-gitá. A hívek ezen írások összességét „védikus írások” névvel illetik, a nyugati indológusok, történészek viszont általában csak az eredeti négy Veda (Rig, Jadzsur, Száma és Atharva) megnevezésére használják a „védikus írat” kifejezést. A Krisna-hit mai gyakorlatában a legkiemelkedőbb jelentőséggel (a néha „India Bibliájának” is nevezett) Bhagavad-gitá, illetve a puránák közül a Srimad-Bhágavatam áll.

A Krisna-hit egyik legfontosabb tétele – a hinduizmus körén belül általánosan elfogadott – lélekvándorlás gondolata. Eszerint az ember (és minden más lény) nem a testének tekintendő, hanem egy örök, láthatatlan, transzcendentális természetű léleknek, amit szanszkritul átmának (önvalónak) neveznek. Ez a természetfeletti „részcseke” ebben a világban különféle testeket ölt magára, és vet le magáról, ahogyan a ruháinkat cseréljük. A lélek léte örök, azonban az anyagi testek romlandóak, megöregsznek és elpusztulnak. Így a lélek egy új testbe kényszerül vándorolni. Hogy milyen testbe kerül, az a korábban elkövetett tetteinek erkölcsi súlyától függ. Az élőlények sorsát szabályzó törvényszerűséget *karmúnak* nevezik, amit cselekedeteivel maga az élőlény alakít ki. Vagyis mindenki a maga sorsának – és jövődöbeli testének – a „kovácsa”.

Az átmá (lélek) egyaránt megszülethet növényi, vagy állati, vagy emberi testekben – az élet forrása, a lélek minden fajban egyforma, csupán az öltözet különbözik. Ez a felfogás az egyik oka az Indiában széles körben elfogadott erőszaknélküliségnek, az állatokkal való könyörületességnek, illetve a vegetarianizmusnak is.

A vaisnava teológia szerint Isten megértésének különböző fokozatai vannak. Az Ő energiái mindent áthatóak, ám az energiák forrása végeredményben egy Legfelsőbb Személy. Vagyis egészen személyes jellemvonásokkal rendelkezik: formája van, cselekedetei, szokásai és különleges tulajdonságai. Ez nem azt jelenti azonban, hogy a földiekhez hasonló, anyagi teste lenne, hanem transzcendentális, soha nem öregedő és el nem múló, gyönyörrel teli, lelki testtel rendelkezik. Ezt a perszonális Istent nevezik Krisnának, ami arra utal, hogy fenséges tulajdonságai által „mindenkit vonz”.

Az egyéni élőlények, parányi lelkek eredendően Krisna társaságában, a lelki világban éltek, de szabad akaratukat rosszul használva elfordultak Istentől, és így az anyagi világba zuhantak. Ezt a világot éppen azért hozza létre a Teremtő, hogy helyet biztosítson a függetlenségre vágyó, önző lelkeknek. Az anyagba esett lélekszikrák valódi kilétükről megfélemlítve különböző anyagi burkolatokat (testeket) öltenek magukra, és ezen keresztül próbálják élvezni létüket. Azonban az anyagi világ alacsonyabb rendű természete és mulandósága révén soha nem teheti elégedetté az elveszett boldogságukat kutató élőlényeket. Isten időről időre különböző formákban alászáll ebbe a világba, éppen azért, hogy emlékeztesse a *dzsioákat* (a parányi lelkeket) elfelejtett helyzetükre, régen elhagyott otthonukra, és a Hozzá fűződő kapcsolatukra. Az ilyen formában megjelenő isteni lényeket inkarnációknak, szanszkritul *avatároknak* nevezik. Isten olykor személyesen jön el a Földre, és van, amikor egy parányi lelket küld el, megbízva őt üzenete hirdetésével. E gondolkodásmódból adódik a hinduizmus eredendő toleranciája a különféle vallások iránt: ha más vallások hívei egy másik szentírást és vallási tanítót követnek is, végső soron a tanítások forrása ugyanaz a Legfelsőbb Lény, aki segíteni igyekszik a különböző helyeken és időben élő lelkeken.

Isten a kinyilatkoztatáson keresztül, és a tanítómesterek által mutatja meg azt a lehetőséget, ahogy a lélek újra eljuthat eredeti otthonába, vissza Istenhez. A szentírások tanulmányozása, egy hiteles lelki tanítómester elfogadása és követése elengedhetetlen feltétel ehhez az „üdvözüléshez”, a lélekvándorlás körforgásából való megszabaduláshoz. Emellett a lelki gyakorlónak fontos erkölcsi követelményeknek is eleget kell tennie (például tartózkodás a kábító és mámorítószerektől, a húsevéstől), és emellett rendszeresen ismételnie kell Istennek a védikus írásokban kinyilatkoztatott neveit, melyek fontosságát a védikus írások különösen hangsúlyozzák a jelenlegi korszakban: Haré Krisna, Haré Krisna, Krisna Krisna, Haré Haré, Haré Ráma, Haré Ráma, Ráma Ráma, Haré Haré. A lelki élet szabályait komolyan követő hívő megszabadul múltbeli rossz tetteinek minden következményétől (karmájától), és végül teste elhagyása után nem kell egy újabb evilági testben megszületnie, hanem elfoglalja helyét a lelki birodalomban, mint a Legfelsőbb Lény egyik örök társa. Ez a Krisna-hívők életének végső célja.

A legősibb emlékek

A hinduizmus gyökerei az emberiség olyan ősi múltjába nyúlnak vissza, ami megnehezíti, hogy pontosan meghatározzuk a vallásrendszer kezdetének időpontját. Annyi bizonyos, hogy a mai hindu kultúra egyes jegyeit már a többezer éves Indus-völgyi civilizációban is fellelhetjük (a legrégebb feltárt leletek i. e. 3-4000-ből származnak). A hinduizmusban szentként tisztelt iratok (a védikus írások) hagyománya szerint viszont a bennük foglalt tanítások időtlen, isteni törvények, melyek lejegyzésére körülbelül ötezer éve került sor.

A ma összefoglalóan „hinduizmus”-nak nevezett vallások közül legjelentősebb a vaisnavizmus (Visnu, illetve Krisna tisztelete), a saivizmus (Siva tisztelete), illetve a saktizmus (az isteni energia tisztelete). A vaisnavák létszámát jelenleg félmilliárdra becsülik, legnagyobb részük természetesen Indiában él. A védikus írások minden típusában (Védák, Upanisadok, Puránák, eposzok) találunk Visnura, illetve Krisnára vonatkozó utalásokat és leírásokat.

A vaisnavizmus régészetiileg is igazolható jelenlétéről tanúskodik például a Besnagar közelében álló, i. e. 2. évszázadból származó oszlop, amelynek felirata szerint felállítója Visnu híve volt. Az i. e. 1. évszázadból Visnut ábrázoló pénzérméket is ismerünk.

A vaisnava hitnek négy fő iskolája, tanítványi láncolata van, amelyek kiemelkedő tanítóikról kapták nevüket. A nyugaton ismert Krisna-hit a Brahmával kezdődő láncolat része.

Az i. sz. 10. században India-szerte virágzó vaisnava közösségek tevékenységéről tanúskodnak az adatok. Dél-Indiában élt a maig népszerű Jamunácsárja (916–1036) és Rámánudzsa (1017–1137), mindketten nagy vaisnava tanítók voltak. Utóbbit a vaisnava hittételek első nagy rendszerezőjének is tekintik.

A bengáli vaisnavizmus

E vaisnava láncolat következő kiemelkedő személyisége Madhvácsárja (1238–1317), aki amellett, hogy a dualista filozófia tanítójaként vált híressé, termékeny irodalmi munkásságot is folytatott. Kommentárokat írt különböző védikus írásokhoz, összegezte a vaisnava filozófia alapelveit, és költeményeket is szerzett.

A 15. században a vaisnavizmus kultúrája Kelet-Indiában, Bengáliában virágzott leginkább. Itt jelent meg minden idők egyik legnagyobb vaisnava tanítója, Srí Csaitanja Maháprabhu (1486–1533), akit követői Krisna (Isten) földi megjelenéseként tisztelnek. Csaitanja amellett, hogy mély filozófai tanításokat hirdetett, a vallásosság legfőbb gyakorlataként a Haré Krisna, Haré Krisna, Krisna Krisna, Haré Haré, Haré Ráma, Haré Ráma, Ráma Ráma, Haré Haré ima éneklését ajánlotta. Tevékenysége lelki forradalmat hozott a középkori India életébe, mert visszatérve a védikus írások eredeti szelleméhez – és szembeszállva a merev kasztrendszerrel – az Isten iránti odaadást mindenki számára elérhetővé tette. A. L. Basham, az Australian National University Ázsiai Civilizációk Tanszékének vezetője így nyilatkozott róla: „Feleslegesnek minősítette a tradicionális rituációkat, mondván, hogy nem szükségesek a felszabaduláshoz. Ami etikai hangsúlyait illeti, barátságot és testvériséget tanított, és az emberek egymás iránti szeretetét...” (Tóth-Soma 1996:84)

Srí Csaitanja követői

Srí Csaitanja örökségét hat legbensőségesebb követője, a Gószvámik vitték tovább. Tevékenységük nyomán kétszázötvenkilenc könyv és számtalan feljegyzés készült Csaitanja életéről és a vaisnava tanok lényegéről.

A 19. század egyik nagy tudású lelki tanítómestere, Sríla Bhaktivínóda Thákura (1838–1914) volt. Jelentőségét az is fokozza, hogy egy angol nyelvű műve révén 1896-ban nyugati akadémikusokkal is megismertette a vaisnava tanításokat, hazájában pedig fellendítette Krisna imádatának gyakorlatát. A kedvező fogadtatás után fia, Sríla Bhaktisziddhanta Szaraszvatí lépett apja örökébe (1871–1937). Egy egész Indiára kiterjedő vaisnava szövetséget hívott életre, s angol nyelvű könyveket írt és fordított.

Krisna tisztelete Indián kívül

Bhaktisziddhanta Szaraszvatí több tanítványát is megbízta, hogy ismertessék meg a nyugati világgal Srí Csaitanja tanítását, a Krisna-tudatot. Az 1930-as évek missziói azonban nem találtak táptalajra a világháború felé sodródó Európában. A legkiemelkedőbb tanítvány azonban, A. Cs. Bhaktivédanta Svámí Prabhupáda magyarázatot írt a leghíresebb szanszkrit szent irat, a Bhagavad-gítá verseihez, és hazájában elismert lelki tanítóvá vált. Jóval később, 1965-ben – majd’ hetven éves korában – élete legnagyobb és legkockázatosabb vállalkozásába fogott. Egy teherhajó fedélzetén elindult az Amerikai Egyesült Államokba, hogy megismertesse a vaisnava lelki elveket az egyre fogyasztóibbá váló nyugati világgal. Rendkívüli erőfeszítésének, lelki erejének és tiszta odaadásának köszönhetően 1966 júliusában sikerült létrehoznia a Krisna-tudat Nemzetközi Szervezetét (International Society for Krishna-consciousness, ISKCON). Tanításainak időszerűsége abban rejtett, hogy úgy sikerült tolmácsolnia a vaisnava gondolatokat és lelki gyakorlatokat nyugaton, hogy közben az ősi hagyomány szellemisége egyáltalán nem sérült.

Élete hátralévő részében több mint hatvan kötetnyi angol nyelvű könyvet írt és fordított le, valamint több mint száz templomot alapított, iskolákat és farmközösséget hozott létre. Küldetését végül siker koronázta: megismertette az egész világgal az addig ismeretlen Krisna-hitet, a vaisnavizmus tanításait és gyakorlatát.

A hatvanas évek végén, illetve a hetvenes évek első felében Sríla Prabhupáda első tanítványai közül sokan az akkor divatos „ellenkultúra” követői közül kerültek ki. A hippikultúra

a fiatalok tömegét vonzotta akkoriban, lázadásképpen a konformizmussal, a fogyasztói társadalom kispolgáriságával szemben. Ezt a lázadást öltözkűikkel, hajviseletükkel, a mámorítószerek iránti vonzalmukkal egyaránt kifejezésre juttatták. Ebbe a „feelingbe” beletartozott a keleti kultúrák, illetve bölcsességek iránti érdeklődés is, ami sokakat az éppen felbukkanó Krisna-hit megismerésére ösztönzött. Azok, akik valóban Prabhupáda (vagyis ezzel együtt Krisna) követőivé váltak, társadalmi szempontból tulajdonképpen „kétszer kiszállók” voltak. Először elhagyták szüleik „normál” társadalmát az ellenkultúráért, majd egy nagyszabású vallási szervezethez csatlakoztak – s ezáltal egy ősi, tiszteletreméltó lelki tradíció örököseivé váltak. Azonban ők maguk nem úgy látták, hogy egyféle „hagyományos hindu struktúrába” illeszkedtek volna be. A Srila Prabhupáda által közvetített látásmód egészen más volt. A vallást az emberi létezés lényegének tekintette (szanszkrit szóval az ember *dharmájának*), ami felette áll a vallási kategóriáknak és elnevezéseknek. A *dhurma* a dolgok lényegi természetére utal. A cukor *dharmája*, hogy édes, a tűz, hogy fényes és meleg. Prabhupáda azt tanította, hogy minden élőlény (lélek) alapvető *dharmája*, hogy a Legfelsőbb Lelket szolgálja, ez a természetes tevékenységük. Így a vallás ebben az értelmezésben egy megjelölésektől mentes, odaadó attitűdöt jelentett, függetlenül a vallásgyakorlók nemzetiségétől, ruházatától, vagy az általuk követett rituáléktól. A *dhurma* értelmében gyakorolt vallásosság másik jellemzője, hogy a vallás itt nem jelenthet az emberi élettől elkülönítet, specializált tevékenységet („vasárnapi vallásosságot”), hanem a hit és a mindennapi tevékenységek, az élet minden területének állandó összefonódását a lelki tevékenységekkel, illetve Isten-tudatú gondolkodással. Ez az élet „maradéktalan szakralizációja”, amely a nagy vallási tradíciók ortodox irányzataira általában is jellemző.

Felvetődik az a kérdés is, hogy az „anyaország”, vagyis India lakói hogyan tekintettek, illetve tekintenek a nyugati Krisna-hívókra. Amikor első amerikai tanítványával együtt Srila Prabhupáda Indiába látogatott, megállapítása szerint az emberek úgy néztek a hívekre, mint „a táncoló fehér elefántokra”. A táncoló elefánt ritka. A fehér elefánt is ritka. A táncoló fehér elefánt azonban a legritkább. A hagyományos indiai viseletbe öltözött, mantrákat ismétlő amerikaiak nem kisebb meghökkentést keltettek az indiaiakban, mint egy táncoló fehér elefántcsorda. A történelemnek eddig a pillanatáig egyetlen nyugati, a vaisnavizmust nyíltan gyakorló emberrel sem találkozta.

A hinduizmus egyes merevebb, kulturális felsőbbrendűségtől átitatott szemléletű követői akkor (és néha napjainkban is ezt teszik) fenntartásaikat hangoztatták, miszerint „hindunak születni kell”. A vaisnava felfogás szerint azonban a test színe és születési helye másodlagos, a vallási iratok szerint pedig bármely föld szülőtte elérheti a legfelsőbb rendeltetési helyet, Isten birodalmát, ha az ehhez szükséges életmódot és tisztulási folyamatot követi. Az e felfogást ismerő indiai hívek testvérként üdvözlik nyugati hittársaikat, ahogy azt két indiai látogatásom alkalmával magam is tapasztaltam. Sőt mi több, néha a falvak lakói szenteknek kijáró tisztelettel, földre borulva köszöntik az arra járó, nyugati hívőkből álló zárandokcsapatokat...

A Magyarországi Krisna-tudatú Hívók Közössége

A. Cs. Bhaktivedanta Swami Prabhupáda evilágból való eltávozása után tanítványai és követői folytatták küldetését. Hazánkban 1976 óta vannak Krisna-hívók, a Magyarországi Krisna-tudatú Hívók Közössége (MKTHK) 1989-ben vált hivatalosan is bejegyzett egyházzá. A rendszerváltás előtt az egyház illegalitásban működött, a hazánkba látogató lelki tanítómesterek parókában és civil öltözetekben léptek át a határt. A nyolcvanas években egy belső válság következtében a hívek egy jelentős csoportja elhagyta az egyházat, és önálló közösséget alapított. A magyarországi ISKCON a nyolcvanas évek végén, Srila Sivarama Szvámi Maharádzsa rendszeres látogatásainak eredményeképpen kapott újra lábra. A újságírók becslései szerint 1993-ban már a lakosság fele tudott a Krisna-hívók magyarországi létezéséről, illetve tevékenységeikről. A hazai „táncoló fehér elefántok” nem váltottak ki kevesebb érdeklődést, mint az Indiába látogató nyugati krisnások. Egyik oka ennek a nyilvánvalóan nagy földrajzi és kulturális

távolság a kereszténység és a hinduizmus között, valamint a hívek indiai öltözete, amit gyakran nyilvános rendezvényeken is viseltek. Miből is áll ez? A hölgyek hosszú selyemanyagot, szárit öltének magukra, amit meghatározott módon hajtogatva kell felvenni. Ezek a színes, mintás ruházatok – amelyek a fejtetőt is befedik – egzotikus megjelenést kölcsönöznek viselőjének. A férfiak *dhoti*t hordanak, ami a lábukat borító (fehér vagy sáfrányszínű) vászonanyag – eredendően szintén egy hosszú textília, amelyet megfelelően hajtogatva egy, a nadrág és a szoknya közötti átmenetet képviselő ruhadarab képét ölti magára. Ehhez felsőruhaként egyszerű szabású, rövid vagy hosszú ujjú inget hordanak. Az öltözékek egytől egyig Indiából származnak, és ezt a keleties megjelenést erősíti a Gangesz agyagával felfestett sárgásfehér homlokjel – a vaisnavák hagyományos *tilakja*. A férfiak feje kopasz, csupán fejük hátsó részén hagynak meg egy kis hajtincset. Ez az extrém megjelenés nyilvánvalóan nem hagyta hidegen a szocializmus egyenruháiból éppen kibújt társadalmat.

A krisnások megjelenése egyszerre volt a világnézeti pluralizmus szimbóluma – és mint ilyen üdvözlésre méltó –, ugyanakkor ismeretlensége folytán természetesen előítéletek és ellenérzések megjelenését is maga után vonta. A vélemények polarizálásban nyilvánvalóan szerepet játszott a Krisna-hívők nyilvános adománygyűjtése. Ennek során az utcán, házaknál a hívők megállítják a járókelőket – illetve becsöngetnek a lakásokba –, s bemutatják a Sríla Prabhupáda által írott könyveket abban a reményben, hogy felkeltik az illető érdeklődését, és adomány fejében egy könyvet tudnak adni neki. A „befogadó társadalom” tagjai részéről felmerülő véleményeket villantja fel Kocsis Gabriella antropológus hallgató dolgozata. Terepmunkája során elkísérte a Krisna-hívő könyvterjesztőket, és olyan embereket szólított meg, akik éppen akkor találkoztak a hívekkel. Negyvenhárom emberrel beszélt így, akik közül a többség, huszonegy ember inkább pozitívan viszonyult a hívekhez, tizenketten negatívan, tizen pedig semleges hozzáállásúak voltak. Néhány tipikus kritikus vélemény:

„Ez Európában idegen vallás, Indiában van a helye.” (73 éves hölgy)

„Ez tulajdonképpen kivonulás a társadalomból, menekülés.” (22 éves jogászhallgató)

„Szerintem családi problémák állnak a háttérben.” (gimnáziumi tanárnő)

„Hülyeségnek tartom, amíg fiatal az ember, addig sok mindent ki kell próbálnia, később jön majd rá, hogy nem élte ki magát.”

Elismerő vélemények:

„Nekem nagyon szimpatikus, hogy bioéletet élnek, manapság fontos a környezetvédelem.” (49 éves férfi)

„A legszimpatikusabb az, ahogy meg tudják önmagukat tartóztatni, ahogy fel tudják használni a belső energiáikat.”

„Érdekelnek a keleti vallások, olyan rejtélyesek. Azok az emberek nyugodtak, nem rohannak.”

„Nagyon kedvesek, barátságosak. Irigylem is őket, mert boldognak látom őket.”

A megkérdezettek kevés ismerettel rendelkeztek a vallásról, az utcai tapasztalatokon kívül több mint a felének ismeretei a rádióból és a televízióból származtak.

De térjünk vissza a honi „krisnás történelemhez”. 1991-ben az ellenzők nyilvános képviselőjeként lépett fel Németh Géza református lelkész, aki több tucatnyi napilapban indított valótlán vádpontokat tartalmazó támadást a krisna-hít, illetve más felekezetek ellen. Az MKTHK végül jogainak védelmében bírósághoz fordult, amely eltiltotta a lelkészt a további jogsértéstől.

Mindeközben természetesen a hinduizmus hazai képviselőiről szóló hiteles tudásanyag alig-alig bővült – a viták keresztüze ugyan ráterelte a figyelmet a krisnás egyházra, azonban bővebb, alaposabb információkat alig szolgáltatott róla. Kevesen tudták – és talán tudják –, hogyan is élnek a Krisna-hívők, és egyházuk milyen tevékenységeket folytat. Az életmódra vonatkozó alapvető tudnivalókat alább ismertetem, míg a társadalom és az MKTHK érintkezési felületeire a későbbiekben térek ki.

Mitől számít valaki Krisna-hívőnek?

Csakúgy, mint más egyházak, vallások esetén, itt is nehéz megállapítani, hogy mitől hívő a hívő, és így a vallásgyakorlók pontos létszámát sem könnyű meghatározni. A keresztény egyházaknál támpontot jelenthet a megkeresztelték száma, bár ez nyilvánvalóan nem azonos a vallás valódi követőinek számával. A magyar Krisna-hívők (egy-két újdonsült Krisna-bébi kivételével) mind személyes döntés alapján váltak e vallás tagjává. Azonban a lelki gyakorlat intenzitásának különböző fokozatai vannak, és nehéz megállapítani, hogy honnan is kezdjük a számolást.

A Magyarországi Krisna-tudatú Hívők Közösségének magját a templomokban és a központokban élő szerzetesek alkotják. Ilyen központokban élnek pillanatnyilag hívek Budapesten, Somogyvámoson, Debrecenben, Egerben, Miskolcon, Pécsen, Szegeden, Szolnokon, Kecskeméten és Győrben. A központokban lakó hívők tulajdonképpen a „főállású” krisnások, akik idejük jelentős részét az egyházi tevékenységek (ételosztás, könyvosztás, adminisztráció stb.) végzésére fordítják.

A templomi élet tanulóidőt jelent azok számára, akik szeretnék mélyebben megismerni a vaisnava filozófiát és életmódot. A mindennapi élet során a hívek az indiai lelki kultúra különféle oldalait ismerik meg: főzni tanulnak, tanulmányozzák a védikus filozófiát és a viselkedési szabályokat. Tradicionális hangszereken tanulnak, és a szanskrit nyelv alapjait is elsajátítják. Lehetőség nyílik egy négylépcsős filozófiai képzésen való részvétellel is, az egyes szintek teljesítéséről az ISKCON igazolást ad.

A templomi képzés egyúttal a személyes jellemvonások fejlesztését is szolgálja; egyszerű életre, szerénységre és alázatra nevel. A szervezet tagjainak mindennapjai a lemondás, a tisztaság, a kegyesség és az igazságosság jegyében telnek. Követik a Krisna-tudatú mozgalom általános szabályait:

- nem esznek húst, halat és tojást;
- nem fogyasztanak kábító- és mámorítószereket (beleértve az alkoholt, a kávé és a cigarettát is);
- nem játszanak szerencsejátékokat;
- nemi életet csak házasságon belül, gyermeknemzés céljából élnek.

A szabályok követése az érzékek tisztítása és az elme szabályozása érdekében szükséges, a tanítások szerint segít fenntartani a minden élő iránti könyörületesség érzését, békesség és kiegyensúlyozottság teszi az embert az állandóan rázúduló anyagi vágyak közepette is, és lehetőséget nyújt a lelki boldogság megízlelésére.

A templomnak a hívek (bhakták) képzésén túl fontos célkitűzése a Krisna-tudat széleskörű megismertetése és terjesztése is. Ennek érdekében a templomban nyilvános programokat tartanak, és innen járnak ki a hívek a könyveket terjesztani, illetve prédikálni. A szerzetesek meghatározott napirend szerint élnek, a rendszeresség és a pontosság fontos szerepet játszik a lelki élet gyakorlatában. Kisebb változásokkal minden ISKCON-templomban a következő napirend érvényesül:

Reggeli program:

- 4.00 A központban élő hívők felkelnek, zuhanyoznak, testüket agyagjelekkel díszítik, és tiszta ruhát vesznek.
- 4.30 Az első énekes ceremónia az Úr Krisna tiszteletére, melyet Mangala-áratának neveznek.
- 5.10 Meditációs időszak, a Haré Krisna mantra ismétlésével, imafüzér használatával.
- 7.00 Isten murti formájának üdvözlése.
- 7.05 Zenés szertartás az ISKCON alapító tanítómestere, Srila Prabhupáda tiszteletére, utána közös éneklés, tánc.
- 7.30 Felolvasás és előadás a szentírások alapján.
- 8.30 Reggeli étkezés, utána mindenki napi munkájához lát.

A egyházi szolgálatot teljesítő bhakták (hívek) szolgálatát egyrészt személyes képességeik, másrészt az egyház igényei határozzák meg. Életük változatosan telik, a sokszínű napi tevékenységek megszervezése viszont gondos szervezőmunkát igényel. Néhány ember feladata a templom működéséhez szükséges dolgok beszerzése, a főzés, valamint a templom rendben tartása. Mások az „Ételt az életért” programok megszervezésével és lebonyolításával foglalkoznak. A könyvterjesztők utcán, üzletekben és házról-házra járva árúsítják Srila Prabhupáda könyveit. Megint mások a templomi oltár díszítésével és más papi teendőkkal vannak elfoglalva. Néhányan könyveket fordítanak, mások pedig a médiával és más egyházakkal tartják a kapcsolatot. Rendhagyó programok (például fesztiválok) esetén számos más tennivaló is adódik. A hívők mindennapjai tehát a lelki gyakorlatok fenntartása mellett intenzív munkával telnek, hajnali négy órától este kilencig.

A vaisnava kultúra elsajátításával töltött néhány év után a szerzetesstanulók saját elképzelésük és lelki tanítómesterük tanácsa alapján döntenek arról, hogy továbbra is szerzetesként kívánnak élni, vagy pedig megházasodnak, és a családos élet keretei között gyakorolják tovább a lelki életet. A Krisna-hit tehát nem utasítja el, sőt bátorítja a házasságot, és ez a lelkészek (bráhmanák) számára is lehetséges.

Az itt vázolt viszonylag szigorú életmódot azonban csak a mintegy háromszáz fős, teljesírdős hívőtábor tagjai követik. Ez azonban korántsem jelenti „az egyházat”. A hívek többsége saját otthonában él, és munkája végzése vagy tanulmányai mellett gyakorolja a vallását. Természetesen ez korántsem jelent olyan életmódbeli kötöttségeket, mint a központokban élők számára. Vannak persze olyanok, akik saját otthonukban is minden erkölcsi előírást ugyanolyan pontosan betartanak, mint a templomi hívek – és ez az avatott hívek számára (akik elfogadták egy lelki tanítómester irányítását) kötelező is. Vannak azonban sokan, akik a saját elkötelezettségük mértékéhez, egyéni lehetőségeikhez igazítják a lelki gyakorlatukat, így például kevesebb időt töltenek naponta mantra-meditációval, illetve nem követik az összes életmódbeli korlátozást, csak néhányat közülük stb. E változatos összetételű gyülekezet tagjainak a száma a becslések szerint 10–12 ezerre tehető.

Az MKTHK és a magyar társadalom érintkezési felületei

Az alábbiakban felsorolom, és néhány mondatban részletezem, hogy milyen csatornákon érintkezik a Krisna-tudatú közösség a társadalommal. Ez a felsorolás (melynek sorrendje teljesen esetleges) egyrészt segít megismerni az egyház legfontosabb tevékenységeit, másrészt feltárja, hogy a Krisna-hívőkről kialakult benyomások milyen forrásokból származhatnak, milyen impulzusok határozzák meg a társadalomban kialakult „Krisna”-képet.

Könyvárusítás

Ahogy már említettem, A. Cs. Bhaktivedanta Swami könyveinek nyilvános árúsítása az egyház egyik legfontosabb tevékenysége, amely egyrészt a vaisnava filozófia bemutatását szolgálja, másrészt hozzájárul a közösség anyagi fenntartásához is. Az érintkezési felület nagyságát tekintve talán ez tekinthető a legnagyobbnak, mivel a könyvek árúsítása egész évben zajlik (november-december folyamán a legintenzívebben), és ezáltal gyakorlatilag a társadalom minden rétegével „testközelí” kapcsolatba kerülnek.

Vissza Istenhez Magazin

A korábban Hare Krisna Magazin címet viselő kiadvány évente 2-4 alkalommal jelenik meg. Célja, hogy rövidebb cikkek formájában ismertesse meg az olvasókat a Krisna-tudat alapelveivel, a közösség tevékenységeivel. Kihívást jelent a szerzők és szerkesztők számára, hogy érthetően „fordítsák le” a védikus kultúrát a magyar olvasóközönség számára. Terjesztése a könyvekhez hasonlóan történik.

Éttermek

Több városban működnek vegetáriánus Govinda éttermek, amelyek egészséges és hindu módra megáldott ételeket árúsítanak. Az ízlésesen berendezett éttermek anyagilag is rentábilisak.

Egyéb kiadványok

Az egyház alkalmilag más újságokat, szóróanyagokat is készít, amelyek segítségével bárki képet kaphat a hívek életmódjáról, világfelfogásáról, tevékenységeiről. Néhány évvel ezelőtt jelent meg a „Krisna-tudat Magyarországon” című kiadvány, amely minden alapvető információt tartalmazott egy rövid füzet formájában. A 6000 példányban megjelenő tájékoztató persze gyorsan elfogyott, úgy tűnt el az információs társadalom sűrűjében, mint csepp a tengerben. A hasonló kiadványoknak azonban bizonyára nagy szerepe lenne a hiteles információk szélesebb körű megismertetésében. Kézírtos formában elkészült az egyház katekizmusa is, amely kérdés-felelet formában dolgozza fel a vallás történetét, a hívek életmódját és a vaisnava filozófiát.

Sajnos az objektív tájékoztató kiadványok hatását csökkentti, hogy időnként megjelennek politikai indíttatású, vagy más egyházak, „szektaellenes” szervezetek által kiadott (általában idegen nyelvű kiadványokból fordított) könyvek, amelyek (más közösségekkel együtt) hamis (vagy egyoldalú) információkkal, látványosan rosszindulatú módon próbálják bemutatni az ISKCON-t. Fájdalmas, hogy néha a magyar egyházi könyvkiadók is teljesen kritikátlanul megjelentetnek ilyen műveket (az egyik ilyen legutóbbi „remekmű”: Kurt-Helmuth Eimuth: *A szektlások gyermekei*. Budapest, Herder, Ecclesia/Kairosz.) Az előítéletek erősítésén és a pánikkeltésen kívül ezeknek nincs gyakorlati haszna.

Ételt az Életért Szegényélelmelési Program

Az ISKCON nemzetközi vegetáriánus ételosztó szervezete Magyarországon közhasznú alapítványként működik, és alkalmanként állami támogatásokat is kap. A karitatív munka főként a hajléktalanok és a nagycsaládosok megsegítésére irányul, számukra állandó ingyenkonyha működik Újpesten. Egyéb nyilvános ételosztási akciókra is sor szokott kerülni, például karácsony tájékán. A média jóvoltából az ételosztásról a nagyközönség is értesül, és a visszajelzések szerint ez feltétlen társadalmi elismerést biztosít a közösségnek.

Krisna-völgy, Indiai Kulturális Központ és Biofarm

A Balatontól 30 kilométerre fekvő biofalú több mint száz hívőnek ad otthont. A folyamatosan fejlődő települést évente több mint 15 000 ember látogatja meg, így nyilvánvalóan nagy befolyással van a Krisna-hitről a társadalomban kialakult kép milyenségére.

Bhaktivedanta Kulturális és Tudományos Központ

Az intézmény a nyugati tudományágak, valamint a vaisnava kultúra és filozófia széleskörű összehasonlító vizsgálatával, illetve bemutatásával foglalkozik. Tevékenységei:

1. Egy tudományfőiskola létrehozása és működtetése. (Jelenleg az akkreditáció előkészítése van folyamatban.)
2. Egy, az Intézet arculatának megfelelő könyvtár működtetése (hazai és külföldi könyvek, tanulmányok, újságcikkek, kiadványok).
3. Konferenciák és nyári egyetemek szervezése. Eddigi jelentősebb események:
Tudomány és vallás szintézise konferencia (1997) – a hazai tudományos élet és külföldi előadók (köztük egy Nobel-díjas fizikus) részvételével.
Az ezredvég dilemmái 1–2 (1998–1999) – Nyári Egyetem, főként a társadalomtudományok neves hazai képviselőinek részvételével.
Identitások – Nyári Egyetem (2000) – Az ezredvég dilemmái konferencia-sorozat folytatása.
4. Könyvek, folyóiratok és jegyzetek megjelentetése, publikációk.

Internet

Az egyház hivatalos honlapja a www.krisna.hu címen található, és a közösségről szóló minden fontosabb információt tartalmazza. Külön tudományos témákkal foglalkozik (kétkedő hangnemben) a www.extra.hu/szkepszis honlap. A www.tortenet.hu címen egészséges törtéket rendelhetők meg, amelyek az egyház sütődjében készülnek. A www.krisna-volgy.hu címen a somogyvámosi Krisna-völgy önálló honlapja olvasható.

Mentálhigiénés program

Egyházunk drogellenes programjának vezetője (Molnár Judit) rendszeresen tart előadásokat középiskolákban a drogfogyasztás ártalmairól, illetve az elkerülést (vagy leszokást) elősegítő értelmes életcélokról.

Fesztiválok, ünnepek, nyilvános programok

A Budapesten és vidéken egyaránt megrendezésre kerülő fesztiválok tulajdonképpen kulturális rendezvények, „India-show”-k, amelyek során a fesztivál szereplői látványos, vonzó tálalásban mutatják be a vaisnava filozófiát és kultúrát. A másfél órás program része egy zenei bemutató, diavetítés, pantomimbemutató, filozófiai előadás és táncbemutató. A fesztivál programja a Pepszi Sziget rendezvény során is sok ember figyelmét vonzza.

A legtöbb vaisnava ünnep a somogyvámosi központban zajlik, közülük néhányat szélesebb körben is hirdetnek (Krisna „születésnapja”, Krisna-völgyi búcsú stb.), ilyenkor a kívülről érkező látogatók számára is érdekes, látványos események történnek. Budapesten minden évben nagyszabású felvonulásra kerül sor „Dzsagannátha szekérfesztivál” címen, amely egy indiai ünnep meghonosítása. Mivel a feldíszített, hívek által húzott hatalmas szekér az Erzsébet-hídon halad át, ez az ünnep kapja a legnagyobb figyelmet mind az átlagemberek, mind a média részéről.

A városi központokban heti rendszerességgel rendeznek nyilvános bemutatózó programokat, ez pedig sok nyitott ember számára szolgáltató „első kézből származó” tudnivalókat Krisna követőiről.

Utcai éneklés

Időnként a hívek táncos, énekes felvonulásokat rendeznek, melyeknek célja a Hare Krisna mantra széleskörű megismertetése. A szokatlan menet általában megmosolyogtatja az embereket, ugyanakkor sokan vidámnak és felszabadítóknak tartják ezeket a felvonulásokat.

Rokonok, ismerősök, szomszédok

Családi és társadalmi kapcsolatai révén nyilvánvalóan minden Krisna-hívő befolyásolja a közösség megítélését. Mivel minden egyes ember több tucat emberrel érintkezik ilyen módon, ez sem elhanyagolható tényező.

Társadalmi kapcsolatok

A közösség „Társadalmi Kapcsolatok és Sajtóirodájának” tagjai rendszeresen találkoznak különféle tudományágak képviselőivel, más vallások lelkeszeivel és vezetőivel, mentálhigiénés szakemberekkel és közéleti személyiségekkel. Bár ezeknek a találkozóknak a száma évente csupán pár százra tehető, a társadalmilag befolyásos emberekkel való kapcsolatok nyilván szélesebb körre is kihatnak.

Írott média

Az országos és regionális lapokban havonta átlagosan 30 újságcikk jelenik meg a Krisna-hitról, a közösség által rendezett eseményekről, illetve Krisna-völgyről. Napjainkban nagyon ritkák a negatív felhangú cikkek, többségük tájékoztató hangvételű, sok közülük az egyházügyi törvény tervezett módosításával kapcsolatos. Ritkán a közösség tagjai is jelentetnek meg olvasói leveleket, cikkeket nagyobb lapokban.

Rádió- és tv-megjelenések

A Krisna-hívőkről szóló hírek viszonylag gyakori témái a rádió- és televízióműsoroknak, legalábbis létszámarányukhoz képest. Átlagosan havi 3-4 TV-műsor számol be a Krisna-hitet érintő eseményről, vagy készít riportot az egyház szóvivőjével (Dr. Danka Krisztina) vagy valamely más tagjával.

Kutatások

Becslésem szerint az utóbbi években több mint húsz felmérés, szemináriumi és szakdolgozat készült a Krisna-tudat tárgykörében, többségük egyetemi hallgatók írása. Közülük sok szociológiával, illetve kulturális antropológiával foglalkozott, de van köztük földrajz szakos tanár „vallásföldrajzi kutatása”, idegenforgalmi tanulmány, illetve vendéglátóipari szakdolgozat is.

Az Krisna-hívők közösségének felkérésére készült Kamarás István szociológus alapos, sokirányú vizsgálata, amelynek eredménye több tanulmány és egy könyv formájában látott napvilágot.

A fenti összegzésben a teljesség igénye nélkül megkíséreltem feltárni, hogy milyen módon találkozunk/találkozhat ma valaki a Krisna-hívőkkel, s helyenként utaltam rá, hogy ezek a tapasztalatok hogyan befolyásolhatják a krisnások közösségéről alkotott össztársadalmi képet. Természetesen a társadalom valós viszonyát a Krisna-hívőkhöz mindez csak jelezheti, egy teljesebb kép részletes szociológiai és antropológiai kutatásokat igényelne – amely bizonyára sok érdekességet elárulna a magyar társadalom toleranciára való képességéről, kisebbségekhez való viszonyáról is. A társadalomtudományi kutatások szaporodásával remélhetően egyszer egy ilyen átfogó, naprakész vizsgálatra is sor kerül majd.

Felhasznált irodalom

- BARABÁS MÁTÉ 1997. *Közösségek találkozása: Krisna-völgy Somogyvámoson*. Budapest: MTA PTI, Etnoregionális Kutatóközpont, Munkafüzetek, 39.
- FAZEKAS ISTVÁN 1997. „Aham brahmásmi – Lélek vagyok.” *Tanulmány a Hare Krisna vallásról*. Kézirat. Debrecen: KLTE, Szociológia Tanszék.
- KAMARÁS ISTVÁN 1996. *Krisna-tudat Magyarországon*. Replika, 21–22.
- KAMARÁS ISTVÁN 1998. *Krisnások Magyarországon*. Budapest: Iskolakultúra. Budapest: Gouranga Media.
- KOCSIS GABRIELLA 1997. *Adalékok a Krisna-tudat és a magyar társadalom kapcsolatához*. Budapest: ELTE BTK, Kulturális antropológia szak, alapoató dolgozat kézirat.
- LUX ÉVA 2000. *Krisnás szakrális tárgyak a Néprajzi Múzeum Egyházi Gyűjteményében*. *Ethnica*, II. évfolyam, 3. szám.
- TASI ISTVÁN 1992. *Kereszténység és Krisna-tudat*. Budapest: MKTIK.
- TASI ISTVÁN 1994. *Krisna-tudat Magyarországon*. Budapest: Hare Krisna Központi Iroda.
- TASI ISTVÁN 1997. *A váisnavizmus múltja és jelene*. Budapest: MTA PTI, Etnoregionális munkafüzetek, 47.
- TÓTH-SOMA LÁSZLÓ 1997. *Veda-rahasya*. Szeged: Bába és Társai.
- TÓTH-SOMA LÁSZLÓ (szerk.) 1996. *Hare Krisna fehéren-feketten*. Szeged.

Tér és idő a Hit Gyülekezetében

1. Bevezetés

1.1 A kutatás tárgya

A Hit Gyülekezte egy, a zsidó-keresztény kinyilatkoztatást képviselő, pünkösdi-karizmatikus¹ egyház, mely országos szinten immár ötvenezernél több tagot számlál.² A budapesti gyülekezet a legnagyobb, több ezer „aktív” taggal. Gyülekezeti házuk a Gyömrői úton található, a Hit Parkban. A következőkben a Hit Gyülekezete kultúrájának fizikai és hitbéli, térrel és idővel kapcsolatos elemeiről lesz szó. Jelen összefüggésben a „tér” szót a rituális környezetre,³ valamint átvitt értelemben, az egyén és közösség szellemi terére alkalmazom. A specifikus fogalmi meghatározásokra a rájuk vonatkozó fejezeteknél visszatérek. A rituális környezettől a személyes téren át fogok a hitbéli tér felé haladni, az idő fogalmának segítségével és ötvöztetésével.

A Gyülekezet hitrendszerének ismertetésére a tér és az idő fogalma bizonyult legmegfelelőbbnek, hisz „a tér emberi felhasználása a kultúra egyik jellegzetes megnyilvánulási formája” (Hall 1987:23). A fizikai térben helyezkedik el az istentisztelet *helyszíne*, a Hit Csarnok, és e rituális környezetben található a szellemi terek halmaza, mely az istentisztelet *tartalmát* kelti életre. Az idő fogalma szintén elengedhetetlen a Gyülekezet hitrendszerének ismertetésében, hisz a térbeli történések csak az idő keretében érzékelhetők és határolhatók be. A vallásos ember számára a tér inhomogén, két minőségileg különböző részre oszlik: szentre és profánra (Eliade 1996:15, Löw 2001:35). Luther és Kálvin protestáns egyházait követve, a neoprotestáns Hit Gyülekezete értelmezésében sincs eredendően szent tér (például templom), idő vagy jel (Löw 2001:35, Anonymus 1993), viszont egy bizonyos bibliai ige jelentéstartalma lehetővé teszi ezek kialakulását. Máté Evangéliuma azt írja: „Mert a hol ketten vagy hárman egybegyűlnek az Én nevemben, ott vagyok közöttük” (18:20), így *maga a gyülekezet* teszi szentté a teret, ahol van (Hit Csarnok) és az időt, amelyben összegyűlik (szerdai és vasárnapi istentisztelet). Mielőtt sor kerül a két fogalomkörre és az alájuk csoportosított elemekre, ismertetem kutatásom módszerét és a terepből adódó segítő és hátráltató körülményeket.

1.2 Szemléletmód és kutatási módszer

Miért fontos, hogy az antropológia, mint tudományág alapelveit észben tartva vizsgáljunk egy adott közösséget? Három alapelvet tartottam szem előtt: a relativizmust, a résztvevő megfigyelést és a holisztikus megközelítést. A relativista elfogadja, hogy minden individuumnak megvan a saját igazsága, normarendszere és hitrendszere. Nem enged teret az ítékezésnek, elfogadja, hogy embertársa másban hisz, egyenértékűnek tartja a különböző kultúrákat és hiteket. Ez a megközelítés toleranciát, megértést és türelmet szül. A résztvevő megfigyelés, mint kutatási módszer, biztosítja a tanulmány hitelességét. Mivel a megfigyelő részt vesz a közösség mindennapjaiban, jelen van az eseményeken, és közvetlenül beszél a közösség tagjaival – autentikus kutatást végez. A holisztikus felfogás – miszerint a közösség egyetlen aspektusát nem szabad önmagában vizsgálni, csak az egész (közösségi élet) részeként

¹ Lásd: 4.2 pont.

² Hit Gyülekezete honlap. Az adatok több évesek, nem publikálnak pontos adatokat a(z aktív) hívők számáról. A Gyülekezetről közölt összes kép a Gyülekezet honlapjáról származik.

³ A „rituális környezet” kifejezéssel a fizikai és szellemi cselekvések helyszínére utalok.

– biztosítja azt, hogy a kutató nem helyez bizonyos eseményeket, jelenségeket kontextuson kívül, és törekszik a minél átfogóbb megértésre. E három alapelv eredményezi a toleráns megközelítést, az autentikus kutatást és a megértés készségét.

A Hit Gyülekezete esetében ezt a megközelítést és kutatási módszert különösen szükségesnek tartom, hiszen sokan bizonyos középutat keresnek az előítélet szűrőjén keresztül közvetített „külsős” beszámolók és a Gyülekezet által írt „belső” irodalom között. Tanulmányom célja e közösség kultúráját és hitvilágát belülről közvetíteni a kívülágnak – középut abból a szempontból, hogy kívülről létem ellenére igyekszem belülről szemlélni a kultúrájukat. Az antropológiai szemlélet lehetőséget ad arra, hogy egyfelől a Hit Gyülekezete tagjai elégedettek legyenek a beszámoló hitelességével, másfelől a „külsős” olvasók egy előítéletektől mentes tanulmányt olvashassanak.

A terepmunka előtti felkészülésben és a szakirodalom folyamatos olvasása során főként háromféle irodalommal találkoztam:

1) a Gyülekezet által kiadott irodalom, mint például Németh Sándor főlelkész könyve, *A Hit Botránya*;

2) objektivitásra törekvő szociológiai, pszichológiai elemzések „szektákról”, „transzról” és „karizmatikus vezetésről”; valamint

3) konkrétan a Hit Gyülekezetéről szóló sajtóközlemények, „pletykák”.

Az első kategória szubjektívnek mondható, hisz az adott közösség ír önmagáról a saját szemszögéből. A második kategória a „tudományos” megközelítés, ami egy bizonyos tudományág szemszögéből vizsgálja meg a Gyülekezet viselkedésének egyes aspektusait. Feltehetően a távolságtartó, objektivitásra törekvő elemzés, tudományos beállítottsága révén az adott szakmai körben (szociológia, pszichológia) sikernek és hitelességnek örvend, mégis ugyanolyan szubjektívnek tartom ezt a szakirodalmat, mint az első kategóriában lévőket. Ha egy pszichológus a szakmája szemszögéből elemzi a Hit Gyülekezetét, pszichológiai terminusokat fog igénybe venni, és előre gyártott pszichológiai téziseket fog alkalmazni. Például, egy pszichiáter elemzése a nyelveken szólásról nem a hitrendszerben elfoglalt helyét és funkcióját vizsgálja, hanem „a hívőknek a főlelkésszel való maximális azonosulása jeleként” értelmezi.⁴ Olyan tanulmányok, amik terepmunka és résztvevő megfigyelés nélkül születnek meg, még szubjektívebbek a közösség saját kiadványainál. A harmadik szakirodalmi kategória a sajtó által kiadott irodalom, ami gyakran pletykaértékű: nem hiteles, nincs kellően dokumentálva és alapjaként nem a hosszabb-távú kutatás szolgál, hanem a botrányéhség. Fontos megjegyezni, hogy ez nem vonatkozik minden, a sajtó által kiadott irodalomra.

A fenti három kategória leírása után talán jobban értelmezhető a kijelentés: szükség van egy másik szemléletmódra. A kulturális antropológiai szemlélet nem erőszakolja rá egy közösségre egy tudományág fogalomrendszerét, inkább megpróbálja a közösség fogalomrendszerét felhasználni kultúrájuk értelmezésében. A kulturális antropológia a szubjektivitást legitim eszközzé teszi, és tudományos módon használja fel: a vizsgált közösség szubjektumainak meglátásai alkotják a tudományág tárgyát, képezik „tárgyilagosságát”. Természetesen ez a szemléletmód is felvet bizonyos kérdéseket, melyekkel minden antropológus előbb vagy utóbb szemben találja magát.

A fontos kérdések közé tartozik, hogy egy antropológus mennyire értelmezheti a megfigyelt jelenségeket, és értelmezésében használhat-e „idegen” (nem a közösség által igénybevett) terminusokat. Összegzésemben ennek problematikájára még visszatérek; bevezetésként ismeretlem, hogy jelen tanulmányomban a hívők leírását felhasználva, pár terminusban átléptem a terep által közölt információt. Ilyen terminus például a „személyes tér” és „a közösség szellemi tere”, amiket a hívők nyelvhasználatukban nem alkalmaznak, viszont az általuk közvetített érzéseken és élményeken alapszik.

Az objektív, illetve szubjektív megközelítés fogalmai szintén részei az antropológiai szemléletmód kérdéskörének. Ha az objektív szemlélet követeli, hogy a tudattól független

⁴ Ezt a tézist egy pszichiáter fogalmazta meg egy korábbi tanulmányom kapcsán.

valóságot vizsgáljuk, akkor véleményem szerint nem létezik objektív szemlélés, különösen nem vallási/hitbeli kérdésekben, hisz maga a témakör elválaszthatatlan a szubjektumtól, a szubjektivitástól. Másfelől, a kutató csakis saját kulturális rendszerében tudja értelmezni azt, amit lát, hall és tapasztal, mert a képtelenséget súrolja az a gondolat, hogy az egyén maga mögött tudja hagyni pontosan azokat a tudatbeli eszközöket, melyek segítségével szemléli és rendszerezi a körülötte levő világot. Ha feltételezzük, hogy lehetséges egy ilyen fajta teljes elvonatkoztatás, akkor a kutató tanulmánya azonossá válik a fent felsorolt szakirodalmi kategóriák első csoportjával, tehát a produktum tulajdonképpen a teljes szubjektivitás – mintha a közösség írt volna önmagáról.

Kutatási módszeremet szubjektívnek minősítem, abból a szempontból, hogy nem tartom azt a távolságot, amit a legtöbb tudományos munkában érzékel az olvasó. Ugy vélem, ha érzelmileg távolságtartó lennék, elveszteném a lehetőséget a Hit Gyülekezete hitéletének és érzelmvilágának közvetítésére. Leírásom nem lenne sem autentikus, sem pontos. Még tovább lépve, mivel érzelmekről és hitről van szó, a leírásom nem is lehet teljesen pontos, igyekszem azonban mindezt képességeimhez mérten átélni és megérteni. Kutatási módszeremben ez az igyekezet a gyülekezet istentiszteletein való aktív részvételben is megnyilvánul. Személyes hitrendszerem és a gyülekezeté húzza meg azokat a határokat, amiket már nem léphetek át. Ilyen például a megtérés. Mivel nem vagyok keresztény, és nem szándékozom megtérni, az azt követő hitet és érzelmvilágot nem tapasztalhatom meg, viszont, amint megtudtam, a gyülekezet hitrendszerében megtapasztalható spirituális élményeknek szintjei vannak. A meg nem tért egyén is megtapasztalhat bizonyos élményeket, például a Szent Szellemmel való találkozás egy fajtáját. Az, hogy érzelmileg nem vagyok távolságtartó, nemcsak lehetőséget nyújt arra, hogy jobban megértem a Gyülekezet tagjait, hanem hitük specifikumaira is rávezet. Alább az iménti példát fejtem ki.

A „Szent Szellemmel való betöltekezés” szerves része a pünkösdi-karizmatikus egyházak hitvilágának, így a Hit Gyülekezetének is. Istenélményről van szó, amit a hívő csak megtérését követően élhet át. Ilyenkor a hívők Isten jelenlétét érzik és az örömteli, leírhatatlan érzést az első pünkösdi ünnepére vezetik vissza, amikor az apostolok először részesültek a Szent Szellemmel való keresztségekben. A Szent Szellemmel való töltekezés leggyakrabban istentiszteleten, „dicséret” közben fordul elő, a prédikációt megelőző zenéi részben. Dicséret közben a gyülekezet tagjai állnak, tapsolnak és élvezik a zenét. Résztvevő megfigyelőként én is ezt tettem, és meglepődve tapasztaltam, hogy szinte eufóriával tölt el, amikor kedvenc számaimat játszsa a zenekar. Egy hívőnek megemlítettem, milyen érzésekkel tölt el a dicséret, és ő erre azt mondta, hogy „megérintett téged a Szent Szellem”. Érdeklődve kérdeztem, hogy ez ugyanaz-e, mint a „betöltekezés”, mire azt válaszolta, hogy egy meg nem tért ember nem töltekezhet be, viszont a Szent Szellem megérinthati, ami „kicsiben” hasonlít a betöltekezéshez. Hitük e specifikumával nem találkoztam volna, ha érzelmileg távolságtartó maradok, hisz erre nem is gondoltam volna rákérdezni, így viszont természetes módon merült fel beszélgetésünkben.

Tehát, ha az „objektív megközelítés” érzelmi távolságtartás, szubjektumtól és egyéni tudattól való eltekintés, akkor szemléletmódomat szubjektívnek kell mondanom, viszont hozzáállásom nem tartalmazza a szubjektivitással gyakran összefüggésbe hozott zárt gondolkodásmódot. Elvetem az érzelmi távolságtartást, mert véleményem szerint az e fajta „objektivitás” csak pontatlansághoz vezet, ha a kutató célja az, hogy a kutatott közösség érzelme- és hitvilágát közvetítse.

1.3 Kutatási körülmények

A fent leírt kutatási módszer alkalmazását megnehezíti a Gyülekezet létszáma. Amint említettem, több tízezer tagja volt a Hit Gyülekezetének, már amikor 2001 áprilisában megkezdtem ott kutatásomat, és ebből több ezer a budapesti gyülekezetbe jár. Nehéz tartós kapcsolatot kialakítani, nem minden alkalommal találkozom ugyanazokkal a hívőkkel, és az ülésrend

nagyjából kötetlen. A helyzetet megkönnyíti, hogy a legtöbb hívő hétről hétre ugyanabba a lelátóba vagy szektorba ül, de nekem még így is viszonylag nehéz kiigazodni a tömegben.⁵

További nehézséget jelent, hogy a Csarnokban nem lehet fényképezni, vagy videókamerát használni, így az általam igénybe vehető dokumentációs lehetőségek korlátozottak. Hasznos lenne, ha egy fényképet közölhetnék egy ábra helyett/mellett, amikor például a rituális környezetről számolok be. A Gyülekezet nagy létszáma, valamint a fénykép, hang- és videofelvétel-készítés tilalma mellett van azonban sok olyan tényező is, ami segíti kutatásomat.

Más keresztény felekezetekben kutató antropológushallgatóktól gyakran hallok, hogy nehezítő körülményként élik meg, amikor az adott gyülekezet téríteni próbálja őket. A térítést én erőteljes kommunikációs csatornának fogom fel, mely szinte minden hívővel megnyitható. Úgy vettem észre, hogy az, aki téríteni akar, szívesen elbeszélget hitéről, hisz eredeti célja az, hogy én is részesedjek benne.

A térítés révén megnyíló kommunikációs csatornán kívül még egy sajátos segítő körülményről számolhatok be. Volt szerencsém hat évig Izraelben élni (1994–2000), és ez a tény váratlanul sokat segített abban, hogy a Gyülekezetbeli hívők megnyíljanak nekem. Az első olyan alkalom után, amikor ezt megemlítettem, kiderült, hogy a Gyülekezet lelki közelségben áll a zsidókkal. Izraelről mindig nagy tisztelettel, szeretettel kérdeznak és beszélnek. (Hitük ezen elemével is foglalkozom a későbbiekben.) Mindenesetre, előnyt jelent számomra, hogy mesélni tudok Izraelről, és szerintem emiatt a hívők is nyitottabbak velem.

2. Hit Park

2.1 Helyszín és rituális környezet



található és kicsit beljebb, egy esténként kivilágított menóra is áll. A parkolókat gondozott gyepp veszi körül. A Parkon belüli komplexum legnagyobb épülete a Hit Csarnok, ahol az istentiszteleteket tartják.

A Csarnokba több ajtón keresztül is be lehet jutni, de a főkapuhoz betonút vezet, és itt lép be a hívők többsége. A főkapunál táblák vannak kitéve, melyek figyelmeztetnek, hogy a fénykép, hang- és videofelvétel-készítés, valamint a dohányzás tilos. Amint az érkező a duplaajtókon áthalad, fiatalokkal találkozok, őket „kapusnak” hívják. Nekik, egy kapus elmondása szerint, az a dolguk, hogy kiszűrjék az idegeneket. Ennek legbiztosabb jele, hogy az idegen üdvözléskor magázódik, ugyanis a gyülekezetben mindenki tegeződik. Egy kapus fel van hatalmazva, hogy belenézzen bárki táskájába, vagy akár el is küldje azt, akiről rossz szándékot feltételez. Rossz szándékként értelmezik a tiltás ellenére történő felvételkészítést, amit egy kapus szerint

⁵ Az istentiszteletek helyszíne egy (sport)csarnok, ezért használom a „lelátó” és „szektor” kifejezéseket. A Csarnok szerkezetére még visszatérek.

megvághatnak úgy, hogy félreérthető vagy kompromittáló legyen, és erre szerinte volt is már példa. Egy más rossz szándékú emberről is hallottam: egyszer egy férfi bejött a Csarnokba, és kikezdett egy, a gyülekezethez tartozó lánnyal. Mikor a lány többször is elutasította, a férfi agresszívvá vált, és ki kellett vinni a Csarnokból. A kapusok azért állnak az ajtóban, hogy az ilyen eseteket, azaz a gyülekezet terének megsértését megelőzzék. A kapusokon kívül más biztonsági emberek is vannak, erre később visszatérek.

A Csarnok maga két részre osztható, egy külső térre és egy belsőre, ami sportaréna felépítésű (lásd 1. ábra). Sportlétesítményként a Hit Csarnokot rendezvényekre ki is lehet bérelni. A külső csarnokban büfé, bankautomata, ruhatár, WC-k és információs pultok találhatók. Az információs pultoknál nagyobb adakozásokról⁶ és önkéntes munkáról lehet érdeklődni, valamint különböző, a gyülekezethez tartozó szervezetek hirdetik tevékenységüket. A külső rész ünnepek alatt vásárcsarnokként is szolgál, ahol ruháktól kezdve festményeken át mindent lehet venni. Idén, karácsony alkalmából, egy Hites festő izraeli témájú képeiből kiállítást rendezett, és a festmények eladási árának teljes összegét előre felajánlotta a gyülekezetnek. Ünnepek között ez a része a Csarnoknak gyülekezeti helyként szolgál, tele van székekkel és istentisztelet közben ezekkel a székekkel határolják körbe a gyermekmegőrzőt („gyerekszoli”). A Csarnok belső részének képzeletbeli vonala annál a lépcsőnél kezdődik, amely felvezet a belső térben található lelátókra.

A lelátókhoz vezető lépcső először egy folyosóhoz érkezik, amelyen, a Csarnok két oldalánál kialakítottak egy-egy társalgóhelyet, székekkel és asztalokkal. A folyosóról különböző rövid függőfolyosók vezetnek a 7375 férőhelyes lelátókra. Hét lelátó van, a nagyobb istentiszteleten, vasárnap, mind befogadóképes, de hét közben, a szerdai istentiszteleten, négy le van zárva. Az ülésrend csak bizonyos szempontból kötött. A „küzdőtér” (a színpad és lelátók között) első sorai a zenészek, presbiterek és feleségeik részére van fenntartva, így nagyjából mindig ugyanazok ülnek az első sorokban. Sok széken látni Bibliát vagy más tárgyat, melyet a hívők az istentiszteletek előtt helyfoglalásként mások vagy önmaguk számára odahelyeznek. A legtöbb hívő egy általa megszokott helyre ül – ez nem specifikus székre értendő, hanem területre. Így például van, aki mindig a jobboldali lelátó legelső soraiba ül, vagy a színpaddal szembeélőbe, mert tudja, hogy valószínűleg ugyanazokkal fog találkozni minden alkalommal. A csecsemős családoknak a küzdőteret behatároló utolsó sorok vannak fenntartva.



A „rendező” felelnek azért, hogy mindenkinek jusson ülőhely, és az egyik hívő szerint, dolguk az is „hogy ott rend legyen”, tehát az istentiszteleten lezajló események rendezettségéért is felelnek. A biztonsági emberek („biztonságisok”) is felelnek a rendért.

Szerdán és vasárnap nemcsak a térhasználat változik, hanem a biztonságisok száma is. Vasárnap sokkal többen vannak, körülbelül háromszor annyian, mint szerdánként, mert a vasárnapi istentiszteletet közvetíti a televízió és az Interneten is látható. Egy biztonságis elmondása szerint, három fő okból kellene biztonsági intézkedések: az első ok az, hogy lévén a gyülekezet „zsidópárti”,⁷ egy esetleges zsidóellenes támadásra fel kell készülni. A második

⁶ Az adóból levonható 1+1%-ot teljes egészében a gyülekezetnek lehet adni: egyház – 1%, a gyülekezet alapítványa – 1%.

⁷ Ez egy belső kategória, tehát egy, a biztonsági szolgálatban résztvevő hívő kifejezése. A „zsidópártiságról” lásd bővebben: Hertz 1996:293–448, Asimov 1981:324–328

és harmadik okot már említettem: „rossz-szándékú” újságírókat és betolakodókat, mint azt az agresszív férfi esete is mutatja, kívül kell tartani a gyülekezet békéje és biztonsága érdekében.

A békéscsabai gyülekezetben⁸ nem tapasztaltam ilyen óvintézkedéseket, viszont a két gyülekezeti ház sok szempontból hasonló. Először is *gyülekezeti házról* van szó, nem templomról. A ház mindkét esetben „világi” célt is szolgál: a békéscsabai gyülekezet a helyi iskola aulájában tartja hét közbeni istentiszteleteit, a budapesti Csarnok pedig – amint már említettem – sportaréna felépítésű és ki is bérelhető ilyen célokra. Mindkét gyülekezeti helyiség ikon-, díszítés- és feszületmentes. Ezzel a jelenséggel kapcsolatban több magyarázat is van.

A legprominensebb talán az, hogy a Tízparancsolatból kiindulva (2Móz 20:3–4), az ikonokat is bálványoknak tekintik, melyekből démonok jöhetnek ki; erre visszatérek a démonok témakörénél, a személyes térbe való behatolás kapcsán. A történelmi, főként a katolikus egyházzal,⁹ ilyen szempontból (is) szakítás, detradicionalizáció történt. Felfogásuk szerint a „vallásosság” üresség – Németh Sándor a történelmi egyházak vallásosságát egyszer a „Szaharához” hasonlította (erről az egyházkép kapcsán még lesz szó). Sokkal inkább azonosul a gyülekezet a zsidókkal és az őskeresztényekkel, akik szerintük még közel állhattak az eredeti és autentikus kereszténység felfogáshoz.¹⁰ A zsidókról és természetesen Izraelről is vonzódással, szeretettel, tisztelettel beszélnék a gyülekezetben. E lelki kapcsolat intenzitása, azt a még verifikálandó gondolatort vette fel bennem, hogy a Hit Park térbeli kialakítása hasonlítani kíván az ókori jeruzsálemi Templom bibliai mintájához.

2.2 A Hit Park és a jeruzsálemi Templom

Maga a megnevezés, gyülekezeti ház, azonos a héber kifejezéssel „bet ha kneset” (a gyülekezés háza). Amint a jeruzsálemi Templom esetében, a Csarnok egyben vásárcsarnokként is szolgál bizonyos időpontokban, így például ünnepekkor. Az Ószövetségi Szent Sátor, a Templom (Hertz 1996:293–448, Asimov 1981:324–328) egy elkerített udvarban helyezkedett el, úgy, ahogy most a Csarnok a Hit Parkban. A Templom udvarába még bárki beléphetett, ahogy a Hit Parkba is, és ebben az udvarban (pitvarban) volt a zsidók égőáldozati oltára és a mosdómedence. Természetesen a Hit Gyülekezetében nincs kultusza az égőáldozatnak (a kereszténységben az ima tölti be ezt a funkciót), viszont a menórával megtörténik a visszanyúlás a zsidó gyökerekhez, és a szókőút révén szimbolikusán megjelenik a medence is. A Szent Sátor, vagyis a Szentély az udvaron belüli, elkülönített rész, úgy, ahogy a Csarnok is, és mindkét építmény rendelkezik egy belső, még szentebb térrel (lásd 1. és 2. ábra). A zsidóknál ez a Szentek Szentje volt, itt a prédikáció helyszíne, ahová már csak hívők léphetnek be, illetve azok, akik megtérni szándékoznak. A hívők érzik is, amikor „idegenek” ebbe a szent térbe behatolnak,

⁸ A békéscsabai Hit Gyülekezetében csak háromszor voltam, így nem nevezném terepmunkának, és nem tudnám hitelesen és pontosan összehasonlítani a két gyülekezetet, csak érdekességeként említem meg.

⁹ Németh Sándor főképp a katolikus teológiát tanul, amikor úgy döntött, hogy az ott lefektetett normákkal szakítani kíván (2001:15).

¹⁰ A gyülekezet Izraellel közvetlen kapcsolatban áll. Delegációk jönnek Izraelből, a gyülekezetből zárandokutakat tesznek a Szentföldre, sok, a diáserőben elhangzó szám izraeli népzenei hangzású stb. Azon kívül, hogy a Szentföld a bibliai történelem helyszíne és ez önmagában elég a csodálatához, még egy sajátos hitbeli elem is fokozza a gyülekezet Izrael iránti tiszteletét. A gyülekezet szerint a zsidók a Jézus Krisztusba vetett hit nélkül is üdvözülnek. Magyarázatként a Rómabeliekhez írt levél 11. versét kaptam: „Mondom tehát: Avagy elvetette-e Isten az ő népét? Távol legyen. (...) Meghagytam magamnak hétézer embert, a kik nem hajtottak térdet a Baálnak. Ekképen azért most is van maradvék a kegyelemből való választás szerint. Hogyha pedig kegyelemből, akkor nem cselekedetekből: Különb a kegyelem nem volna többé kegyelem (...) Az ő esetök folytán lett az idvesség a pogányoké” (Róm 11:1,4–6,11) A gyülekezet a következő versekben kifejtett olajfahasonlattal is igazolta hite e részét: „Ha a gyökér szent, az ágak is azok. Ha pedig némely ágak kitértek, te pedig vadolajfa létedre beoltattál azok közé, és részese lettél az olajfa gyökerének és zsírájának. Ne kevélykedjél az ágak ellenében: ha pedig kevélykedel, nem te hordozod a gyökeret, hanem a gyökér téged. Azt mondd azért. Kitértek az ágak, hogy én oltassam be.” (Róm 11:16–19) A nemes olajfa gyökere, ami szent (Isten), természetes ágakat növesztett, amik közül csak „hétézer” nem töretett ki. A kitért ágak (zsidók, akik „térdet hajtottak a Baálnak”) adtak lehetőséget a vadolajfa ágak (pogányok, hit állal való) beoltatására. A gyülekezet szerint ebben a hasonlatban az eredeti kiválasztottság („nemesség”) maradt a zsidóké, míg a „pogányok beoltatnak”, illetve kívülről érkeznék, és így részesülnek az üdvözülésben. Ez az értelmezés is hozzájárul a gyülekezet zsidók iránti tiszteletének és szeretetének intenzitásához. Másrészt hozzájárul az a hitbeli tétel, amit Németh könyvében említ: „a Jeruzsálem iránti szerelem is karizmatikus ajándék.” (Németh 2001:16)

nevezetesen az ATV nézői vasárnap. A vasárnapi istentiszteleteket a hívők kevésbé szokták élvezni – amíg a közvetítés folyik – mert „szellemi nyomás nehezedik” rájuk. Azt mondják, úgy érzik, minden mozdulatukat nézik, és ez visszafogottá, kevésbé bensőséggé teszi az istentiszteletet. Szerdán ilyen nincs, és ez nemcsak a hívők viselkedésében nyilvánul meg, hanem magában az istentisztelet menetében is, de erre később visszatérek a személyes térbe való behatolás kapcsán.

Miután áttekintettük a Hit Park felépítését, a Hit Csarnok két részét (külső és belső terét) olyan általános megállapításokkal, mint például a szakrális ábrázolások hiánya és a korszerű, „világi” helyiségek igénybevétele a „klasszikus templomokkal” ellentétben, most a személyes tér kérdéskörére térek át, hisz a Csarnok térhasználat a személyes tér kiterjedését bizonyos aspektusokból tükrözi.

3. Személyes tér

Mindenekelőtt fontos tisztázni, mit értek „személyes téren”. A kifejezés és az implikált jelentéstartalom az egyén privát szféráját jelzi, fizikai, szellemi és hitbéli tekintetben. Fizikai szempontból a Csarnokbeli térhasználat, mint például a székek egymáshoz viszonyított távolsága, tükrözi a személyes tér kiterjedését és határait. Szellemi vonatkozásban a személyes tér kiterjedését a hívők közti kommunikáció hangvétele jelzi. Hitbéli aspektuson a hívő által behívott, vagy az erőszakosan betolakodó szellemi lények hatását értem, az előbbi a Szent Szellemmel való betöltekezés, az utóbbi egy démon beépülése. A továbbiakban a hívők személyes terének kiterjedése és annak megőrzését szolgáló jelenségek következnek, valamint a főlelkész személyes terének kérdésköre.

3.1 A hívők személyes tere

A belső csarnokban, ahol az istentiszteleteket tartják, a lelátók és a küzdőtér eltérően van berendezve, hiszen ha sportrendezvényre vagy egyéb eseményre kerül sor, a küzdőteret szabaddá kell tenni. Így a lelátókon beépített, egymáshoz közeli székek vannak, míg a küzdőteren kék-fekete mobil székek. A megfigyelő szerint szerencsés, hogy a küzdőteren a székek távolabb vannak egymástól és rögzítetlenek, hisz itt gyakoribb a Szent Szellemmel való betöltekezés és az ezt követő összeesés. A következőkben a betöltekezés jelenségéről fogok beszélni, mint olyan tényezőről, amely a hívő személyes terét befolyásolja.

A Szent Szellemmel való betöltekezés Isten közvetlen jelenlétének megélése, ami gyakran fordul elő az istentiszteleteken. Ez a legtöbb esetben fizikailag is megnyilvánul: rángatózásban, összeesésben, a test feletti uralom nevetés vagy ekstázis miatti elvesztésében. Így írja le Németh: „A hívők gyakorta már az összejövetelek elején, a dicséret és az igehirdetés alatt a Szent Lélek hatalma alá kerülnek, ami látványos változást eredményez bennük. Sokan a Szent Lélek erejétől egész testükben rázkódnak, mások a kenet működésének hatására sírnak, nevetnek, és az Úr jelenlévő dicsőségétől a földre esnek.” (Hit Gyülekezete honlap) Ilyenkor a földön fekvő hívőre „leplet” (pokrócot) terítenek, és a hívőt csak a legszükségesebb esetben mozdítják el onnan. A leplet azért terítik rá, hogy „ne kelljen azzal foglalkoznia, hogy kilóg a lába vagy bármi, amikor a Szent Szellemmel töltekezik”, mondja egy hívő. A lepel a hívő személyes terének a megőrzésére szolgál.¹¹

Betöltekezéskor a hívő tudatánál van, de teljesen „kitisztul az agy[al]”. „Mindent hallok magam körül, a hajamtól nem látok, de egyébként látnék! Bár gyakran be van csukva a szemem. Nagyon ritkán előfordul az, hogy elalszok, de akkor is a Szent Szellem dolgozik ilyenkor”, mondja egy hívő (Személyes interjú: 2002. május). Töltekezéskor a hívő akkora örömet érez, hogy „majd szétszakad az összes testrész[el]”: „ott már akkora öröm van, hogy

¹¹ Ritka az, amikor nem azonos nemű egyén terít leplet a földön fekvőre. Megfigyeltem, hogy inkább nő nőre, férfi férfira teríti a leplet. Az a jelenség is gyakori, hogy egy nő odaviszi egy férfinak a leplet, hogy terítse rá a mellette fekvő férfira, vagy fordítva. A legtöbb hívőben ez nem tudatosul, ezért ezt csak úgy tudom értelmezni, hogy a lepel így hű marad eredeti funkciójához, „betakarja” azt, ami esetleg „kilóghat” – a személyes teret biztosítja, még a nemek közt is.

nem tudsz uralkodni magadon, mozdulataidon, ha nem akarsz... és mivel tudom, hogy olyan közösségben vagyok, ahol ez természetes, ezért simán el merem engedni magam” (Személyes interjú: 2002. május). Egy másik hívő véleménye az, hogy „az Úr dobál, vezet, nem lehet kontrolálni... van, aki tudja kontrolálni, de az színészkedik”. A leírt élmény és maga a meghatározás, „betöltekezés”, két mozzanatot takar:

- 1) a személyes térbe belép egy külső, pozitív jellegű erő, és
- 2) az egyén személyes tere egyesül a végtelennel, ami kitágítja az egyén terének határait.

Az egymás mellett ülők gyakran egyszerre töltkeznek, erről egy hívő a következőt mondta: „A kenet (az áldás, Szent Szellem munkálkodása) olyan, mint a folyadék, ez folyik szét. Olyan, mint egy csöpp és az így széthullik, de csak arra folyik rá, aki beengedi.” (Személyes interjú: 2002. május) Tehát, a leírásból kiindulva, a kenet az egyénben munkálkodik, de inkább területre árad ki, nem közvetlenül a hívőre. Így értelmezhető a módszertani részben említett példa – a Szent Szellem „érintésének” jelensége: azt, aki nem engedi be a kenetet, a Szent Szellem csak megérintheti, a betöltekezés lehetősége nélkül, hisz ez csak akkor lehetséges, ha az ember már újjászületett Krisztusban, tehát megtért (Szalai 2004, Anonymus, 1993).

A hívő személyes tere a fizikai térben mozog. Szellemi vonatkozásban a hívő közvetlen hangvétellel kommunikál (tegeződik) minden más hívővel, kortól és foglalkozástól függetlenül. A hívő személyes tere hitbéli tekintetben képes módosult állapotba kerülni. A személyes tér betöltekezésakor kitágul, a Szent Szellem jelenlétének érzete szinte „szétszakítja” az embert és ez a visszatérő mozzanat, hitbéli aspektusban, a hívő személyes terének fenntartója, átalakítója.

3.2 Németh Sándor személyes tere

Fentebb már említettem, hogy a tegeződés általános. Ez a közvetlenség a vallási specialisták (presbiterek, zenészek, lelkészek, biztonságisok stb.) és a hívek között is fennáll és bizonyos mértékben a főlelkészre, Németh Sándorra is helytálló. Egyrésztől, Némethtel a „mezei” hívő nem találkozik, másrésztől viszont Németh személyisége és prédikációinak stílusa a közvetlenség érzetével hat a hívőre.

Megkérdeztem egy hívőt, találkozott-e már Némethtel, vagyis „Sándorral”, ahogyan a gyülekezetben szólítják. Döbbenet nézett rám, és közölte: „Persze, hogy nem.” Rákérdeztem: „Miért nem ment még oda hozzá?” Azt válaszolta, hogy nem mehet oda mindenki a gyülekezetben „csak úgy”, mert több ezren várnának rá minden alkalommal. Ezután hozzátette, hogy Németh olyan, mint egy nagy cég vezérigazgatója, és itt mindenki csak a „feletteséhez” mehet, és ő az ő feletteséhez.¹² Tehát általánosságban véve Németh közvetlensége nem nyilvánul meg fizikai közelségben vagy elérhetőségben, viszont van alkalom, amikor igen.

Vannak úgynevezett „gyógyító és szabadító istentiszteletek”, amikor Németh prédikáció helyett a hívők közé megy, és a hívőkből kézrátételes imával űzi ki a démonokat, illetve a betegséget – ez gyakran töltkezéssel párosul. Ilyenkor Németh közvetlensége fizikailag is megnyilvánul. Néhány hívő egybehangzó elmondása szerint, közeledésakor „nagyon erős tüzet” éreznek, ami különösen a szeméből árad. Valaki azt mondta, ő például nem is tud a szemébe nézni, mert olyan, mint ha a napba vagy tűzbe nézne.

Egy hívő a következőket mondta az interjúbán a gyógyító-szabadító istentiszteleteken Németh által végrehajtott démonűzésről és arról, hogy van-e „helyes viselkedés” Németh közvetlen közelében: „Olyan erő van akkor benne, hogy addig csinálja, amíg nem reagál az ember. Szóval itt arról van szó, hogy az, aki ennek ellenáll, az nem az Isten akaratából van ott. Tehát, aki ennek ellenáll, az egy démon. Na, most a Sándor addig teszi oda a kezét emberekre, amíg az a démon ki nem megy, mert akadályozza az Isten munkáját abban az emberben.” (Személyes interjú: 2002. május) Nagyon fontos hangsúlyozni, ahogyan a szóban forgó hívő később meg is tette, hogy nem az ember maga egy démon, hanem benne van egy rossz-szándékú

¹² Sokan végeznek a gyülekezetben önkéntes munkát: „kapus”, „gyerekszolós”, „biztonságis” stb. Így egy kapus, például, a kapusok „főnökéhez” megy, tehát az ő feletteséhez.

szellemi lény, amely meggátolja abban, hogy „reagáljon” Némethre. A démonokról bővebben írok a személyes térbe való destruktív behatolás kapcsán (5. pont).



Tehát hitbéli szempontból Németh személyes tere olyan erővel van feltöltve, különösen a gyógyító-szabadító istentiszteleteken, amely egyfajta „tűzet” vagy erős fényt („nap”) sugároz. Mint a betöltekezés kettős mozzanata (1. külső, pozitív erő belép a személyes térbe; 2. az egyén tere kitágul), itt is két, egymást követő, de nem élesen elkülönülő élményről számolnak be a hívők: egyrésztől megszabadulnak egy démontól, másrésztől betöltekeznek a Szent Szellemmel. A betöltekezés, az ilyen istentiszteleteken, Németh kézrátételes imájával is történik. Németh személyes terének fizikai és hitbéli aspektusai után lássuk a szellemi vonatkozásokat és a prédikáció jellegét.

Németh is tegezi a hívőket, és megszólításukkor teljesen közvetlen. Gyakran jár fel-alá a színpad előtt, és csak igeolvasáskor veszi igénybe a pulpitust. A prédikáció formája „interaktív”, tehát a hívőknek nemcsak lehetősége van vélemény-nyilvánításra, hanem Németh el is várja. A vélemény-nyilvánítás általában szavakban történik, például „ámen”, vagy „halleluja”, de gyakran előfordul, hogy Németh feltesz egy kérdést: „... egyetértetek?” és erre válaszolnak a hívők. Az interakció más formában is megnyilvánul, nevezetesen amikor Németh azt mondja: „tegye fel a kezét az, aki egyetért/érezte már [ezt]”, és a prédikáció témaköréhez kapcsolódóan fejezi be a mondatot. Ilyenkor a hívők elsőprő többsége egyetértése jeléül már a kérdés első felénél felteszi a kezét. Mire a kérdés elhangzik, kivétel nélkül minden kéz a magasban van. Ez az egyetértés és aktív részvétel a közös szellemi tér jele.

4. A közösség szellemi tere

A hívők sokaságának pedig szíve-lelke egy vala.

(ApCsel 4:32)

A közös szellemi tér a személyes terek kitágulásának és összhangba kerülésének terméke. Ekkor az egyén egy olyan kollektív térbe kerül, amelyet egy külön egységként vagy fogalomként kezelhetünk, habár nem független azoktól az egyéni terektől, amik alkotják. Émile Durkheim gondolatmenetéből kiindulva, a közös szellemi tér képződése szükségszerű. A hit által történő üdvözülés (és amit maga után von: a gonosztól való szabadulás, a lét nehézségeinek leküzdése, az emberi nyomorúság fölé való emelkedés) akkor válik átélhetővé, ha az egyén részt vesz a közösség cselekvésében. A mozdulatsorok mindig szellemi műveleteket takarnak (Durkheim 2003:378). A közösen végrehajtott cselekedetek mögött rejlő szellemi dinamika is közössé válik; kialakít egy önmagára ható szellemi teret, ami lehetőséget ad az üdvözülést jelentő érzelmek átélésére és újraátélésére valahányszor megismétlik a cselekvést. Nem utolsósorban, a cselekvésből származó közös tér terméke a kollektív élmény, ami hitbizonyosággként is szolgál. Ahogyan egy hívő mesélte: „Amikor először jártam a gyülekezetben éreztem, hogy valami

plusz van az ittlévők birtokában, és én is részese akartam lenni.” Ez a „plusz” a kollektív istenélmény és ennek megnyilvánulása. A következőkben a közös szellemi tér kialakulásában és fenntartásában közreműködő elemekről lesz szó. A közös szellemi térbe kerülésnek számos összetevője van. Az istentiszteletekkel szorosan összefüggő tényezőket kronológiai sorrendben ismertetem (4.1–4.4 pont).

4.1 Társasági élet

Az „alkalmak” (istentiszteletek) előtt társasági élet folyik a Csarnokban. Az előtérben, illetve a belső térben a hívők összegyűlnek akár órákkal korábban, és beszélgetnek – hasonlóan a zsidó vallásgyakorláshoz, miszerint a zsinagógába sietni kell, de nem szabad sietve távozni. Vasárnaponként az istentisztelet után sokáig maradnak. Tehát az „alkalmak” előtt társasági élet folyik, és rögtön az istentisztelet elején, amikor egy segédlelkész bevezető imát mond, egy újabb tényező nyilvánul meg, ami elősegíti a közös szellemi térbe kerülést.

4.2 Nyelveken szólás és egyéb karizmák

A „kharizma” szó görögül „kegyesen osztogatott ajándék”-ot jelent (Szalai 2004). Ezek Isten, a Szent Szellem ajándékai, melyekből minden hívő részesülhet (1Kor 7:7). A bevezető imák alatt szinte minden hívő nyelveken szól. A nyelveken szólás karizma, tehát kegyelmi ajándék, és ilyenkor a hívők szerint ők tényleges, élő vagy holt nyelveken szólnak, illetve az „angyalok nyelvén” (1Kor 13:1). Egyikük megfogalmazásában: „A Szent Lélek ajándékaira, ezek szolgálatára épül a gyülekezet.” A Biblia szerint a Szent Szellem ajándékai, melyeket Isten kegyelméből kaphat meg a hívő, többek között:

„A kegyelmi ajándékokban pedig különbség van, de ugyanaz a Lélek. A szolgálatokban is különbség van, de ugyanaz az Úr. És különbség van a cselekedetekben is, de ugyanaz az Isten, a ki cselekszi mindezt mindenkinben. Mindenkinen azonban haszonra adatik a Léleknek kijelentése. Némelyiknek ugyanis bölcsességnek beszéde adatik a Lélek által; másinak pedig tudománynak beszéde ugyanazon Lélek szerint; Egynek hit ugyanazon Lélek által; másinak pedig gyógyítás ajándékai azon egy Lélek által. Némelyiknek csodátevő erőnek munkái; némelyiknek meg prófétiálás; némelyiknek pedig lelkeknek megítélése; másinak nyelvek nemei; másnak pedig nyelvek magyarázata.” (1Kor 12:4–10)¹³

Németh Sándor „karizmatikus jellegűnek” írja le istentiszteleteit, ami az ő megfogalmazása szerint azt jelenti, hogy „szabad az Isten személye iránt az embereknek az érzelmeiket kifejezni, tapssal és tánccal és hangos kiáltásokkal”. Németh szerint, „az ugrálás is, meg a különböző heves lelkesedés nagyon is belefér az istentiszteletbe”. A leggyakoribb karizmatikus megnyilvánulás a nyelveken szólás, amit az Istennel való párbeszéd (1Kor 14:2) egy formájaként írt le az egyik lelkész. Ha a hívő nem tudja pontosan, miért szeretne imádkozni, mondta a lelkész, akkor imádkozzon nyelveken, „majd Isten eszébe juttatja”.

A dicséret előtt és után is van egy igén alapuló bevezető ima, amit rendszerint nem Németh, hanem egy másik lelkész mond el. A színpadra áll, és legtöbbször csukott szemmel, kezét fel/kinyújtva beszél a mikrofonba, míg a hívők szintén felemelt kezekkel állnak, és nyelveken szólnak, párhuzamosan a lelkész beszédével. „Azért emeljük fel a kezünket, mert ezzel jelezzük, hogy dicsérjük, áldjuk az Urat” – mondta egy hívő. A nyelveken szólás közben tapasztalt érzelmek leírásánál gyakran „energiáról” számolnak be a hívők: „Ilyenkor jön rám a kenet. Mintha a fejembe kapcsolnának egy tűzoltó fecskendő, és nyomnák belém az energiát.” A nyelveken szólásra vonatkozó bibliai hivatkozás (pünkösdi ünnepe) magában foglalja az „energia” és a „kenet” kifejezésekre való utalást is a Szent Szellemmel való betöltekezés kapcsán (Sherrill 40–41).

„És mikor a pünkösdi napja eljött, mindnyájan egyakarattal együtt valának. És lőn nagy hirtelenséggel az égből mintegy sebesen zúgó szélnek zendülése, és eltelt az egész házat, a hol ülnek vala. És megjelentek előttük kettős tűzes nyelvek és üle mindenikre azok közül. És megtelének mindnyájan Szent Lélekkel, és kezdének szólni más nyelveken, a mint a Lélek adta nékik szólniok.” (ApCsel 2:1–4)

¹³ Egyéb „karizmatisták” és leírások többek között itt találhatók: Róm 12:6–8, 1Pt 4:11, ApCsel 5–6, 8:13, 11:22–26.

Tehát az első pünkösdi ünnepének történéseit éli meg a hívó, amikor a bevezető imák alatt vagy dicséret közben a Szent Szellemmel betöltekezik, és nyelveken szól. A közösség szellemi terét táplálja e bibliai élmény személyes és kollektív megélése, mely a nyelveken szólásban¹⁴ és a betöltekezés látható jeleiben (rázkódás, nevetés, összeesés stb.) nyilvánul meg. Ekkor a hívó ugyanazzal a Szent Szellemmel vél találkozni, akivel az apostolok is pünkösdi ünnepén (Sherrill 42–43).

4.3 Dicséret

A bevezető ima után a dicséret, Istent dicsőítő zenei rész következik, és ilyenkor minden hívó áll, és egy ütemre tapsol. „Ez az istentiszteletnek a lényege. Itt arról van szó, hogy ez hálaadás, hogy mindenért hálát adunk, mert jó – írja le a dicséretet egy hívó –, előtte az ember várja. Ez olyan, hogy egy héten kétszer szilveszter van: szerdán és vasárnap. Amikor odamész, várakozással mész oda... – most nem csak a buliról van szó természetesen, de ugye a dicséret része az elég nagy buli. És akkor a végén meg olyan, hogy hú, ettől is megszabadultam, attól is megszabadultam. Közben azért az embernek eszébe jutnak olyan dolgok, hogy mit látott, mit hallott, tehát egyrészt, hogy amit prédikált, másrészt, hogy a szomszéd éppen mit csinált. Tehát, ilyen komplexen egy nagy megkönnyebbülés és utána egy jó adag feltöltődés. Ilyenkor az ember kapja az olajat, a kenetet, tehát kapja az erőt.” A dicséret alatt hallható jó néhány zenei számhoz különleges taps vagy mozdulatsor csatlakozik. Ezek egyazon ritmusba hozzák a hívőket, szó szerint és átvitt értelemben is.

4.4 Igeolvasás, igemegvallás és megtérőima

A közös szellemi térbe kerülés megjelenik a dicséret és ima utáni kézfogásban is, amikor Németh felszólítja a hívőket, hogy üdvözlöjkék egymást. Csak ez után ül le mindenki, és kezdődik el a prédikáció. Prédikáció közben gyakori a közös igeolvasás és igemegvallás. Az előbbi szimultán felolvasás a Bibliából, az utóbbi Németh szavainak ismétlése a hívők részéről. Az igemegvallást a megtértek „frissítőként” mondják. Olyan megvallásokból áll, melyeket megtérésükkor mondtak velük, és azt a felfogást tükrözi, mely szerint a megtérés előtti életük bűnökkel volt átitatva, és a Krisztusban való újjászületésük után ezektől a bűnöktől meg lettek szabadítva, immár új emberként élhetnek. Vasárnap, a gyülekezet az újonnan megtérőkkel együtt mondja a megtérőimát. A megtérőima perceiben válnak a megtérők a gyülekezet részévé. Az, hogy a már megtértek együtt az újonnan megtérőkkel tesznek vallomást hitükről, lehetővé teszi, hogy újra átéljék a megtérés élményét, és felfrissítsék hitüket. Mindenesetre, a nyelveken szólás, a közös igeolvasás, az igemegvallás és a mindenki által történő részvétel a megtérőimában utat ad a közös szellemi térbe kerülésnek és a közös szellemi élmények megélésének.

4.5 Önkéntes munka és házcsoportok

A közösségi szellem létrehozásában vannak olyan tényezők is, melyek nem kapcsolódnak szorosan magához az istentisztelethez. Ilyen például az „imalánc” jelensége. Az imaláncren önként lehet jelentkezni a Csarnok külső részében lévő pultok egyikénél. A hívó feliratkozik, és ekkor megadják neki egy bizonyos nap egy bizonyos óráját, amikor ő imádkozik egy emberért vagy célért. Ilyen cél lehet például egy hívó gyógyulása. Más önkéntes munkalehetőség is van a gyülekezetben: kertészkedés, takarítás, gyermekszolgálat stb. Az önkéntes munkán kívül számos rendezvény, például koncert vagy sütögetés van, amiken a hívők élvezhetik egymás társaságát, és megismerkedhetnek azokkal, akikkel még nem találkoztak. Sok hívó csak arról ismeri a másikat, vagy még arról sem, hisz a budapesti Hit Gyülekezetbe több ezer tagot számlál. A közös programok mellett, amik ismerkedési lehetőséget nyújtanak, úgynevezett „házcsoportokra” osztozik a gyülekezet, hogy bensőségesebb imaköröket és programokat

¹⁴ Érdekes részinformáció az, amit egy hívó mondott, de eddig más nem tudta megerősíteni: Míg a nyelveken szólás Istentől van, a nyelveken írás már az Ördögtől. (A Biblia nem nevezi meg a nyelveken írást, mint karizmát.)

tudjanak szervezni, kisebb létszámban. A házicsoporthok a „nagy istentisztelet folytatásai” és területenként, illetve kerületenként változnak.



HIT PARKI PARTI - egy hasznos GARDEN PARTI szombaton 10-től!

Szeretettel várunk téged a HIT PARKBAN egy hasznos garden partin nov. 30-án, szombaton reggel 10-től. Az őszi utolsó napján a jó levegőn egy ingyenes air fitness napot rendezünk, melyre szeretettel várunk. A jó társaságról és a parkról mi gondoskodunk.

Hozd magaddal a munkakedvedet! Ha nincs, akkor is gyere, és kérjél ott a rendezőktől!

4.6 Belső terminológia és nyelvhasználat

A közösség szellemi terét a belső terminológia bősége is jellemzi, táplálja. Belső terminológia alatt nemcsak kreált szavakat értek, hanem olyan létező szavakat is, melyeknek a gyülekezetben használt értelme eltér a köznapi használatától. Felsorolok néhányat az előbbiből és az utóbbiból is:

- megkölnözni egy démonról* – hatástalanná tenni egy bizonyos személyben működő tisztátalan szellemet;
- szabadulás* – egy hívő „megszabadul” egy démonról;
- démonizáció* – akkor használják, amikor például egy lakás „démonizálódik”, vagyis megtelik démonokkal;
- mellekhatások* – ez a szó azokra a jelenségekre vonatkozik, melyek a hívőn akkor mutatkoznak meg, amikor megszabadul egy démonról (rázkódás, oklendezés, izzadás, légzési nehézségek, köhögés stb.);
- lepel* – az említett pokróc, amit egy töltkező hívőre terítenek;
- pásztorlás* – teológiai és emberi segítségnyújtás, irányadás egy „idősebb” (járatosabb) keresztyéntől;
- krisztusi lepel* – ez a jelenség megakadályozza a Biblia teljes és hibátlan értelmezését egy, még meg nem tért ember számára. (Példa, amit a kutatóknak mondtak: „A Teremtés könyvét vagy a Jelenések könyvét te nem értheted meg igazán, mert krisztusi lepel van rajta.” Nemesak ezen a két könyvön van, az egész Biblián és kizárólag a megtérés után válik az Ige tisztává.)

4.7 Ünnepek

A közös szellemi tér megteremtésében és kultiválásában a nyelvhasználat mellett az ünnepek és keresztségek jelentőségének is teret kell adni. Karácsony alkalmából tavaly a gyülekezet több lelkésze is beöltözött bölcshatározatnak, és egy jászol volt felállítva a belső Csarnok egyik sarkában. Fontos megjegyezni, hogy a népi hagyomány által gyakorolt erős hatást figyelembe véve nem tulajdonítottak a szokásoknak (a betlehemezésnek, a karácsonyfa állításnak és az ünnepeknek úgy általában) nagy spirituális vagy hitbéli jelentőséget, viszont Jézus Krisztus születésének, mely nem ehhez a specifikus időponthoz van kötve, annál inkább. Jézus személyére és a szeretet üzenetére koncentrált a prédikáció is. Újévkor a Messiás eljöveteléről volt szó. Pünkösöd is jelentős eseménynek számít, az egyik legjelentősebbnek, hisz ekkor szállta meg a Szent Szellem az apostolokat,¹⁵ de az ünnepnap maga nem bír jelentőséggel.

Nagyobb ünnepek idején országos konferenciát rendez a Hit Gyülekezete, ilyenkor a vidéki gyülekezetek feljönnek Budapestre, vagy egy másik nagyvárosba gyűlnek össze. Általában háromnaposak, legtöbbször péntek-szombat-vasárnap tartják. Pénteken egy istentisztelettel és a hétvégi napokon kettő-kettővel. Úrvacsora kizárólag ezeken a konferenciákon van. A vidéki gyülekezetek a hazatérésüket követő istentiszteleten újabb úrvacsorát tartanak. Az úrvacsorákban nem vehet részt még meg nem tért személy (1Kor 11:27-30), hiszen ez szentnek számító cselekedet, és aki nem osztozik hitükben, nem vehet részt benne. Ily módon is elkülönül a gyülekezet a szekuláris külvilágtól.

¹⁵ Pünkösöd ünnepének nagy jelentősége van a pünkösdi-karizmatikus egyházakban, így a Hit Gyülekezetében is. A Biblia szerint tíz nappal Jézus mennybemenetele után, pünkösöd ünnepén szállta meg az apostolokat a Szent Szellem. Ahogyan Jézus ígérte mennybemenetelekor: „János ugyan vízzel keresztelt, ti azonban Szent Lélekkel fogtok megkereszteltetni nem sok nap múlva.” (ApCsel 1:5) A karizmatikus egyházak úgy vallják, az „apostoli kor”, amelyben a hívő részese lehet a Szent Szellem ajándékainak, még nem fejeződött be, és ezért Isten kegyelme által az egyén karizmat (kegyelmi ajándékot) kaphat. Erre a Szent Szellem keresztség kapcsán még visszatérek.

4.8 Keresztiségek

Keresztiségekben szintén csak hívő ember vehet részt, illetve a megtérni szándékozó. Három keresztiség létezik a Hit Gyülekezete számára. Az első a megtérés, tehát az a döntés és folyamat, ami egy ember keresztény életében az első lépésnek számít. Itt elbúcsúzik az ember a „rég” önmagától, és a megtérőima elmondásával új, Krisztusban járó emberré keresztelkedik. A legszentebb térben, azaz a gyülekezet előtt történő megtérést követően az újonnan megtérteket egy presbiter kivezeti a Csarnok külső részébe, és kézrátételes imával imádkozik mindenkiért, személy szerint. Ilyenkor rövid teológiai és praktikai tájékoztatás történik, majd röviddel ezután az újonnan megtért kap maga mellé egy „idősebb” keresztényt, hogy az a kérdéseit megválaszolja („pásztorolás”).

A második keresztiséget „vízkeresztnek” hívják, ekkor a vízzel történő keresztiséget kapja meg a hívő. Ez a keresztiség a Krisztussal és feltámadásával való azonosulás cselekedete, amikor „életre kel az ember szelleme”. A „bemerítkezés” nincs konkrét időponthoz kötve, körülbelül havonta-kéthavonta van rá alkalom. A keresztelőmedence a Hit Park komplexumban, a Csarnok mellett foglal helyet. Ez egy különálló kis épület, ahová elvezetik a keresztelkedőt, külön a nőket és a férfiakat. A fürdőruha fölé kapnak egy egyszerű, fehér ruhát, mert, egy hívő szavaival élve, ez „nem divatbemutató”. A vízkeresztiséget levezető presbiter a vízben áll, a hívő csatlakozik hozzá, majd a presbiter imádkozni kezd. Az ima után teljes alámerítés következik, hiszen „Krisztus is így keresztelt”, mondta egy hívő.

Az utolsó keresztiség a „Szent Szellem keresztiség”, ekkor a lelkész kézrátételes imát mond a hívőnek, és a beszámolók szerint ennél a keresztiségnél szólal meg először a hívő nyelveken, vagy részesül másfajta kegyelmi ajándéokban. „Addig imádkoznak érted, amíg nem szólsz nyelveken, vagy nem mondod azt, hogy mégsem akarod” – mondta egyikük. Egy lelkész a következőképpen írja le a „Szentlélekben való alámerítkezés” folyamatát:

- „1) a hívőnek, aki szeretne beteljesedni a Szellemmel, kérnie kell ezt imában az Atyától;
- 2) hitben el kell fogadnia, hogy kérése válasza lesz;
- 3) miközben a »szolgálattevő lelkész« kézrátétellel imádkozik érte;
- 4) szívét-lelkét és esetleg száját is ki kell nyitni, a Szent Szellemet bensőjébe fogadni, és »innia kell« a Szellemet;
- 5) hit által költözik a Szellem az emberbe, és amikor a hit megszületett szívében, kész nyelveken szólni a hívő.”

A lelkész azzal folytatja, hogy van olyan hívő, aki nehezen képes megszólalni, és „passzívan várja”, hogy a Szent Szellem hatalma alá kerítse, és nyelveken szóljon. Hangsúlyozza, hogy ez nem „automatikus beszéd”, a hívőnek meg kell szólalnia, „együtt kell működni a Szellemmel” (Ruff nyomán).

A vízkeresztiség és a Szent Szellem keresztiség sorrendje felcserélhető, sőt a Szent Szellem keresztiséghez nem is feltétlenül szükséges közbenjárás, otthon is részesülhet benne a hívő, csak kérnie kell Istentől. A megtérés az egyetlen feltétele a rákövetkező két keresztiségnek. A Hit Gyülekezetében gyermekkeresztiség nincs, mert úgy hiszik: a megtérés nemcsak fizikai és szellemi cselekedet, hanem értelmi is (Róm 12:2). A hit mellé akarat is kell párosuljon, ami egy gyermeknek, ilyen tekintetben még nincs. „Majd ha önállóan, szabadon tudnak dönteni”, mondta egy hívő, akkor megtérhetnek. A keresztiségek tehát olyan események, melyekben a megtérni nem szándékozó egyén nem vehet részt. Ez elkülöníti a gyülekezetet, és kijelöli határait.

Eddig a szellemi terek kialakulását és fenntartását segítő jelenségeket ismertettem, a továbbiakban ennek a térnek a megértését okozó jelenségekről lesz szó.

5. Személyes térbe való destruktív behatolás

A Szent Szellemmel való betöltekezésnél a hívő Isten jelenlétével „töltődik” fel. Ez tulajdonképpen egy másik, szent térbe való kerülés, ami egyben azzal jár, hogy a töltekező elkülönül a gyülekezettől. A „szent” szó héberül „elkülönítettség” (Otto 2001:257) is jelent (kadoshim), ami a töltekezés folyamatára és a töltekezésre egyaránt helytálló. Az elkülönítés fizikai oldalát biztosító lepel alatt a hívő személyes terének határai és tartalma is megváltozik, hisz a Szent Szellem jelenlétében fizikailag és lelkileg is más állapotban van. A személyes és közösségi térre destruktív hatást gyakorló jelenségek a következők.

5.1 Démonok

A démonok tisztátalan szellemek a preadámi korból (Every 1991:20–32), akiket Isten lázadásuk¹⁶ miatt örökre megfosztott testüktől, és akik azóta a földön bolyongva testet keresnek, hogy bűnös vágyaikat, mint például az ivás, a dohányzás és a paráznaság kiélhessék. A démonok betegséget is okozhatnak, de fő tevékenységük az embereket olyan cselekedetekre kényszeríteni, amire egyébként nem lennének hajlandóak. Németh szerint van olyan helyzet is, melyben a démonok hatást gyakorolnak az emberek érzelmeire, szenvedélyes vonzódást hoznak létre, például egy hosszú ideig tartó viszonzatlan szerelemben. Németh véleménye, hogy ezen érzelmek természetellenességét az igazolja, hogy a másik ember nem viszonzozza a szerelmet.

Egy hívő elmondása szerint onnan lehet tudni, hogy megszállt egy démon: „ha olyat teszel, amit nem akarsz, és utána büntudatod van”. Démonok „bűnök hatására, trauma esetén vagy örököltén”¹⁷ (például alkoholizmus) mennek az emberbe”, de kijöhetnek tárgyakból, így ikonokból, szobrokból, festményekből és a televízióból is. Itt elsősorban nem a televízióról, mint használati tárgyról van szó, hisz akkor a Hit Gyülekezete nem sugározna műsorát, nem is keresné a kontaktust a médiával, hanem azokról a műsorokról, melyek „démoni üzeneteket” sugároznak. Németh egy prédikáció során azt állította, hogy „ha sokat beszél az ember egy gonosz tettről, érzelméről, akkor [a démon] odamegy az emberhez, és belcépül, kiépíti jelenlétét”. „Intelligens lények, ha kimondod a nevüket, rögtön ott vannak, alig várják, hogy ott legyenek” – mondta egy hívő.¹⁸ – „Tehát, ha paráznaságról beszél az ember, abból a paráznaszellemek jelenlévővé válnak.” Ez a televízió által sugárzott üzenetekre is érvényes. Németh egy prédikációjában felhívta a figyelmet arra, hogy „a démonok, illetve gonosz angyalok, [ott vannak a gyülekezetben és] nézik a műsort, és mihelyst elhangzik az ige, a szíveket megkeményítik, és kiveszik a szívekből az igét”. Egy lakás, például, „demonizálódhat” (lakás megtelnie démonokkal), ha egy házaspár összeveszik. Ilyenkor, Németh szerint, „ha nem szabadulnak, tisztulnak ezektől a démonoktól, elindul egy lefelé irányuló spirál és egyre nő az agresszivitás”. Javaslatá egy agresszív férj ellen, hogy a férj ingének vasalása közben a feleség tegye rá a kezét az ingre, és űzze ki belőle a démonokat (Istentisztelet: 2003. január 8.).

Démonoktól való szabadulás

A hívő megszabadulhat a démonoktól dicséret vagy prédikáció közben is. A szabadulást enyhébb fájdalom jellemzi, „érzem amikor egy démon távozik, az általában nálam sikitás formájában szokott kimenni, de mindenkinél más: van aki köhög, bármi” – írta le az egyik hívő. „Utána az ember érzi azt, hogy megkönnyebbült. Nagyon rossz példa, de olyan, mint ha hánynál, kihánynál valamit, de tényleg ilyen... Kicsit néha fáj, tehát addig, amíg érzed, hogy jön kifelé és amíg ki nem megy.” (Személyes interjú: 2002. május) Egy másik hívő állította, hogy ő már több mint kétszáz démonról szabadult. A hívő nem mindig tudja, milyen

¹⁶ Egy hívő „kozmosz őszi katasztrófának” írta le ezt az eseményt.

¹⁷ A gyülekezet egy lelkésze szerint a Tízparancsolat első két parancsolatának megszegése, tehát az idegen istenek imádása és bálványimádás esetén, az ősök által elkövetett bűnök a démonok számára „jogalapot biztosítanak” arra, hogy az utódok életébe beavatkozzanak.

¹⁸ Németh Sándor a szó ereje kapcsán tartott istentiszteleten. E tanítás miatt sem szeretnék igazán a gyülekezet tagjai a démonokról és eredetükről beszélni.

démon távozott épp a testéből: „Amikor úgy történik éppen, a prédikátor valamilyen démon űz, vagy tulajdonságra rátapint, és akkor szabadulok, akkor tudom, hogy most az, amit ő mondott. De vannak olyanok, amikor se kép, se hang, és akkor tudom, hogy ez valami, amiről jobb, ha nem tudok.”

A szabadulás lehetősége kötött, helyre/térre és időpontra/időre nézve egyaránt. „Világi helyen” szinte kizárt a szabadulás, az csak istentiszteleteken lehetséges. „Nem igazán lát az ember ilyet az utcán. A Szent Szellem nem kelt megbotránkozást, nem hoz embereket olyan helyzetbe, ami kellemetlen. Ha az megtörténik, az nem a Szent Szellem, az valami más.” (Személyes interjú: 2002. május) Tehát dicséret és prédikáció közben, valamint a vasárnapi alkalmak után lehet szabadulni. Az előbbi kettő esetében ember részéről közvetlen beavatkozás nem történik, a harmadik esetében viszont kézzátételes imáról beszélünk, amit egy presbiter végez. A vasárnapi istentisztelet után, körülbelül fél háromkor, presbiterek állnak a színpad előtt, a hívők sorban állnak előttük. Mikor sorra kerül valaki, a presbiter rákérdez, hogy miért kér imát, türelmesen végighallgatja, majd a hívő homlokára teszi a kezét, és imádkozik. Az ima magában foglalja a hívő problémáját, dilemmáját és megfelelő démon kiűzésére való felszólítást, Jézus nevében (Mk 16:17). Az ima közben a hívő legtöbbször összeesik, vagy rángatózni kezd. Két ember áll a háta mögött, hogy elkapja, mielőtt földet érne. Egy-egy presbiter előtt felsorakozó hívők száma hétről-hétre elérheti a tízet vagy annál többet. A gyülekezet egy tagja szerint „van, aki évekig szabadul egyetlen démontól, mert ha egyszerre jönne ki, szétszakadna az ember”. Mivel az imakérés a színpad előtt történik, a gyülekezetből bárki végignézheti. Sőt, az imádkozó presbiterektől pár méterre társasági élet folyik: a zenészek és a gyülekezet többi tagjának nagy része itt gyűlik össze az istentisztelet után beszélgetni. Vasárnap két másik ideiglenes szent (elkülönített) tér is kialakul, mindkettő egy-egy speciális kézzátételes ima lebonyolításához.

Az egyik a színpad jobbán lévő rövid, nyitott folyosó, ez „Sándorék helye”. Vagyis ez a rész van elkülönítve azokra az alkalmakra, amikor Németh Sándor vagy a felesége imádkozik egy hívőért. Némethet még nem láttam imádkozni valakiért, a feleségét viszont igen. Épp a jobboldali lelátón álltam, és amikor áthajoltam, láttam hogy egy fiatal nőt két karjánál fog két férfi, miközben ő sikoltozott, és próbált kiszabadulni. Ekkor figyelmeztetett egy biztonságis, hogy ne nézzem, nem szabad kinézni oda. Azt mondta, hogy „abban a lányban már keményen dolgozik egy démon, és azért kiált, mert azt akarja, hogy kijöjjön”. Istentisztelet előtt, vagy amikor nem imádkoznak azon a helyen, oda lehet nézni, viszont van olyan idő, amikor az a tér, nyitottan, de elkülönítve, szentté válik.

A másik ideiglenes szent tér szintén megközelíthető, csak egy bizonyos időben válik tabuvá. Vasárnap, a megtérés után a megtérőket kivezetik a belső csarnokból a külső csarnok folyosójára, míg bent elkezdődik az adakozás. A folyosón egy kötelekkel elkerített négyzet alakú térbe vezeti őket a presbiter, majd rövid eligazítás és prospektus¹⁹ kiosztása után, kézzátéttel imádkozik a megtérőkért. Ilyenkor nem szabad belépni a négyzetbe, és míg elhaladni mellette lehet, megállni körülötte már nem. Néhány barát vagy hozzátartozó lehet a közelben, de mindenki mást megkérnek arra, hogy ne nézzék. Az első kézzátételes ima egy olyan esemény a megtérő számára, amit megzavarhat egy szemlélő jelenléte. Igaz, e tér időleges kialakulása nem köthető szorosan a démonok/szabadulás jelenségéhez, de hasonló jellegű tér, mint a színpad melletti nyitott folyosó. Egy specifikus cselekedet és/vagy egy specifikus ember által végrehajtott cselekedet színhelyeként szolgál.

Tehát a démonoktól, akik az emberi testben élnek ki bűnös vágyaikat, leginkább istentiszteleteken lehet szabadulni, dicséret vagy prédikáció közben, illetve vasárnap, kézzátételes ima által. Az utóbbi szabadulás a színpad előtt és mellett történik, az erre elkülönített helyen, az előbbi kettő nincs helyhez vagy egy bizonyos pillanathoz kötve az istentiszteleten, viszont ezeknél nincs fizikai közbenjárás (kézzátétel), Isten dicsérete vagy a kimondott szó ereje váltja ki a szabadulást. Kivételes alkalom a már említett gyógyító-szabadító istentisztelet, ahol a

¹⁹ A hívők szerint „nincs benne semmi különös, csak pár szó a gyülekezetről”.

főlelkész kézrátételes imával idézi elő a hívőkben a szabadulást a prédikáció ideje alatt, vagy éppen helyette.

A démonok bűnök által (is) kerülnek az egyén személyes terébe (Flaisz (XIV. 1) nyomán), bűnökre buzdítva a hívőt, és ha sikeresek ebben, büntudatot idéznek elő. A démonoktól való megtisztulás kapcsán, az istentisztelet alatt, illetve a vasárnapi alkalmak után szent tér alakul ki. Az egyik tér a már megtért hívő démonoktól való szabadulását biztosítja, míg a másik az éppen megtért egyén első, Krisztusban való megtisztulásának helyszínéül szolgál.

5.2 Vidám Vasárnap

A Vidám Vasárnap televíziós műsor a gyülekezet szellemi terébe történő behatolás egyik jelensége. Akikkel eddig beszéltem erről, kivétel nélkül azt mondták: éreznek egy bizonyos szellemi nyomást a tévénézők részéről, ezért is más számukra a vasárnapi istentisztelet. Vasárnap lépnek be a „világi emberek” a gyülekezet szakrális terébe, és ez az istentisztelet szerkezetében nyilvánvaló változásokat hozott. A biztonságisok kapcsán említettem, hogy vasárnap többen vannak, de a változás érzékelhető a hívők viselkedésében is. Egy nappali és egy éjszakai kultúra alakult ki – nappali kultúra: a külvilág szeme előtt zajló hitélet, éjszakai kultúra: a zárt gyülekezeti közösségen belüli hitélet. Kevesebb a szabadulás (démonoktól) és a töltekezés az adás idején (nappali kultúra), mint utána (éjszakai). A gyülekezetben több az újonnan érkező vasárnap, mert csak e napon lehet megtérni, szerdán erre nincs lehetőség. A szerdai istentiszteletet bensőségesebbnek írják le a hívők, és a prédikáció is „komolyabb témákat” dolgoz fel.²⁰ Ezen túlmenően vasárnaponként az istentisztelet menete is megváltozik.

A szerdai istentisztelet menete a következő: a gyülekezeti programok ismertetése után elhangzik a bevezető ima, amit egy segédlelkész mond el. Ez után következik a dicséret, majd egymás üdvözlése és a helyet foglalás. Miután mindenki helyet foglalt, egy segédlelkész vagy Németh rövid prédikációt tart az adakozás fontosságáról, sokszor egy specifikus (bibliai) igét kifejtve, továbbgondolva. Ezután következik az adakozás, három-négy zenei szám kíséretében, és csak ekkor kezdődik meg a prédikáció maga. Vasárnap az adás a programismertetés és bevezető ima után veszi kezdetét, a dicséret közben. A zenei számok után, vasárnap is egymás üdvözlése a soron következő esemény, viszont a helyet foglalást követően Németh a nézők email-, telefon- vagy sms-kérdéseire válaszol. A kérdések megválaszolása után azonnal elkezdődik a prédikációt, majd az adás végére ismét visszatér a nézők kérdéseire, kommentárjaira. Miután az adás véget ért, az istentisztelet folytatódik, és a prédikációban érezhető a témaváltás. Ez már legtöbbször az igaz kereszténnyel történő pozitív spirituális változásokról szól. Így például a karizmákról, a töltekezés lehetőségéről és a megtérés örömeiről. Ez vezeti fel a megtérésre való felszólítást. A lelkész, zene kíséretében megkér minden megtérni szándékozót, hogy jöjjön ki a pulpitushoz. Két-három zenei szám után, mikor már minden megtérni vagy újból megtérni szándékozó kint áll, megkezdődik a megtérőima. Az egész gyülekezet a megtérőkkel együtt ismétli, amit a lelkész mond. Csak miután zene kíséretében kivették az újonnan megtérteket, kezdődik el az adakozás.

Az olvasónak nyilván feltűnt, hogy az adakozásnak az istentisztelet menetében elfoglalt helye megváltozott. Kérdésemre az egyik hívő azt válaszolta, hogy egyrészt a tévénézők biztosan nem kíváncsiak arra, hogyan adakoznak és unalmas lenne nekik végignézni; másrészt, a közvéleményben felháborodást vált ki valahányszor az adakozás szóba kerül, ezért el szeretnék kerülni a „megbotránkoztatást”. A nappali és éjszakai kultúra kifejlődése tehát válasz a gyülekezet szakrális terébe való behatolásra.

Érdeemes megvizsgálni, hogy a kétféle erő, mely a személyes teret megsérti (démonok, külvilág nyomása) miben különbözik. Mint korábban említettem, a démonok szerves részét

²⁰ A „komolyabb téma” kifejezést olyan témákra használják, mint például: a Szent Szellem érintése és munkássága az emberben, a közbenjáró ima, a démonok és Sátán közti különbség. A szerdai „komolyabb” témákkal ellentétben vasárnap (az adás idején) olyan témákról van szó, mint a Tízparancsolat, a házasság, a fizikai és szellemi munka fontossága – ezek az igehirdetések elsősorban a nem megtértekhez és a „fiatal” keresztényekhez szólnak.

alkotják a Gyülekezet hitvilágának. Olyan lényekről van szó, amik hátráltatják a hívőt az üdvözülés gyümölcseinek élvezetében, nevezetesen azzal, hogy olyan cselekedetekre kényszerítik az egyént, melyek megzavarják a szent cselekedetek mögött rejlő szellemi műveletekben. Például az alkoholizmusért felelős démon meggátolhatja az egyént a szeretet kinyilvánításában. A „felebaráti szeretet” szent cselekedet (Róm 13:8–10) és egy démon képes megnehezíteni, vagy akár megakadályozni. A démon tehát olyan szellemi lény, amely az egyénre gyakorol hatást, a televíziónézők szellemi nyomása pedig sok individuumból összetevődő kollektív erő, amely inkább a gyülekezet egészére hat. Viszont van olyan példa mindkét esetre, ami rombolás vagy megsértés helyett éppen hogy építi a közösségi szellemet.

Mivel a démonok jelenléte minden hívőben adott, csak intenzitásában más, sok olyan démon van, mely ugyanarra a romboló cselekedetre buzdítja a hívőket, vagy ugyanazt a rombolást viszik végre bennük. Ilyen démon például az, ami dohányzást vagy specifikus betegséget okoz. Gyakran vannak közös imák (e démonoktól való) szabadulásra, amiben az egész gyülekezet részt vesz. Több szerdai istentiszteleten előfordult, hogy megkérték azokat, akik dohányoznak (vagy például izületi/hátfájdalommal küszködnek), álljanak fel, és menjenek ki a színpadhoz. Miután kimentek, a lelkész imát mondott értük és a gyülekezet „csendben” mondja saját imáját, legtöbbször nyelveken szólva. Ilyen alkalmakkor a közösség a démonok által okozott hasonló problémákat közösen próbálja megoldani, és ekkor változik át a démoni rombolás a közös szellemi tér építésévé. Bizonyos szemszögből a televíziónézők által gyakorolt „szellemi nyomás” is építő erővel bír. Az adás ideje alatt jobban elhatárolódik a gyülekezet a külvilágtól, hisz a szellemi nyomás, amit éreznek, inkább befelé fordítja őket – ez látható a nappali és éjszakai kultúra kialakulásában. Még ha nem is építi ez a nyomás a közösségi teret, mindenféleképpen meghúzza a közösség határait, körvonalaazódik a közösségi tér és a külvilág terének találkozási pontja.

6. Egyetemes hitbéli tér

A személyes tér, a közösség szellemi tere és a „külvilág”, egyaránt egy nagyobb tér része, nevezetesen a teremtetett világé. Az egyén, a közösség és a rájuk ható erők, akár „világi” (szellemi nyomás, előítélet stb.), akár szakrális (Isten, démonok, Sátán), ebben az egyetemes térben helyezkednek el. Mivel az interakció színhelye a világegyetem, a különböző terek egymáshoz viszonyított elhelyezkedése csak így módon értelmezhető. A következőkben e terek mibenlétét és helyét tárgyalom.

6.1 Szakrális tér és egyházkép

„Jézus jelenlétét az egyház képviseli a Földön” – mondta egy lelkész prédikációja elején, és idézte a Bibliát, miszerint az egyház Krisztus teste (1Kor 12:12,14). Ebben a „testben rugalmas rend uralkodik, nem gépi”, a tagok „helyet cserélhetnek, és kölcsönös segítség van” közöttük. Ezek a differenciált tagok tovább tagolódnak, hogy Isten által kijelölt feladatokat végezhesse, mondta a lelkész, és felsorolta a gyűjtőnévükön „szolgálati ajándékoknak” nevezetteket: apostolok, próféták, tanítók, csodatevők, presbiterok és pásztorok (12:28). Ők, „mint egy cégnél az osztályvezetők”, egy-egy ember „irányít egy osztályt”. Krisztus a fej (Ef 4:15), az egyházak a tagok Krisztus testében, és a tagok a szolgálati ajándékokból és a hívőkből állnak. Szolgálati ajándékok nélkül – mondta a lelkész – nincs egyház, vagy ha van, akkor torz. „Nem luxuscikk a szolgálati ajándék”, „Isten tervében szerepelnek”: „ők adattak a szentek (hívők) tökéletesebbítésére és Krisztus testének építésére” – mondta a lelkész Pál Efézusbeliekhez írt levelét idézve (4:12). Majd a gondolatot folytatva: „Az egyéni hitélet csak előkészítője a gyülekezeti hitélet áldásainak átvételére, befogadására. . . vannak egyéni áldások, de hitéleti céljaid nem fognak megvalósulni egyéni hitéletedben.” A 133. zsoltár értelmezésével világított rá a gyülekezet fontosságára:

„Ímé, mily jó és mily gyönyörűséges, a mikor együtt lakoznak az atyafiak!
Mint a drága olaj a fejen, a mely aláfol a szakállon,
az Áron szakállán; a mely lefoly köntöse prémjére;
Mint a Hermon harmatja, a mely leszáll Sion hegyére.
Csak oda küld áldást az Úr és az élet örökké!”

Mivel a kenet Krisztus (Áron) szakálláról *testére* folyik és Krisztus teste az egyház, ezért a kenet a gyülekezetre árad és nem az egyénre, aki elszigetelve nem részesül ekkora áldásban. A szolgálati ajándéokra, valamint a gyülekezetre egyaránt szüksége van a hívőnek, hogy bizonyos áldásokban részesüljön. „Itt érintett meg először az, hogy Isten valóban szeret, és bele akar avatkozni az életembe, és az egyéni életemben is ezen a közösségen keresztül is megtette ezt többször.” Másfelől az igehirdető is csak akkor kapja az áldást, amikor prédikál – mondta a lelkész –, „ő is pont olyan nyomorult otthon egyedül, mint te”. Tehát mindenféleképp közösségben kell lennie mind a hívőnek, mind a szolgálati ajándéknak.

Hangsúlyos különbséget tesz a Hit Gyülekezete a vallás és a hit között, „Én nem vallást prédikálok nektek” – mondta egyszer Németh –, „csak egy embert: a názáreti Jézust!” Egy hívő elmondása szerint a vallás „emberek által felállított szabályrendszerek a természetfölötti tiszteletére, illetve a természetfölöttivel való kapcsolatra, kapcsolatkeresésre. Kiindulópontja általában Isten helyett az emberek, vagy ha mégis Istentől indult, akkor az idők során Isten helyett egyre inkább az emberek szabták meg a feltételeket és a szabályokat” (Anonymus 1993). A hívő még hozzátette, hogy helytelen „egy kalap alá venni” Isten követését és a tradíciót. Németh szerint a vallásos emberek gyakran „több bajt csinálnak”, mint az ateisták. A vallásellenesség olyan mértékben van jelen néhány hívőben, hogy be sem tud menni egy templomba, mert taszítja, „mint az elem taszító része”. A vallásosság „ürességet” jelent a Hit Gyülekezete számára, hisz a vallásos ember csak üres mozdulatokat végez és nem tapasztalja meg „az élő Istent és az élő bibliai hitet” (Anonymus 1993). A vallással, mint olyannal ellentétben, a Hit Gyülekezetét Németh Noé Bárkájához hasonlítja, amely védelmet nyújt, és a háborgó vizek felett tartja a hívőt. Most nézzük meg, hitbéli tekintetben mi ellen nyújt védelmet „Noé Bárkája”,...!

6.2 „Az antivilág”

Egy lelkész leírásában (Flaisz nyomán) Ádám és Éva előtt Isten különböző szellemi lényeket teremtett, hogy megoszthassa velük szeretetét. Ezek a lények szabad akarattal rendelkeztek, szépek és bölcsék voltak, de egy napon az egyikük, Lucifer, szembefordult Istennel, és „angyali fejedelemsé” vált, Sátánná. Egy, az Isten országával szembenálló „antibirodalmat szervezett”, amelyben létrejött egy „erősen hierarchizált hadsereg”. E hadsereg élén a Sátán áll, alatta bukott angyalok vannak, akik az „alacsonyabb rangú szolgák”, azaz a démonok vezetői. A vezetők dolgozzák ki azokat a terveket, amiket a démonok hajtanak végre. A démonoknak is van személyiségük, írja a lelkész, van akaratuk, érzelmi világuk, intellektusuk, öntudatuk, sőt, beszédképességük is. Akaratuk erősebb az emberekénél, így képesek kivitelezni vezetőik terveit, a rombolás következtében azonban a hívő nem képes átvenni Isten kegyelmét. Az „antivilág” birodalma, illetve a hierarchizált hadsereg magasabb rangú vezetése a „magasságokban” van, míg a démonok a földhöz vannak kötve (lásd 3. ábra). A Sátán hatalma viszont az egész Földre kiterjed: „A látható világot gonosz angyalok uralják”, mondta Németh, és „az Ördöggel táncol a világ”.

6.3 A világegyetem

A legáltalánosabb hitbéli teret maga a világegyetem testesíti meg. Ebben a térben harcol minden ember lelkeért Isten és Sátán. Hiányzik Isten állandó jelenléte a Földön (Anonymus 1993), ezért Isten a Sátán terébe hatol be, amikor embereket kiragad, figyelmeztet vagy megérint. Németh gyakran mondja, hogy „nem akarok visszamenni a világba”, tehát egy, a világtól elkülönített szakrális térben érzi magát. Elmondása szerint, a hívők túl gyakran vannak rákényszerítve

„világi dolgokra”, és ez jelzi, hogy szellemi elnyomásban van részük. A szakrális tér nemcsak külső tényezők belépésével sérül, hanem a belülről való kilépés kényszerítésével is.

Egy lelkész szerint egy „nagyobb üdvtörténeti korszak most zárul le”, míg egy másik egyidejűleg kibontakozóban van. Ez nemcsak a Földön történő eseményekre van kihatással, hanem a szellemvilágban is nagy a „mozgolódás”: átíródnak a „törésvonalak” a jó és a rossz birodalmai között. A Földre ilyenkor nagy szellemi teher nehezedik, eredményezvén a jó és a rossz markáns elkülönülését.²¹ A Föld és a világegyetem jelenlegi korszakát egy lelkész Jézus földi szolgálata idejéhez hasonlította. Annak a korszaknak „a csúcspontja” a Get-Semáné kertbeli események voltak, ahol „a démonikus erők” miatt olyan teher volt, különösen a tanítványokon (Péter, János, Jakab), hogy „minden erőfeszítésük ellenére mély álomba zuhantak”. A lelkész szerint, egy olyan markáns szétválasztási folyamat (jó elválása a rossztól) fogja megelőzni Jézus visszajövetelét, amely jelenleg a világban csíraiban tapasztalható.

Összegzés

A visszatekintést a Hit Gyülekezete rituális környezetével kezdem. Az istentiszteletek helyszíne a kőbánya-kispesti metrómegállótól tízpercnyi sétára található Hit Csarnok. A Csarnok külső része vásárcsarnokként is szolgál nagyobb ünnepekkor, míg a belső rész sportrendezvényekre alkalmas aréna. A gyülekezeti háznak a tradicionális templomoktól eltérő jellege is jelzi a történelmi egyházak „vallásosságával” való tudatos szakítást. Annak ellenére, hogy Németh Sándor katolikus háttérrel rendelkezik, egyházában a hitélet gyakorlásának színtere és mikéjé teljesen eltérő a katolikus egyháztól, számos párhuzamot mutat viszont a zsidó vallással.

A Hit Park fizikai szerkezete és jellemzőinek áttekintésével haladtunk befelé, a személyes tér és közösségi szakrális tér felé. Amint tisztáztam, a „személyes tér” és a „közösségi tér” nem a gyülekezet által használt terminusok, mégis helyénvalónak éreztem a tér fogalmát átvitt értelemben is alkalmazni, mert a Csarnok fizikai tere (rituális környezet) biztosítja a hitélet kereteit. Az egyén személyes terének három aspektusát fejtettem ki: fizikai, szellemi és hitbéli megnyilvánulásait. „Fizikain” a Csarnokbeli térhasználatot, „szellemin” a hívők közti interakció jellegét, és „hitbéli” az egyéni hitelményt meghatározó személyes teret értettem. A személyes tér meghatározása és megnyilvánulásainak ismertetése után rátértem e tér fenntartását, bővítését és rombolását okozó jelenségekre. A túlterhelt hívó terét óvja a ráborított lepel, míg ugyanakkor kibővíti a Szent Szellem jelenlétének közvetlen megélése. A hívó személyes terére ható destruktív erők kapcsán a démonok romboló hatását hoztam példaként.

A személyes terek halmazaként ismertettem a közös szellemi teret, mely a gyülekezet kollektív tere. Az egyén részt kell vegyen a közösség cselekedeteiben ahhoz, hogy a hit által történő üdvözölést és annak gyümölcseit átélhesse. Az egyén mozdulatsorai és a közös cselekedetek mindig szellemi, hitbéli műveleteket takarnak. A közös cselekvés közös szellemi teret hoz létre, ez a szellemi tér kollektív istenelményt biztosít, ami hitbizonyoságként szolgál. A gyülekezet közös szellemi terének fenntartásához és építéséhez járulnak hozzá a társasági élet keretei közt megrendezésre kerülő programok és az önkéntes munka. Az istentisztelet kereteiben zajló *dicséret* és a *nyelveken szólás*, a *megtérő ima* és a *hitvallás* olyan cselekedet, mely közös szellemi teret teremt. Úgyszintén közösségépítő jelleggel bír a belső terminológia használata, az ünnepek és a keresztségek átélése. Beszéltem a közösségi szellem építésére és fenntartására szolgáló elemekről, majd ezek ellenpárjairól, melyek behatolásukkal, illetve a hívők ezen térből való kiragadásával a közösség szakrális terét rombolják. A démonok destruktivitása mellett megemlítettem a televíziónézők részéről érkező szellemi nyomást a közösség terére.

²¹ Németh tanácsa a bőjtölés, ami következtében „kitisztul a szellemvilág az ember körül”, és jobban képes érzékelni a világot maga körül.

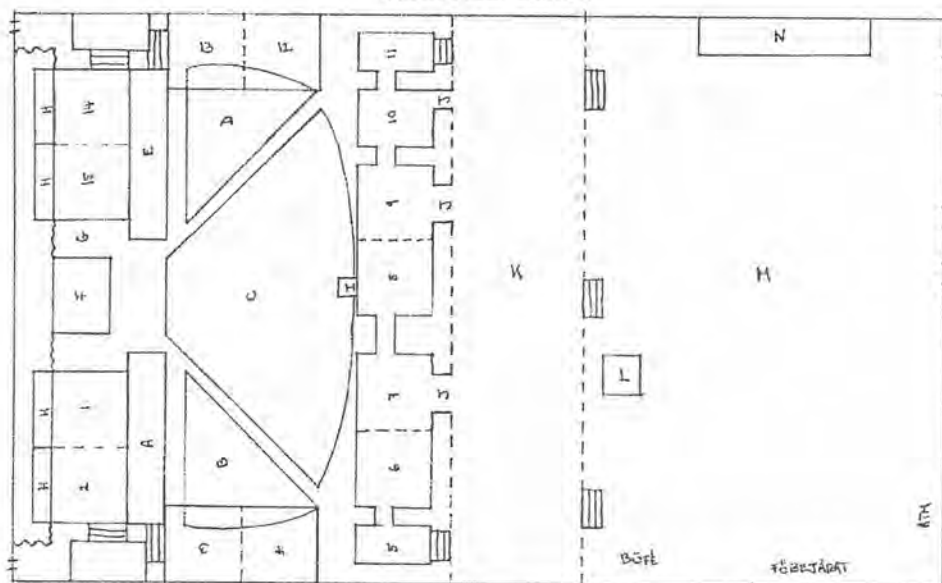
Végül az egyetemes hitbéli térről – mint az addig tárgyalt összes jelenség színteréről – esett szó. Ebben a térben helyezkedik el a fizikai környezet, a személyes tér és a közösségi tér. Ebben a térben található a szent és a profán, a teremtet világ és a szellemvilág. Az interakciók komplexitása végtelen, hisz nemcsak az emberek hatnak kölcsönösen egymásra, hanem szellemi lények is hatnak az emberre, amint a fizikai tényezők is. Az a fizikai környezet, amibe az istentiszteletre érkező hívő kerül, hatást gyakorol az egyén szellemi terére, mely a kollektív közösségi tér alkotóeleme, ezért ismertetem a rituális környezetet a szellemi terekkel párhuzamosan.

Felhasznált irodalom

- ANONYMUS 1993. *Kérdőíves beszélgetés*. Budapest.
- ASIMOV, ISSAC 1981. *Asimov's Guide To The Bible*. New York: Wings Books.
- DURKHEIM, ÉMILE 2003. *A vallási élet elemi formái*. Budapest: L'Harmattan.
- ELIADE, MIRCEA 1996. *A szent és a profán*. Budapest: Európa.
- EVERY, GEORGE 1991. *Keresztény mitológia*. Budapest: Corvina.
- FLAISZ ENDRE „Szabadulás a démonoktól”. *Új Exodus*, XIV. 1. Elérhető: <http://hit.hu>
- HALL, EDWARD T. 1987. *Rejtett dimenziók*. Budapest: Gondolat.
- HERTZ, JOSEPH HERMAN 1996. *Zsidó Biblia*. Budapest: Chábád Lubavics Egyesület.
- Hit Gyülekezete honlapja. Elérhető: <http://hit.hu>
- LÓW MÁRTA 2001. *Bevezető a magyarországi kis egyházak templomainak proxemikai és szemiotikai vizsgálatához*. Szigorlati dolgozat. Budapest: ELTE–BTK, Kulturális Antropológia Tanszék.
- NÉMETH SÁNDOR 2001. *A Hit botránya*. Budapest: Új Spirit Könyvek.
- OTTO, RUDOLF 2001. *A szent*. Budapest: Osiris.
- RUFF TIBOR „Titkos beszélgetés Istennel”. *Új Exodus* X, 4. Elérhető: <http://hit.hu>
- SHERRILL, JOHN L. *Más nyelveken szólnak*. Kézirat.
- SZALAI ANDRÁS 2004. *Bibliaiskola*. Kézirat.
- Személyes interjú* 2002. május. Budapest.
- Szent Biblia* 2003. Budapest: Magyar Bibliatársulat.

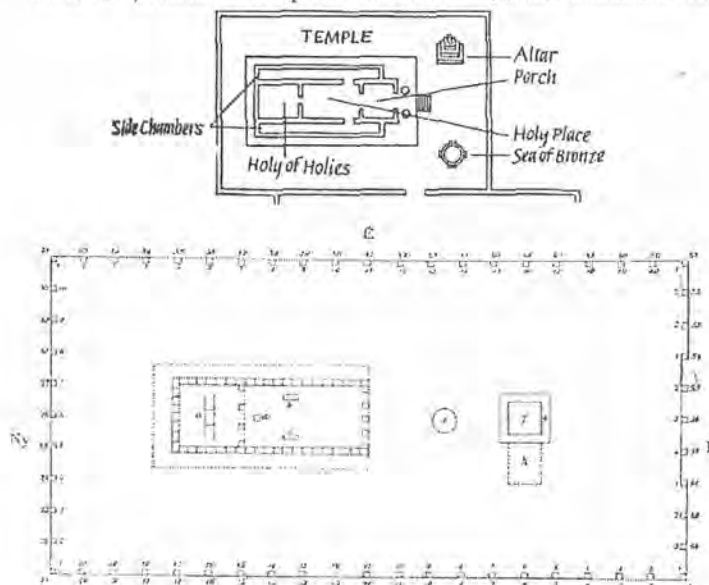
Melléklet

1. ábra. A Hit Csarnok

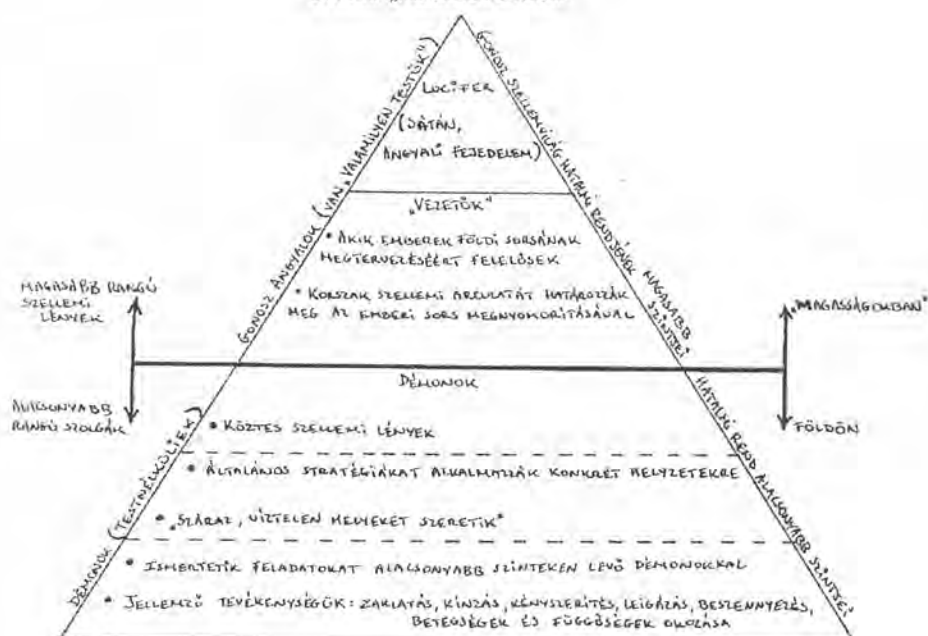


A hullámos vonalak függönyök, a szaggatott vonalak „képzelt” falak (minimális elválasztódás); 1–15: lelátók (1–4 és 12–15 szerdán le van zárva, 5 és 11 csak „kiugrók”); A–E: „küzdőtér” (B és D lelátók alatti része van fenntartva a kisgyerekes családok részére); F: színpad; G: „Sándorék helye”; H: hátsó szobák (Némethé, zenészeké, a függöny mögötti részbe nem lehet bemenni); I: kisebb kiugró, ahol a tv-műsort konferálják be; J: függőfolyosók; K: lelátókkal egy szintben levő rész társalgásra, lépcsők vezetnek fel a külső csarnokból, „K” képzelt vonala választja el a külső és a belső csarnokot, „K” alatt ruhatár van, és itt alakul ki a megtérők ideiglenes szent tere is; L: információs pultok; M: külső csarnok („gyerekszoli”, társalgó); N: porta és szobák.

2. ábra. A jeruzsálemi Templom és a Szent Sátor, amiről mintázták. (Hertz)



3. ábra. „Az antibirodalom”



Negyedik rész

KULTÚRÁK TÜKRÉBEN

esettanulmányok

A társadalomtudományok sokféle módszert és technikát (kérdőívet, statisztikát, interjút stb.) alkalmaznak a felméréseknél. A kulturális antropológia specifikus módszere a *résztevő megfigyelés*: ennek az a lényege, hogy a kutató mint megfigyelő tevékenyen részt vesz az adott közösség életében, és azonosulni igyekszik a megfigyelttel (aminek természetes alapfeltétele a megfelelő empátia).

A kulturális antropológiában, akárcsak több más szakmában, aranyat ér a tapasztalat, amihez természetesen időre van szükség: a kultúrát kutató szakembereknek gyakran a mozaikrakó türelmére van szüksége ahhoz, hogy egy jelenségből, az egyes mozaikkötől eljusson a teljes mozaikképig. A *pars pro toto* elvét, tehát a részből az egészre következtetést elsősorban a „mágia” eszközének szokás tekinteni, de lehet instrumentuma a tudományos megismerésnek, így a kulturális antropológiának is.

(Boglár Lajos: *A kultúra arcai*)

Egy angolkert érdekdzsungelében

Terek és olvasatok egy magyarországi kisvárosban

Írásomban egy kisvárosi mentalitást szeretnék ismertetni, elsősorban a terek és képzetek „városprofilá” összeálló alakzatát bemutatva. Egy olyan város történeti-kulturális identitástudatának és az ott jelenlévő tudatformáló folyamatoknak vázlatát szeretném leírni, amelyet korunk unifikálódási és euro-romantizálódási tendenciái sodrásában egyszerre jellemez a szerves-tradicionális közösségi léthelyzet és a mesterkelt-fölvett önreprezentáció is. *Tata* ez a kisváros, mely a nemrégiben megformált kelet-közép-dunántúli régió centrumához közel fekszik, így arra a választásra kényszerül, hogy egyfelől Tatabánya modernizációs hálójában vergődve, másfelől a maga deklaszálódott helyzettudatában nyüglődve életbenmaradási esélyeket keressen a kulturális önmegfogalmazódás határain és a saját kultúra túlélési esélyeit firtatva. El kell döntenie, hogy az europeizációs folyamatban megmarad turisztikai csecsebecse-városka és alregionális igazgatási központ, megőrizve rendies múltképét és narratív szerepazonosságát egy város helyi fizikai és mentális terében; esetleg jövőkép nélküli perspektívák és egyértelmű alárendelődési esélyek színpada lesz – s akkor a piaci-modernizációs trendeknek ellenállva egyfajta értékonzervativizmusban találja meg szerepét, saját hangját, meglévő értékeit, normáit és fennmaradási alternatíváit; avagy, másik útként kevés eséllyel ugyan, de rááll arra a modernizációs futószalagra, amelyen az európai multinacionális cégek érkeznek és telepítik le haszonvételi tökekinyerő intézményeiket, s ez esetben drámai szerepváltoztatásra kell kényszerülnie mindenkinek, aki a tradicionális szerepek megtestesítője volt.

Kutatásom, mely voltaképpen szociológusok, fejlesztéskutatók, térföldrajzosok „túlélés-gazdaságtani” és városökológiai terepmunkájának része volt (bővebben lásd Szirmai et al. 2002), főként arra a kérdéskörre terjed ki: hogyan lakják Tatát az eltérő érdek- és értékcsoportok, hogyan élük át a fölöttük lezajló változásokat, s hogyan próbálnak gazdálkodni szimbolikus tőkéjükkel, amely párhuzamosan van jelen önfenntartó lokális öntudatként és drámai szerepkonfliktusok háttereként. Közelebbről egy városantropológiai perspektívából szemléltem, mentálisan megépített, megélt és elbeszélte városról szólok tehát, mely dimenziók nemcsak elválasztva, de egyidejűleg is egzisztálnak – adott esetben ugyanabban a társadalmi és imaginációs térben. A városi társadalom szimbolikus tereit reprezentáló egyes csoportjait olyan lokális világként mutatom be, amelyet a stabilizálódott történeti állapot teátrális védelme és az átmeneti rítusok sokszínű szerepkészlete jellemez, s amelynek szereptudata a település identitásfenntartását és konfliktusos helyzetben is megmaradt reprezentálását szolgálja. Teszem mindezt a „saját társadalmában kutató antropológus” kérdéseivel és narratív értelmezési szándékával. A városi társadalom tereit nemcsak térképek olvasatával, hanem a terek értékeihez kapcsolódó „érték-térképek” alapján tekintem át, szembesítve mindezt a modernitásfolyamatokhoz kapcsolódó ideák, utópiák, oksági érvek érintésével, főként résztvevő megfigyelésre és interjúkra alapozott feltáró munka nyomán. Ezt a „városképi archeológiát” olyasfajta kutatástörténeti (konkrétan: városantropológiai) előképekhez kötöm, amelyekben a város nemcsak építményegyüttes, modernizációs telephely vagy gyűjtőforma, hanem társadalmi rítusok, belülről sokszorosan tagolt szimbolikus cselekvések, kulturális narratívák univerzuma is.

Tatát mint várost a felszínes vizsgálódás nyomán leginkább a Leonardo Benevolo által megnevezett kváziközépkoriség jellemzi: „Az utak és terek egyetlen tagolt, közös környezetet alkotnak, amelynek kialakításában mindenki részt vehet, és amelyben a közösség önmagára

ismer.” (Benevolo 1994) A tatai városiakok – mint lokális közösség – számára a város nem pusztán utak és utcák, terek és tavak, lakóhelyek és közintézmények vagy egymás mellett élő (ám igencsak el-eltérő) létformák színtere, hanem *kulturális hagyományból és topológiai metaforákból álló szimbolikus struktúra* is. Ebben az egyének és csoportok, korosztályok és szakmák, érdekek és szubkultúrák, vallások és etnikai csoportok olyan reprezentációkat építettek ki és formálnak ma is, melyek hordozzák vagy megtestesítik a város történeti-kulturális életrajzát, rendjét és identitását. Számukra az épületek térbeli-topológiai egysége és maga a város „labirintusa” épp annyira az anyagi kövületekben (a Várban, a malmokban, az Angolparkban) rögzül, mint amennyire elképzelésekben, imaginációs formákban, bejárható és beélhető tartalmakban is. A „közösség önmagára ismerése” és a mindenki részvétele által megmutatkozó tartalmak viszont ennél sokkal bajosabbak, konfliktusosabbak, mondhatnák: nemcsak kulturálisan hangoltak, hanem modernizációsán *érdektelítettek* is.

Kerülünk beljebb a városba, elmélyítendő a futó kép(zet), az első impressziók narratíváit! A város fotóalbumát és a múzeum környezetét meg tárlóit korszakosan díszítő fotók, plakátok azt a középkorúságot dicsőítik, amelynek ábrázolásain (a Schedel-krónikától a szocializmus korszakáig kontinuuusan) az *erődváros szimbolikus védekezése, ostromló külső erővel szembeni hősiesség ellenállása a fő narratíva*. A vár és a város viszonya nemcsak térképekről olvasható, hanem magában a városi térben is érzékelhető: ugyanabban a lokális miliőben megfér egymás mellett a gótikus, a rusztikus, az antikizáló vagy a barokk épület, az újabb stílusjegyekről és a belső modernitásigénnyről valló épületek (földrajzi környezethez és politikai vagy gazdasági szervezethez igazodó) alkalmazkodási megjelenéséről már nem is beszélve. A város korára és kvalitásaira itt csupán utalva, szembeszökő az is, hogy a Lewis Mumford jellemezte módon „szükségletéről szükségletre, lehetőségről lehetőségre lépve” formálódott az az építészeti história, amely kulturális színpaddá vált a mai polgári mentalitás számára. Ettől persze szükségképpen vegyes, stílusosan konfúzus lesz a városról alkotható impresszió – de csupán a turistabusz ablakából. Mert az „öslakosok” számára mindez tisztán olvasható kép, imaginárius birtok, virtuális tulajdon, a „saját csoport” (szociálpszichológiai értelmű) tere. Itt, ahol a helyi társadalom egy korosabb hányada otthonosan berendezkedhetett az anciennitás élményében, a történeti identitást alakító együttúthasok és a lokális közérzet szervezte *folyamatok* drámai konfliktusba kerülnek a társadalmi viselkedésmintákban kifejeződő gyakorlattal és *társadalmi ritmus* szabta dramaturgiákkal.

Tatán a városi ritmus, avagy ennek többese, a stílus egyaránt teret ad a poros kicsiny polgárvárosnak, az iskolások és nyugdíjasok belakta kiskertes üdülőfalunak, a szomszédos iparváros (Tatabánya) feltörekvő elitejé kertvárosias berendezkedésének, az Esterházy-kastély és a vár meg az Angolpark rezidenciális méltóságának, a halászház, szántóvetők és iparosok belső hierarchia szabta történeti biztonságának, továbbá a vasbeton és cement kimért szocialista pompájának is. Mint a legtöbb – jobb múltat is látott – hajdani térségi központ, Tata is lokális identitásbázisra építi öntudatát, jöllehet, e devalválódott értékegység számos szociális, szociokulturális, rokonsági, szomszédsgái, korosztályi, topológiai identitáselemre esik szét, ha belülről nézzük – tisztán jelezve, hogy megmaradt (legalább megmaradhatott) a város egy premodern állapotban, várva azt a kort, amelyben nemcsak önálló önkormányzattal, megvétől független identitással, de önérzettel is rendelkezhet majd ismét.

A városi terek historikusság és modernitás konfliktusából építkező összetettsége jellegzetesen többközpontú struktúrát formál. A térnek ez a történetileg alakuló belakottsága, a szerves-tradicionális *értékek* menti, és sugaras-koncentrikus formában tagolódo *ökológiai* kontextusa egy nem túl könnyen áttekinthető értékdsungelt éltet. Ennek a helyi forrásokra (például turisztikai potenciálra, szabadidős-rekreációs térre, tradicionális megélhetési szubkultúrákra stb.) épülő interkulturális mezőnek alapvetően két főbb szereplője van, akik között történeti léptékű konfliktusháló szövődött immár. Az egyik, javarészt *térbeli dominanciára törekvő* szereplőcsoport a helyi igazgatás és városvezetői érdekracionalitás körét formálja (persze korántsem egységes motiváltsággal), a másik, kevésbé a térben, annál inkább az *időben legitimitást kereső* szubkulturális közösség, amely a maga városiságát és urbánus túlélési

stratégiáit egy survival-értékrendre alapozza. Utóbbi (talán túlegyszerűsítő leírásban) mint tradicionális értelmiségi miliő lenne jellemezhető.

A társadalmi térben e második közösség mint a város történeti-turisztikai értékeit hangsúlyosan megjelenítő érdekcsoport van jelen, ugyanakkor a várost a modernitás útjára ösztökélő, pragmatikus ideákat forgalmazó készletek gyámodaként jelentkezik az előbbi. A két érdekszféra természetesen nemcsak a városi tér virtuális fölösztásában érdekelt, hanem a térátélés és a téri beszédmód különböző elemeit, narratív készleteit *a város mint komplex jelentésstruktúra* egészére kiterjesztő gesztussal mindezen küzdelmek *téri dramaturgiáját* is megalkotó módon szervezi. Olyan, a város nagyságával, térbeli helyével, fizikai adottságaival, térszerkezetével és intézményeivel összefüggő, *kommunikált színhájról* van itt szó, amely a történeti és urbanisztikai értelemben rögzített funkcionális értékek mellé narratív tereket rendel, s a reprezentációk szereplőit a fizikai terek képviselőivé teszi egyik oldalon, értelmezési konfliktus bajnokaivá vagy veszteséivé alakítja a másik oldalon.

Ígaza lehet Fejős Zoltánnak, aki egy hozzászólásában épp a városelbeszélések pécsi konferenciáján jegyezte meg, hogy valamino okból a városi létmódok narratíváit szívesen (és persze leegyszerűsítő gesztussal) olvassuk bele valamely dramaturgiai szituációba – de a kisvároskutatások elmúlt negyedszázados szociológiai, politológiai vizsgálódásaiban valamiképp mégis erről a kontrasztos ellenállási, oppozíciós gyakorlatról gyűlt össze a legtöbb megfigyelés. Úgy sejtem, azért, mert a (nagy)városi lokális kultúra majdnem mindig a fővárossal kerül érdekellentétbe, polisz a megapolisszal kell megküzdjön, a falusi környezet számára pedig épp a kisváros jelentheti a perspektívát és a kihívást egyszerre. Tatán az elvontnak tetsző dramaturgiai képlet azonmód áttekinthetőbbé válik, amint megnevezhetővé egyszerűsítjük a jelen-jövő és múlt-jelen közötti kommunikációs küzdelem tétjeit vagy szereplőit. *E küzdelemlős teátrumban* – mely spektakulumjellegét annyiban is örzi, hogy a közélet szereplőinek többsége visszafogottan dönt a jelenlét és képviselet, résztvevő megfigyelés és beavatkozó buzgalom terén – a múlt felé figyelő és az újabb nemzedékek számára is ezt a pozíciót ajánló egyik érdekcsoport számára a jeles hírű tatai vár, az Öreg-tó, a Cseke-tó és az Angolpark, a város fekvése, helyi kisipara és malmái, a szakrális közösségek térbeli egysége és hatása olyan *szimbolikus univerzummá* kovácsolódott, amelytől téridegen és identitás-fosztott jelenségként választják le a másik politikai-gazdasági aspirációk kialakította kör egész célrendszerét. E másik csoport, amely számára *a város mint funkcionális univerzum* képeződik le, a maga pragmatikus terveiben és érdekjátszmáiban szinte (vagy látszólag) tudatosan nem veszi figyelembe *a város mint átélhető élményközösség* (belülről sokszorosan tagolt) egészét, ellenben a maga policy-ját, dramaturgiai szerepét – vagy éppenséggel a Hannah Arendt-i értelmű autoritását, (az „alapító atyák” hitvallását és feladattudatát folytonosan fenntartó kötelezettségét) egy sajátlagosan lokalitás-idegen performance-hoz kapcsolja. Pragmatikusan átformált saját terük lényegi sajátossága az, hogy szerintük a fizikai értelemben vett város térbeli-kulturális profilját egyedül és kizárólagosan a hazai modernizációs projektumok térségi-regionális modelljéhez lehet és kell kapcsolni, a városi tér lokális dimenzióit csakis az európai piaci-gazdasági trendekhez és útvonaltervekhez érdemes felzárkóztatni, követve ebben a példakép Tatabánya modelljét. Tatabánya mint város és térségi-regionális központ is főként a „menekülés előre” stratégiáját követve kapcsolódott rá a Budapest–Bécs–Brüsszel tengelyen megindult modernizációs mozgásra, mely megoldás valóban tűnhet életképesnek a tatai fejlesztés elvű értékszemlélet számára, de ehhez a hagyományos viselkedésminták és kulturális gyakorlatok lényegi megváltoztatására volna szükség.

A két érdekcsoport drámai huzavonija – nem lévén szó nagyobbról, csupán egy kisvárosi léptékről – csak néhány tucat „pragmatikus” vagy „idealisztikus” jelzővel minősíthet helyi döntéshozó, vagy épp „fantasztá” csoportkonfliktusában kulminál. Nem térek ki itt ennek a viadalnak (Geertz kifejezésével) a helyi „színházi állam” működésében megnyilvánuló számtalan formájára, vagyis nem kívánok itt politikai és gazdasági érdektérképet fölmutatni. (Ennek egy részét, főként a multinacionális befektetők, ágazati lobbik és városigazgatási vagy pártszervezeti háttérrel működtető döntésbefolyásoló körét talán körvonalazóan megjelenítette már a térség kooperációs technikáit, megmaradási képleteit átfogó kötetünk is – lásd

Szirmai et al. 2002 –, amely azonban nem vállalt antropológiai vagy kultúraközi kommunikációkat szemrevételező szempontot.) Ehelyett inkább a város mint mikrouniverzum néhány antropológiai szempontból hangsúlyos interpretációjára térek át.

A városi térstruktúra átélésében és a város lakói számára interpretálható miliók *szimbolikus tartalmú* szempontjából fontos *imaginációk* közegeiben ez a két érdekcsoport-stratégia egyszerre mind narratívákat is formál: a *modernizáció* hívei a materializált értelmű város túlélési programját egy *strukturális* megjelenítésben kívánják megfogalmazni. A másik csoport, amely a várost mint identitás-univerzumot forgalmazó *tradicionalista* tagságból áll, ugyanezt a teret *funkcionális* egységként kezeli, hangsúlyozva a lakosi emlékezetközösséget és a szimbolikus jelentőséggel bíró *immateriális-spirituális* tartalmakat. A mikrotársadalom egésze következtül megoszlik a pragmatikus és „idealisztikus” érdekkörök mögött, az átmenetek, informális hálók, kulturális és politikai örökségek képviselői mentén.

Ez a megosztás a város kulturális életrajzát és a kollektív emlékezet közösségformáló dimenzióit tekintve is arra a dualitásra épül, melyet a városkutatások tradíciói, a klasszikusok (Tönnies, Weber, Mumford, Park stb.) munkái nyomán kétféle értelmű közösségként is le lehetne írni. Egyfelől ez a *város mint intézményszerűt közösség* alakját ölti: a *civitas* ebben a kontextusban egy területi alapú, térbeli funkcionális helyzet és regionális szerepkör nyomán definiálható intézményi egység. Ezen belül a *societas* mint a vérségi kapcsolatok, legitim hagyományok, értékközösségi tartalmak, kulturális legitimációk formája kap jelentőséget. Másfelől azonban az együttélő közösség szellemi-szimbolikus szférája a *communitas* és a lakóhelyi *universitas* alakját ölti. A két szféra abban az angolkerben találkozik, ahol a műrom és a sporthorgászat, a vonatfuttyú és a romantikus pódiumzene randevúzik, ahol az intézményszerűt rítusok kapcsolódhatnak a térbeli jelentéstartalmakkal. A város modernizációs gyorsvasútra kapcsolása nemcsak az élményközösség-jelleget, az „élhető város”-funkciót mellőző pragmatikus érdekkör megjelenített programja, de a modernitásellenes ókonzervatív politikai mentalitás követőinek egyik perspektívája is. (Utóbbi érdekkör az önerőből esélytelen múltfenntartás – például műemléki állagóvás, értékesítés, idegenforgalmi fejlesztés – hatékony külső támogat(tat)ását reméli attól, hogy ha Tata is „bekapcsolódik Európába”, akkor majd dől a támogatás a fenntartható fejlődésre, érdeke lesz a „megyének” és az országnak is ez idegenforgalmi gyöngyszem támogatása. Ez a kör illetve szemléleti alap igen szűkös a városban, de annál hangosabbnak mutatkozik, mihelyt a térségi szerepkörök elosztása folyik.) Az intézményszerűt pragmatikus közösség mellett létezik persze egy élmény-, érték- és tradícióközösség is, mely éppen a visszahatás elve nyomán vállalja a „puha társadalmi tények”, kulturális folyamatok megjelenítését, de szintűgy nem mellőzheti a másik csoport néhány értékszempontjának legalább részbeni átvételét.

A városi angolker művés lepusztultsága nem csupán artisztikus reprezentációja a helyi hagyománynak, amely a maga értékonzervatív módján, rendkívül felemásan érvényesül (például antik szobormásolatok tára a régi zsinagógában; motorcsónak-kikötő az Öreg-tó partján, az egykori malomsor utolsó megmaradt vízimalma szomszédságában; befulladt haltenyészet a Zsigmond kori várakban; olimpiai edzőtábor az angolker sarkában; diszkórendezvények a Pálma monarchikus-romantikus épületében stb.). Az angolkeri atmoszférában és a város történetileg legrégebbi negyedében egyszerre van jelen a „hegyek alján” fekvő műemlékváros, a párálló hőforrások és a kastélylakókat kiszolgáló cselédnépek házainak közegében a megszikkadt, lassú tempójú település hanyagul arisztokratikus pusztulása, meg az a civilizációhagyomány is, melyre akár a pragmatikus városatyai programok hivatkozhatnak: nevezetesen, épp a tatái körzet igazgatási ésszerűséggel kidolgozott racionalizálási tervének, a Magyar-iskola helyi reformkoncepciójának történelmi öröksége is. Ennek a tervezetnek az 1920–30-as évtizedek fizikai környezeti és területiális tagoltsági hangsúlyai egy olyan, térképek fölötti, térbirtokbavételi koncepcióra épültek, amely a hagyományok beépítésére úgy tett kísérletet, hogy igazgatási ésszerűsítés modellezésének perfekcionizmusával múltá fölül a helyi, városi imaginárius univerzumot. Vagyis éppen a várostervezési és körzeti irányítási eljárások „tették” ez esetben organizálandó várossá az írható-reprezentálható várost. A helyi

hatalmi igazgatási köröknek erre a lokális hagyományra mint *preferált értékre* való hivatkozása egyúttal a városi (politikai és gazdasági) színpad mai szereplőinek is diszkrétül-háttérül szolgál. A nyilvános politikai (avagy rejtett érdekreprezentációs) szcénában a pragmatikus tábor „történeti nosztalgiájaként” érvényesül, historikus értéként válik hivatkozhatóvá ez a fajta értéktérkép, amely a városka több elemét egykor több önálló funkciójú települési térből csoportosította egybe. A modernizációs csatazajtól távol maradó, s főként a város képzelt mesevilágában kontinuitást átélő szereplők viszont a terek értékeit inherens hagyomány fenntartása (fenntarthatósága) formájában forgalmazzák, s emögé vetítik háttérként a városi modernizációs praxis informális vízióját. A szcena szereplői persze kiegészülnek a kellemes kertvárosias miliőben lakó környékbeli, de elsősorban is tatabányai politikai-gazdasági pozíciójukat tatai lakással-házzal jutalmazó érdekkörökkel éppúgy, mint a pragmatikus modernizációs trendet elutasító-elvitatott helyi turisztikai vállalkozók érdekkörökkel. A városi emlékezet és a narratív közösség éltetői olyan, maguk számára megalkotott térben szervezik tevékenységüket, melyben a megyei múzeumok igazgatósága éppúgy érdekelt, mint a kastélybarátok köre, az utolsó megmaradt 18. századi malom üzemeltetője ugyanúgy, mint a református lelképásztor, a kórházigazgató épp annyira, mint a borlovag panziótulajdonos.

A maguk közt fölosztott mentális térben a régi („tösgyökeres”) tataiak számára a közösségi tér (amely a mumfordi „tartály-gyűjtődény” funkciójú város fogalmához kapcsolódik), egyúttal életmiliő és reprezentáció is. Számukra a városi épület- és térarányok mint a lakosok mozgásának architektúrája, szabályozó szerepe, stílusa fontos: részint egyéni-társas „birtok”, ugyanakkor materializálódott formája annak az univerzális programnak, amely holisztikus módon átélhető, de a birtoklás lokális alakjában az egyéni és a társas létet *szervezett rendszerként definiálja*. Ezt a szférát a pragmatikus felfogás (például a városatyáké) nem a spirituális tartalmak térbeli kiterjedéseként értelmezi-értékeli, hanem a város mint *statikus territorialitás* érzékelhető csupán számukra. A kétféle stílus közötti eltérő ritmusdominancia szinte zeneileg is értelmezhető: a városuraló intézményi tempóérzék egyfajta *presto allegro* felfogást tükröz, a lakosi-birtokosi interpretációkban a város(rész) inkább egy *andante largo* stilitásként élhető át.

A város mint ritmus a tataiak észlelési mezőjének legelemibb szintjein is megjelenik: a tóval, természettel, környezettel kialakult összhang abból az összhangzásból ered, amelynek a városi tér építészeti elemei, az életutak és létmódok ciklusai, a zárt és jelképesen mégis védtelen hullámmzás ad *szabályosságot* – avagy, másként szólva: *rendet*. Az a narratíva, amely Tata városi terének elbeszélhetőségét, a modernitást sürgető káoszérzettel szembeni kontemplatív nyugalmat sugározza, valamiképpen a város mint épületek és emberek harmonikus összhangja mutatkozik, s az épített, megőrzött, elbeszél helyek összehangolódottságából ered. Sokak számára a „város mint labirintus”, a „város mint burok” architektonikus felfogás azokat a periódusszabályozó és elkülönítéseket eszközölő képzeteket jellemzi, amelyek a város határoltóságát mint a *védeltség terét* tükrözik. Ez a városi labirintus türelemmel megfejtendő, de folyamatainak, áramlásainak szabályozására koncentráló energiákkal csupán *eszköz*-jellege lehet hangsúlyos. Az eszköz ebben az értelemben ama szűk tárgyi együttes, amely falakkal határolt térben egy városi funkciójú fizikai teret tételez, vagyis az építészeti nyelven íródott elbeszélést, amely primer fogalmakra bontja a teljes kontextust: az építészeti egységként felfogott város a fal és üreg, kő és levegő dualitására épül, s ez a típusú tértagolás olyan funkciótlán racionalitásokat is tartalmaz, amelyeket képtelen kezelni. Nem építészeti, nem architektonikus, ám mégis városi a *megélt lokalitás*, ha egy tanya magányosságához vagy egy domboldali várkastélyhoz viszonyítjuk, de ebben a statikus felfogásban nincs helye egy nyári vasárnap délutáni csöndes utca árnyékos fasorának, sem egy gyermekálmoknak téli hóesésben. Pedig a városlakó számára sokkal inkább ez adja a városélményt, s kevésbé a buszpályaudvar vagy a laktanya elhelyezkedése a lokális térben.

E város *működési ritmusának* jelei, szimbolikus és atmoszferikus megjelenésmódjai nem az idő szigorú rendjében lelik helyüket, nem az „óramű és a váz viszonyában” érthetők meg (Vidor 1994), nem a tér és az idő *áramlási ciklusai* szerint interpretálhatók csupán. A

bennszülött számára a *téri jelek* szemiotikai rétegei (akár olyasfajta dualitásokban mérve, mint a szokás/szokatlanlás, magányos/közös, nyilvános/familiáris, harmonikus/konfrontatív, konvencionális/modern stb.) nemcsak könnyedén átláthatók, hanem önfenntartó struktúrákba és kontextusokba illeszkednek. Az építészeti nyelvén elbeszél város például a közlekedés, a távolságok, az *életritmusok* dinamikájához illeszkedik, vagy fordítva: a létmódok ritmusa tagolódik a kertvárosi, a belvárosi, a tővárosi vagy erdővidéki létformákhoz, azaz a helyek nyelvén elbeszél térhasználatot hallhatjuk ki a városlakók interpretációiból. Ugyanakkor a másik, a *statikus territorialitás*ban megfogalmazódó, az ehhez rendelt magatartásokban kibomló narratíva éppen az idő dinamikájában mérhető *orientációs élmény* szempontjából marad csökevényes, és kerül szembe a város ritmusát az idővel mérő, a múltból hitelesítő felfogással. Ez utóbbi ugyanis képes a biometrikus szinttől a transzcendentálisig ívelő, értékrendi és szimbolikus, emocionális és emlékezeti összhangokig minden együtthangzásra reagálni: zöldövezetben élni és annak léleképítő hatására életvezető értékeket építeni teljességgel más állapot, mint a praktikus lét betonozott formái közé szorulni egy lakótelepi tömbben. A lakályosság, otthonosság és szépség arányai olyan *montázsba* illeszkednek a városlakók mentális szférájában, amelyben orientáló olvasatot, *harmonikus struktúrát* formálnak. A város az ő számukra egyfajta jelképes végtelen, ciklikus és kontrasztos rendezettség, de nem a dekoráció vagy a topológiai tagoltság értelmében, hanem a fázisok, állapotok belső ritmusának kivetítődéseként.

A pragmatikus „folyamatszabályozó logika” számára ez a tempó az áramlás retardáltsága szempontjából „maradi”, „megcsökött”, sőt a világ dinamikus rendjéhez illeszkedni óvakodó entitás. Pontosabban olyan, a nyers strukturalista felfogással nem harmonizáló *tempó*, amely a megóvás/megújulás dinamikájához alkalmazkodni képtelen, mondhatni „rendetlen”. A rendnek és harmóniának ez a kettős interpretációja rejtőzik az angol kert öreg fái és bokrai közt, rejtve és titkoszatossá téve az érdekek definiálható körét. A labirintusban bókászó, ráérős, múlt és jövő harmóniáját a jelenben reprezentáló lakosi mentalitás így mint durva érdeksértő, intoleráns magatartás fogalmazódik meg az érdekdzsungelt kezelni próbáló, a labirintust *fölről* áttekintő, de idegenül szemlélő döntéshozói szinteken. Az érdekek őserdejének ez a szabályozható vadsága mint *korszakos kihívás* van jelen a lokális és szomszédsági szférát saját célrendszerében *idegen kultúráként* értelmező, annak életképtelenségét és fejlődési trendekkel ellentétes voltát reklamáló felfogásban. Rengeteg helyi interjúvélemény igazolta számomra, hogy mily találkozásképtelen ugyanabban a városi térben is a vélekedések-törekvések külső-kivülről érdekszféráját képviselő, illetve a bennsőségesen, intim módon városmentő értékfelfogás. Ezek olykor (például az önkormányzatiság, a helyi politika, az érdekközvetítés vagy a reprezentációk szintjén) „közös” érdekszférának tűnnek, mondván, hogy helyiek, ám a helyi is tagolódik az idegen, a térségi vagy megyei érdekek, a pártos logikák és az őslakosi vagy közösségérdekű akaródzások mássága okán.

Ahogy a hagyományok által közvetített minták és a jelenben fogant kulturális változások azt lehetséges különbségek interpretálásaként nyilvánvalóvá is teszik, a várost lakni és elsajátítani, kezelni vagy átélni, kirakatként manipulálni vagy a városi együttlét formáiban megnyilvánítani egészen eltérő *identitástartalom*. A város múltját és értékeit priméren, a turisztikai-gazdasági hasznóvétel logikájával méricskélő szemléletmód olyan interpretációkat segít életre, amelyek a mindennapi kulturális és életviteli gyakorlatban nemcsak idegenek, de azzal ellentétesek is. A „saját kultúrában” biztos elterpeszkedő mentalitások nagymértékben eltérnek a „hiperrendszerekben” gondolkodóktól – s ez már nem egyszerűen az (egykor helyi hatalom/helyi társadalom konfliktusban érlelődött) érdekkülönbségek szövegszerűen és viselkedésmintákban is megjelenő módja. Hanem olyan, a város komplexitásának, ontológiai státusának feltételezésére épülő *értelmező gesztus*, amely a lét áramlásában, hullámlásában meglévő *idő* és *téri* folyamatokat a zeneietlenség, a *nemharmonikus létezés* sodrásába taszítaná. Mégpedig tisztázatlan „fejlődési célok”, kvantifikálható, de nem követhető normák, praktikus, de cél és érték nélkül való finalitások érdekére hivatkozva: „alkalmazkodnia” kell a városnak „a fejlődési igényekhez”, „föl kell zárkóznia” az europeizációs folyamathoz, „ki kell lépnie” a nosztalgikus emlékezés kódéból, s új identitást kell választania, amely egyidejűleg kiformalja a

jövőnemzedékek lakosi tudatát is – hangzik a pragmatikus narratíva. S vele szemben a városról alkotott szövegek, vagy a létformákban és értékredekben gyökerező megélési technikák épp oly esélytelenek, mint az a jelentéstulajdonítás, amely a város komplexitását nem képes, vagy nem hajlandó a pragmatikus „túlélési technikák” normáihoz igazítani.

A tatai történeti emlékezet és az új lokális identitástartalmak révén mindemellett létrejön olykor a két érdekstruktúra keveredése is. A tatai őslakosság természetesen éppúgy vágyik kommunális ellátási kényelemre, ahogy a betontornyok lakói a régies formákra és nyitott kertre, nyugodt életre és kiegyensúlyozott értéktudatra. Van ezért egy szimbolikus tartalmú eseménytípus, nevezetesen az évfordulós ünnepek többféle típusa, amelyek az egykori „nagyság”, a rangos múlt értékeinek renoválásával, tartalmaik újrafelfedezésével válnak alkalmassá arra, hogy kreált történelem, fiktív identitástartalom segítségével egyfajta „pozitív szemantikájú önkép” építésébe fogjanak általuk. A múlt szelektív újrakonstruálásával például fölvirágoztatták „A víz napját”, az Öreg-tó ünnepét, amelyre sajátos, a Walt Disney-világot idéző állatfigurákat építettek, ezek csónakokra helyezve a tavon úszkálnak a környező közösségek szimbólumaival és Tata jelképeivel. Igyekeznek olyan közösségformáló konstrukciók intézményesítésére, amelyek morális, esztétikai, történeti értékük alapján új közéleti kommunikációs eszköztár részeivé lesznek. Az események, érdekcsoportok egész arzenálja olykor semmi mást nem reprezentál, mint a lehetséges kooperáció, a szükséges kompromisszumok ritualizálási folyamatát. Mintha a „nappali és éjszakai kultúra” (Boglár fogalmai szerinti) különbségei jelennének meg, mintha a hétköznapi értéktartalmai a kifelé reprezentált kulturális magatartást és formális igazodási folyamatot tükröznék, s estére-éjszákára a saját világok émius újraátélése már nemhogy ezek nélkül, de kifejezetten ezek ellen történne meg. Gyakorta ez csupán talmi színjáték, felszínes népszínmű, amilyeneket az Esterházyak nyári lakának szomszédságában, az Angolparkban rendezett színielőadásokon vezettek elő a helyi aktorok. Ezzel szemben a mai társadalmi szereplők, a városi érdekcsoportok drámái bonyolultabb sokmenetes játszmaiból épülnek föl. A város büszkeségének és történeti értékeinek számító iparos műhelyek, 17–18. századi hagyományú manufaktúrák mostani kitelepítése az új „ipari zónába”, talán megfelel egy modernizációs harc jelenet koreográfiájának, de ellentétes a város szimbolikus tőkéjét védő érdekcsoport értékörző törekvéseivel; az Esterházy-kastély mint tatabányai kórházi mentálhigiénés osztály telephelye eddig sem volt az ideális felhasználás mintapéldája, de a rendszerváltó politikai és finansziális tökefolyamatok révén politikuskézbe kerülve és betegeitől kiürítve még haszontalanabb sorsra vár; az ornitológiai világörökség részeként kezelt Öreg-tó haltenyészetként sem az igazi, nyaraló- és strandhelyszíneként még értékén mérhető, de Tatabánya szennyvizének levezetőjeként már kevésbé előnyös. És a példák sorolhatók még, papírfogytaig. E játszma és viadalok szcénája mindenesetre arra vall, hogy az elbeszélte történelem múzeumi tárlói, az emlékezeti helyek szimbolikus univerzuma, valamint a város létmódjának egész ritmusképlete ott áll ellent a tempót fokozni kívánó modernitásoknak, ahol azok csak megnyilatkoznak. Az értéktérképek átrajzolása, a szcénák újabb és újabb dramaturgiai szabályrendszerének kiépítése, s a körülmények szorításában zajló mentális párbaj is azt a lehetőséget kínálja, hogy a város hangjait, e hangok egész hangzásvilágát és dinamikáját másképpen és más céllal hallgassuk-halljuk meg.

Legalább addig, amíg még egyáltalán hangzik valami, s nemcsak a modernizálások zaja lepi el az angol kert lombjait vagy a tavak szelid hömpölygését...

Felhasznált irodalom

- ABOU, SELIM 1981. Az akkulturáció etnopszichoanalízise. In: Béládi László (szerk.): *Fejlődés-tanulmányok 7., Urbanizáció, marginális rétegek és informális szektor*. Budapest: ELTE ÁJK-MTA Szociológiai Intézet, 1985, 341–348.
- AGNEW, JOHN A.–MERCER, JOHN–SOPHER, DAVID E. 1984. *The City in Cultural Contexte*. Boston: Allen & Unwin, 4–21, 277–287.
- ANGYAL VIKTÓRIA 1975. Városshociológia. In: *A szociológia ágazatai*. Budapest: Kossuth, 54–77.
- APPADURAI, ARJUN *A lokalitás termelése*.
Elektronikus forrás: <http://maya.btk.pte.hu/letoltes/Arjun-Appadurai/A-lokalitas-termelése.rtf>
- ARENDT, HANNAH 1995. *Múlt és jövő között*. Budapest: Osiris.
- BÁNLAHY PÁL 1990. Szubjektív tudósítás Észak-Dunántúlról. In: Szoboszlai György (szerk.): *Parlament választások 1990*. MTA Politikai Tudományok Intézete, 1990, 253–264., valamint táblázatai.
- BÁNLAHY PÁL 1992. Önkormányzat lesz ez? Félelem, reménykedés, tartózkodás. Helyhatósági választás Esztergomban. In: Bóhm Antal–Szoboszlai György (szerk.): *Önkormányzati választások 1990*. MTA Politikai Tudományok Intézete, 139–157, 317–320, 457–464.
- BAROU, JACQUES 1992. Les HSM, un logement pour les pauvres? In: *La place du pauvre*. Paris: L'Harmattan, 7–29.
- BATTEGAY, ALAIN–BOUBEKER, AHMED 1997. Les voies associatives. Dynamique des liens associatifs et construction de territoires. In: Jean Métral coord. *Les aléas du lien social*. Paris: Ministère de la Culture et de la Communication, 123–145.
- BATTEGAY, ALAIN–BAROU, JACQUES–A. GERGELY ANDRÁS 2004. *La ville, ses cultures, ses frontières. Démarches anthropologiques dans des villes d'Europe*. Paris: L'Harmattan.
- BENCsik JÁNOS 2000. Megmenekültünk! (?) A gazdasági szerkezetváltás tíz éve Tatabányán, 1990–2000. Tatabánya Megyei Jogú Város kiadványa, december 4., Szent Borbála napján. 33. oldal.
- BENCsik JÁNOS 2001. Megmenekültünk. *Ilthon* – Tatabánya Megyei Jogú Város lapja, XII. évf., 1. szám, január 5.
- BENCsik JÁNOS 2001. „Rozsdatemetőből” dinamikus fejlődő város. *Ilthon* – Tatabánya Megyei Jogú Város lapja, XII. évf., 2. szám, január 19.
- BENCsik JÁNOS 2001. A gazdasági szerkezetváltás tíz éve Tatabányán. *Ilthon* – Tatabánya Megyei Jogú Város lapja, XII. évf., 3. szám, február 2.
- BENEVOLO, LEONARDO 1994. *A város Európa történetében*. Budapest: Atlantisz.
- BERTHELOT, JEAN-MICHEL 1996. Sciences sociales, temps et espaces. In: Ostrowetsky, Sylvia (szerk.): *Sociologie en ville*. Paris: L'Harmattan, 65–70.
- BIAREZ, SYLVIE 1977. Les incertitudes d'un pouvoir local: l'amorce critique d'une démarche marxiste structuraliste. In: Lucien Sfez (szerk.): *L'objet local*. Union Générale d'Édition, Paris: Inédit, 110–119.
- BOGLÁR LAJOS 1996. *Mitosz és kultúra. Két eset*. Budapest: Szimbiozis.
- BURGESS, ERNEST W. 1929. Urban areas in Chicago (városrészek). In: Smith, T. V.–White, L. D.: *Chicago*. The University of Chicago Press, 114–123.
- BURGESS, ERNEST W. 1968. A városfejlődés: hipotézisek egy kutatási javaslatához. In: *Városshociológia*, 147–160.
- CASTELS, MANUEL 1972. *La question urbaine*. Paris: Maspéro.
- CHOMBART DE LAUWE, PAUL-HENRY 1971. Hipotézisek és aspirációk. In: Ferge Zsuzsa (szerk.): *Francia szociológia*. Budapest: KJK, 323–340.
- CLAVEL, MAITÉ 1996. Sociologie et ethnologie urbaine. In: Ostrowetsky, Sylvia (szerk.): *Sociologie en ville*. Paris: L'Harmattan, 85–90.
- COPANS, JEAN 1996. De l'invention urbaine en Afrique noire. In: Ostrowetsky, Sylvia (szerk.): *Sociologie en ville*. Paris: L'Harmattan, 111–114.
- DELAPORTE, YVES 1993. D'un terrain l'autre. Réflexions sur l'observation participative. In: Pétonnet, Colette-Delaporte, Yves (szerk.): *Ferveurs contemporaines*. Paris: L'Harmattan, 321–340.
- DUNCAN, OTIS DUDLEY–DUNCAN, BEVERLY 1955. Lakóhelyi szegregáció és foglalkozási rétegződés. In: *Városshociológia*, 182–202.
- EAMES, EDWIN–GOODE, JUDITH GRANICH 1977. A városok kulturális szerepe. In: Lammel Annamária–Niedermüller Péter (szerk.): *Folklor – Kultúra – Életmód (Városantropológiai perspektívák)*. Művelődéskutató Intézet, Budapest, 1986:15–30.
- FAVA, SYLVIA F. 1956. Suburbanism as a Way of Life. *American Sociological Review*, február, 34–37.
- FEJŐS ZOLTÁN–NIEDERMÜLLER PÉTER 1983. Témák és irányzatok a városok antropológiai kutatásában. *Valóság*, 2, 48–59.

- FERENCZ ZOLTÁN-KISS JÓZSEF 1996. A „köz” véleménye tíz városban. In: Horváth M. Tamás-Kiss József (szerk.): *Aréna és otthon*. Politikai Tanulmányok Intézete, Budapest, 477–486.
- FOX, RICHARD 1977. *Urban Anthropology: Cities in Their Cultural Settings*. Englewood Cliffs, New York.
- GANS, HERBERT J. 1962. A városi és a kertvárosi életmód. A meghatározások újraértékelése. In: *Városszociológia*, 64–87.
- GANS, HERBERT J. 1962. *The Urban Villagers*. New York: The Free Press.
- GOUY-GIBERT, CÉCILE-RAUTENBERG, MICHEL-RAMON, PATRICIA 1997. Mémoire collective et patrimoine dans les périphéries urbaines, entre construction mythique et territoire. In: Jean Métal coord. *Les aléas du lien social*. Paris: Ministère de la Culture et de la Communication, 31–50.
- GUTKIND, PETER C. W. 1974. Városantropológia. In: Béliádi László (szerk.): *Fejlődés-tanulmányok 7., Urbanizáció, marginális rétegek és informális szektor*. Budapest: ELTE ÁJK-MTA Szociológiai Intézet, 1985: 234–305.
- GUTWIRTH, JACQUES (szerk.): 1970. Etudes d'anthropologie urbaine. *L'Homme*, 22/4, 1–111.
- GYÁNI GÁBOR 1978. A várostörténetírás új irányzata. *Történelmi Szemle*, 3–4, 574–597.
- GYÁNI GÁBOR 1994. A modern város történetének antropológiai szemlélete. In: *Történelmi Tanulmányok III.* Debrecen: KLTE Történelmi Intézet, 157–165.
- GYÁNI GÁBOR 2000. Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése. Budapest: Napvilág.
- HALBWACHS, MAURICE 1971. Az emlékezet társadalmi keretei. In: Ferge Zsuzsa (szerk.): *Francia szociológia (válogatás)*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- HANNERZ, ULF 1980. *Exploring the City. Inquiries Toward an Urban Anthropology*. New York: Free Press.
- HARNEY, ROBERT R. 1985. Ethnicity and Neighbourhoods. In: Stelter, Gilbert A. (szerk.): *Cities and Urbanisation. Canadian Historical Perspectives*. Toronto: Copp Clark Pitman, A Longman Company, 225–245.
- HARRIS, BRITTON 1972. A városfejlesztés mennyiségi modelljei. In: Vidor Ferenc (szerk.): *Urbanisztika*. Budapest: Gondolat, 1979, 278–307.
- HEGEDŰS CSABA 2001. Monológ a rossz közérzetről. *Itthon – Tatabánya Megyei Jogú Város lapja*, XII/3. 5.
- HORVÁTH M. TAMÁS 1996. A köz meghasadása Tatabánya példáján. In: Horváth M. Tamás-Kiss József (szerk.): *Aréna és otthon*. Budapest: Politikai Tanulmányok Intézete, 203–237.
- HOYT, HOMER 1964. A városi struktúra klasszikus modelljeinek újabb torzulásai. In: *Városszociológia*, 161–181.
- HUNTER, FLOYD A. 1953. *Community Power Structure*. Chapel Hill, N. C.
- JUHÁSZ ERIKA 1995. Pártok, jelöltek, választási verseny Komárom-Esztergom megyében. In: Böhm Antal-Szoboszlai György (szerk.): *Önkormányzati választások 1994*. MTA Politikai Tudományok Intézete, 443–453, 804–808.
- JUHÁSZ ERIKA 2000. Parlamenti választások Komárom-Esztergom megyében. In: Gazsó Ferenc-Stumpf István-Szoboszlai György (szerk.): *Parlamenti választások 1998*. MTA Politikai Tudományok Intézete, Budapest, 315–324. és választási listák a mellékletben.
- KONRÁD GYÖRGY-SZELÉNYI IVÁN 1971. A késleltetett városfejlődés társadalmi konfliktusai. *Valóság*, 12, 19–35.
- LA PRADELLE, MICHÈLE 1996. Comment décrire un marché? Sociologie et ethnologie urbaine. In: Ostrowsky, Sylvia (szerk.): *Sociologie en ville*. Paris: L'Harmattan, 91–104.
- LEDRU, ROBERT 1960. *Sociologie urbaine*. Paris: PUF.
- LEDRU, ROBERT 1968. *L'espace social de la ville*. Paris: Athropos.
- LEEDS, ANTHONY 1968. The Anthropology of Cities: Some Methodological Issues. In: Eddy, Elisabeth M. (szerk.): *Urban Anthropology. Research Perspectives and Strategies*. Athens.
- LÉVY, ALBERT 1996. Pour une socio-sémiotique de l'espace. In: Ostrowsky, Sylvia (szerk.): *Sociologie en ville*. Paris: L'Harmattan, 161–177.
- LEWIS, OSCAR 1988. A szegénység kultúrája. *Kultúra és Közösség*, 4, 94–105.
- LINDNER, ROLF 1993. The Concept of „Ethos” in Regional and Urban Anthropology. In: Uherek, Zdenek (szerk.): *Urban Anthropology and the Supranational and Regional Networks of the Town*. Prague Occasional Papers in Ethnology, 2, 40–46.
- LYNCH, KEVIN 1960. A város szemléletének struktúrája. In: Vidor Ferenc (szerk.): *Urbanisztika*. Budapest: Gondolat, 1979, 537–558.
- LYND, ROBERT STAUGHTON-LYND, HELEN MERELL 1965. Middletown Revisited. In: *Middletown in Transition*. New York-London: Harvest Book, 3–73.
- MAGYARY ZOLTÁN-KISS ISTVÁN 1939. *A közigazgatás és az emberek. Ténymegállapító tanulmány a tatabányai közigazgatásáról*. Budapest.

- MCKENZIE, RODERICK D. 1926. The Scope of Human Ecology. In: Burgess, E.W. *The Urban Community Chicago*. The University of Chicago Press, 168–182.
- MERLIN, PIERRE 1998. La banlieue remet en cause la société globale. In: *Les banlieues des villes françaises*. Paris: La Documentation Française, 167–190.
- MUMFORD, LEWIS 1985. „Szuburbia” és ami azon túl van. In: *A város a történelemben*. Budapest: Gondolat, 447–485.
- NIEDERMÜLLER PÉTER 1984. Városi antropológia: történeti megközelítések. In: Hofer Tamás (szerk.): *Történeti antropológia*. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport, 97–105.
- NIEDERMÜLLER PÉTER 1994. A város: kultúra, mítosz, imagináció. *Mozgó Világ*, 5, 5–17.
- NIEDERMÜLLER PÉTER 1995. Város és városi kultúra – antropológiai megközelítés. In: Kapitány Ágnes–Kapitány Gábor (szerk.): *Jelbeszéd az életünk*. Budapest: Osiris–Századvég, 555–565.
- NIEDERMÜLLER PÉTER 1999. Etnicitás és politika a késő modern nagyvárosokban. *Replika*, 38, 105–120.
- OLSEN, DONALD J. 1992. A nagyváros mint műalkotás. In: Gyáni Gábor (szerk.): *„Változás és folytonosság”. Történelmi füzetek* 3., Debrecen: KLTÉ, 61–80.
- OSTROWETSKY, SYLVIA 1996. Les ethnologues en ville. Introduction. In: Ostrowetsky, Sylvia (szerk.): *Sociologie en ville*. Paris: L'Harmattan, 73–78.
- PARK, ROBERT EZRA 1915. The City: Suggestions for the Investigation of Human Behavior in Urban Environment. *The American Journal of Sociology*, március, 577–612.
- PARK, ROBERT EZRA 1952. *Human Communities: the City and Human Ecology*. Glencoe: Free Press, 83–99.
- PARK, ROBERT EZRA–BURGESS, ERNEST W.–MCKENZIE, RODERICK D. 1925. *The City*. The University of Chicago Press.
- PINÇON, MICHEL–PINÇON-CHARLOT, MONIQUE 1996. L'espace urbain comme expression symbolique de l'espace social. In: Ostrowetsky, Sylvia (szerk.): *Sociologie en ville*. Paris: L'Harmattan, 155–160.
- RADOS JENŐ 1964. *Tata*. Műszaki Könyvkiadó, Budapest.
- REDFIELD, ROBERT 1947. The Folk Society. *The American Journal of Sociology*, január, 293–308.
- REICHERT, HENRI-REMOND, JEAN-DANIEL 1980. La solidarité. In: *Analyse sociale de la ville*. Paris: Masson, 213–223.
- RIESMAN, LEONARD 1966. Urbanizáció: a városfejlődés tipológiája. In: *Városszociológia*, 122–143.
- RICOEUR, PAUL 1999. Emlékezet – felejtés – történelem. Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Budapest: Kijárat, 51–67.
- SIMMEL, GEORG 1903. A nagyváros és a szellemi élet. In: Szelényi Iván (szerk.): *Városszociológia*, 251–266.
- SINGER, MILTON 1991. Yankee City in renaissance. In: *Semiotics of Cities, Selves, and Cultures*. Berlin: Mouton de Gruyter. Approaches to Semiotics 102, 42–64.
- SJOBERG, GIDEON 1955. A preindusztriális város. In: Szelényi Iván (szerk.): *Városszociológia*, KJK, 1973, 108–121.
- SOUTHALL, AIDAN (szerk.) 1973. *Urban Anthropology*. New York–London, Oxford University Press.
- SZELÉNYI IVÁN (szerk.) 1973. *Városszociológia*. Budapest: KJK. (Bevezetés, 7–38.)
- SZELÉNYI IVÁN 1990. Városaink társadalmi-ökológiai szerkezete és a várostervezés szerepe az ökológiai változásban. In: *Városi társadalmi egyensúlytenségek*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 98–122.
- SZELÉNYI IVÁN–MURRAY, PEARSE 1984. A város a szocializmusba való átmenet időszakában. In: *Új osztály, állam, politika*. Budapest: Európa 1990, 351–371.
- SZIRMAI ET AL. 2002. *Verseny és együttléti működés? Város és környék kapcsolatai*. Budapest–Székesfehérvár: MTA Szociológiai Kutatóintézet–MTA RKK NYUTI.
- THRASHER, FREDERIC MILTON 1927. *The Gang*. Chicago, The University of Chicago Press.
- VÉLEZ-IBÁÑEZ, CARLOS G. 1983. A mítosz használata a marginalitásban. In: Lammel Annamária–Niedermüller Péter (szerk.): *Folklor – Kultúra – Életmód (Várostantropológiai perspektívák)*. Budapest: Művelődéskutató Intézet, 1986, 61–70.
- VIDOR FERENC 1994. *Az építészeten innen és túl*. Budapest: Gyorsjelentés.
- WARNER, W. LLOYD–LOW, J. O.–LUNT, PAUL S.–SROLE, LEO 1963. The Ethnic Generations Climb the Occupational and Class Ladders. In: *Yankee City*. New Haven: Yale University, 380–425.
- WILLIAMS, PATRICK 1996. Láthatatlan színek, avagy cigányok Párizs elővárosaiban. *Magyar Lettre Internationale*, 21, 68–72.
- WIRTH, LOUIS 1928. *The Ghetto*. Chicago: The University of Chicago Press.
- WIRTH, LOUIS 1938. Az urbanizmus mint életmód. In: Szelényi Iván (szerk.): *Városszociológia*, 41–64.

Tanulmányom elkészítéséhez az OTKA kutatási támogatása (T 35241) biztosított lehetőséget.

Szimpátiaidentitás

Az Internationale magyarországi szurkolói klubjának kulturális antropológiai vizsgálata¹

Problematika

A kulturális antropológia főbb módszertani és szemléletbeli meghatározói a tudomány klasszikus időszakában (20. század első fele), nagyrészt klasszikus terepeken (természeti népek, horda- és törzsi társadalmak) formálódtak ki. A 20. század második felében azonban világszerte felgyorsult az urbanizáció/modernizáció folyamata, a fogyasztói kultúra előretörése párhuzamosan halad a globalizáció és a multikulturalizmus térnyerésével. Bár csak nagy általánosságban igaz, de egyre több lehetősége van az egyénnek megválasztania kultúráját és identitását, mely egyre kevésbé meghatározott a születéssel, a családi-rokoni közeg által. A megváltozott társadalmi közeghez (terephez) a tudománynak is alkalmazkodnia kell. A komplex társadalmak, azon belül is a késő modern nagyváros alapvető módszertani és tematikai kihívást jelent a kulturális antropológusok számára: kiket, mit, milyen módszerrel és milyen terepmunka-technikával kutassunk? Niedermüller Péter, Ulrich Beck gondolatait továbbszöve, a modernitásfogalom újraértelmezésének szükségességét vallja, megállapítva, hogy a modern korban kiérlelt és alkalmazott tudományos módszerek és terminus technicusok nem biztos, hogy a késő modern korban is alkalmasak az érzékelt valóság pontos értelmezéséhez.²

Felmerül a kérdés, mik azok a módszertani elvek, melyeket változatlan formában megtartunk a késő modern nagyvárosi kultúra kutatásában, illetve melyeken kell módosítanunk. A Boglár Lajos alapította, az ELTE-n folyó kulturális antropológiai képzésben részt vevők számára közsímet a kulturális antropológia tudományának öt ismérve.³ Nyilvánvaló, hogy a szemléletbeli meghatározóknak (*holizmus, kulturális relativizmus és végső soron az összehasonlító szemlélet*) a megváltozott körülmények között továbbra is jellemezniük kell a kutatásokat. Problémásabb a *kultúrafogalom* használata és alkalmazása. Jellemző ugyanis, hogy e kategória alatt valamiféle homogén állapotot (norma, értékrend, mintakészlet) értünk, a diverzitás csak e homogén állapoton belül, a kultúrát alkotó személyek vagy kisebb csoportok közötti különbözőségben mérhető. Más szóval, egy adott kultúra feltételez egy adott és relatíve állandó közösséget, mely a kutatás terepét is jelenti egyben. Különösen nehéz egy fluktuációra hajlamos „közösség” és az ahhoz kapcsolódó „kultúra” tanulmányozása, ahogy az a nagyvárosi ifjúsági csoportkultúrák kutatására vállalkozót hallgatók bizonytalanságaiból is világosan lemérhető. A szabadidős tevékenység különféle válfajai köré szerveződő csoportok közül soknak tagjai olyan gyorsan cserélődnek, hogy a közösség kifejezés is bizonyos fokig értelmét veszti. E helyzetben meglatásom szerint két elvet követhetünk.

1. Az adott eset vizsgálatánál súlyoznunk kell, hogy azt az *identitás, a kultúra vagy a közösség* nézőpontjából érdemes leginkább megvizsgálni. Nyilvánvaló, hogy a három kategória szétválaszthatatlan egymástól. Mégis, kutatómódszertani szempontból érdemes a kutatás hangsúlyát meghatározni – a vizsgált terep jellegéből kiindulva. Más és más megközelítést igényel egy tánccház közönsége, egy baráti asztaltársaság vagy egy graffitis csoport.

¹ A tanulmány főcíme és témája különösen alkalmas Boglár Lajos előtti tisztelegésre. Tanítványaként, Sasadi úti lakásában gyakran néztük együtt a tévében a Brazil fociválogatottat, vagy a világhírű klubcsapatokban szereplő brazil focistákat. Idővel én is brazilszurkolóvá lényegültem át...

² Niedermüller 2004.

³ Lásd: Hollós 1995. és Prónai 1995.

2. A kultúrát, a közösséget és az identitást is *célszerű az egyénen keresztül láttatni*, értelmezni. Az egyén és közösség viszonya, az egyéni olvasatok így sokkal árnyaltabb képet adnak magáról a kultúráról is. Így az sem jelent különösebb problémát, ha az egyén egyszerre több csoport (kultúra) tagja, illetve ha e csoportok létszáma változó, esetleg túlságosan is nagy.
3. A *terepmunka és a résztvevő megfigyelés* e közegben oly módon nem alkalmazható, mint a klasszikus terepeken, ahol lényegében a folyamatos, napi 24 órás jelenlét biztosította a minél alaposabb megismerés lehetőségét. E késő modern csoportkultúrák vizsgálatánál is szükséges a személyes, lehetőleg fesztelen kapcsolat a kutató és az egyén(ek) között, ám együttélésre nem törekedhetünk. A résztvevő megfigyelés mellett hangsúlyos szerepet kell kapniuk az interjúknak (strukturált, mély, élettörténeti, kötetlen beszélgetés), illetve különféle egyedi, „aktív” technikák is szóba jöhetnek (például rajzok, fényképek, filmek készíttetése a társadalmi terep tagjaival). Fontos, hogy ne csak abban az időben és térben figyeljük meg az egyéneket, amikor és ahol maguk a rítusok zajlanak, hanem igyekezzünk képet kapni arról is, amikor a „kultúra nincsen akcióban” (például otthonuk, családi és munkahelyi kapcsolataik közegében).

A kutatás tárgyáról

Tanulmányomban az olasz Internazionale focicsapat magyarországi szurkolói klubjának kulturális antropológiai vizsgálatára teszek kísérletet. A témaválasztást a következők indokolják. A késő modern nagyváros ifjúsági csoportkultúrái közül igyekeztem olyan példát választani, amelynek kutatása több szempontból is problematikus. Jelen esetben ez a virtuális közösség behatárolásának és kutatásának problémája. A klub a www.internazionale.hu internetes oldal köré szerveződött. A tagok nagy része soha sem találkozott személyesen egymással. A csoport körülbelüli létszámát is nehéz meghatározni. Nem csupán a fluktuáció okoz nehézséget, hanem az is, hogy a tagok más-más minőségben vesznek részt a klub életében. Van olyan, aki regisztrált klubtag (virtuális megszámolható), de a regisztráció alkalmát leszámítva sohasem hallott magáról. Van olyan is, aki nem regisztrált tag, de a fórumba rendszeresen ír, részt vesz a közösség életében. A vizsgált klub szűkebb érdeklődési területemhez, a futball és az identitás kapcsolatának tematikájához kapcsolódik. Bár már több kiváló elemzés is született egy labdarúgócsapat és a szurkolói identitás kapcsolatáról, ám ezek mindegyike a drukkerség lokális és nemzeti meghatározottságából indul ki.⁴ A késő modern korban azonban e meghatározók nem feltétlen előzményei a szurkolói identitásnak. A *szimpátiaindentitás* kategóriájának értelmezésével igyekszem tehát jellemezni azokat az újfajta kötődéseket, melyek a látványfutball, a „médiafutball” világában akár formális közösségeket is életre kelthetnek. Témaválasztásomat indokolta az a tény is, hogy a szurkolói klub elnökét⁵ korábban is jól ismertem, a majd évtizedes, barátinak mondható kapcsolat alkalmat adott arra, hogy az egyén és a közösség viszonyát alaposan, az egyéni motivációk, értékek és cselekedetek szemszögéből ábrázolhassam. A magyarországi Internazionale szurkolói klubot tehát egy tagjának olvasatában ismertetem úgy, hogy az alkalmas legyen egyrészt a szimpátiaindentitás, másrészt az egyén közösségi léte fokozatainak értelmezésére.

Az ifjúsági csoportkultúrák és az egyén jelenlétének szakaszai

A fejezetben belül a szurkolói klub példáján keresztül igyekszem modellezni az egyén közösségi aktivitásának fázisait. Az ifjúsági csoportkultúrák tagjai – mint a nevük is elárulja – jellemzően generációs képződmények. Más szóval az egyén egy életkorban belép a csoportba, aktivizálja magát, míg „kiöregedve” felhagy a csoporttagsághoz szükséges rítusokban való részvétellel. Az egyén szempontjából e folyamat öt szakaszra bontható.

⁴ Lásd a felhasznált irodalomban szereplő munkákat.

⁵ A szurkolói klub elnökét „nickname”-je alapján Szponzornak nevezem a tanulmányban.

• „A-szakasz”. Előzmények. Szimpátia: identitás, kultúra és közösség nélkül

Szponzor életében a foci iránti érdeklődés kibontakozásával kezdődött e szakasz. Szimpátiáiról a következőkben vall:

„Középiskolás voltam, akkor kezdett kinyílni a nemzetközi dolog, emlékszem az 1960-as BEK-döntőt még a Népszabadság sem írta, na akkor kezdődött. Középiskolás koromban elkezdtem venni a Nemzeti Sportot, persze a foci érdekelt abból is. A nemzetközi dolgok fogtak meg igazán, ez a '90-es évek legelején volt, akkor az olasz klubok voltak a legjobbak. Egészen kicsi koromban az angol klubokat szerettem. Érdekes ez a szeretet és utálat kérdése, mert manapság az angolokat utálom a legjobban, ők a fő ellenség. Túl nagy a médiafelhajtás körülöttük, túlszárholják őket. Eredendően sosem vonzott ez, így az angol emberek oktatási rendszere sem. Eleve a mediterrán dolgok közelebb állnak hozzám. Egyedül az 1996-os EB elődöntőjében drukkoltam az angoloknak, a németek ellen. Annyira örültem Kuntz meg nem adott góljának, hogy úgy felugrottam, hogy lement a térdemről a bőr. Az angolmánc hozzáállása is idegesít, így az angolok ellen mint az állat szurkolok, majdnem annyira mint az argentinoknak. Konkrétan játékosokat nem utálok, például a Beckhammel semmi bajom sincsen. Sokan utálják, mert nagy a felhajtás körülötte, én ezért nem utálom, de az angol válogatottat, meg az angol fociközöveget igen. Az olasz válogatottat nem drukkolok. Az olasz klubok voltak akkor a legjobbak, a legjobb idegenlégiósokat ők vették meg. Középiskolás koromban írtam, hogy melyik csapatban milyen idegenlégiósok vannak, és az olaszokkal nem is annyira foglalkoztam. Európán kívüli csapatok ellen nagyon ritkán szurkolok az olaszoknak, de Európában is, ha a portugálok, csehek vagy az ukránok játszanak az olaszok ellen, sohasem drukkolok nekik. Van ebben egy kicsit a »mi kutyánk kölyke«, meg az ortodoxia is közel áll hozzám, így a kelet-európai csapatok szimpatikusak. Érdekes ez, hogy fociban az olasz kluboknak szurkolok, míg bicikliben a spanyoloknak, az olaszoknak nem. Az egyetlen biztos pont, hogy az argentinoknak szurkolok, így például az argentin röplabdacsapatnak is. Tehát, a csapatsportok területén, ahol a magyarok nem annyira jók, ez teljesen áttevődött az argentinokra. Úgy szurkolok nekik, mintha ők lennének a magyarok. Csapatban azért kezdtem az olaszoknak drukkolni, mert sokkal több információ jött le tőlük, ők voltak a legjobbak a világon. Nehéz úgy szurkolni valakinek, hogy nincsenek naprakész információid róla, minden elismerésem annak a kelet-berlininek, aki 30 évig úgy szurkolt a Hertának, hogy az adásokat államilag zavarták. Kell egy napi kapcsolat a szurkoló és a csapat között. Erre az Inter is egy jó példa. 1991-et írunk, az első kedvencem a Cagliari volt. Ma is az a másik kedvencem. A Fiorentinát is szeretem. Gombfocicsapatokat gyűjtöttem. Egy barátommal. Játsoztunk világbaajnokságot, abból lejátszottunk vagy ötöt, játszottunk Bundesligát, Serie A-t... Irgalmatlan sok csapatunk volt. A '80-as évek végétől már lehetett vásárolni. Juventus, Milan, Inter, Roma, Sampdoria, Fiorentina, Catania: hirtelen most ezek jutottak eszembe. Vettünk egy íróasztalt, aztán hibajavítóval festettük fel a vonalakat. Utána sikerült szereznem egy versenyzasztalt, és azon játszottunk. Saját szabállyal játszottunk, felváltva löttünk, és nem volt szektor, meg ilyesmi. Egy barátommal játszottunk leginkább, annyival jobbak voltunk, mint mások, hogy igazán csak egymással szerettünk. És akkor megvoltak a stabil csapatok, nekem például az algériai válogatott volt a menőm, a '82-es válogatott, Belloumi, Madjer, fantasztikus volt... Az volt a lényeg, hogy hogyan tapadt az alja, amelyik jobban tapadt, az volt a jó csapat. Neki a Jugó válogatott volt a kedvence meg a Juventus, narancssárga-zöldben. Úgyhogy muris volt. Na és innen jött, hogy a Fiorentinát is kedveltem, és akkor Battistuta odaszerződött. Már amikor megláttam, azonnal nagy kedvencem lett. Már argentin szurkoló voltam a 2001-es Copa Amerikán. Akkor láttam, hogy ki ez a szőke, hosszú hajú gyerek, akkor én is hosszú hajú voltam már. És marha jó volt az első meccsen, és attól a pillanattól ő volt az egyetlen játékos, aki az első pillanattól a kedvencem volt. A Fiorentinát is általa szerettem meg, de épp ez volt az érdekes, mert amikor onnan eligazolt, már nem drukkoltam a Fiorentinának, ez tipikusan egy játékosos csapat volt. Pedig ez nem jellemző rám. Tehát először a Cagliari-nak szurkoltam. Amikor az Inter kiverte az 1993/94-es szezonban az UEFA-kupa elődöntőjéből, akkor minden bajom volt az Interrel kapcsolatban. Az olasz csapatok közül hagyományai alapján három csapat emelkedett ki. A Milan meg a Juve. A Juve azért nem lett a kedvencem, mert az a másik gombfocizónak lett a kedvence, az hozzá kötődött. A Milán az nagyon divatcsapat volt a hollandok idején, így az Inter maradt... Én tipikusan Woody Allen típusú vagyok, és annak nem szurkolok, akinek mindenki szurkol. Általában sokkal több ismeretem volt a fociról, mint a többieknek, akikkel beszélgettem. Magától fejlődtek a dolgok. Akkor gondolkodtam, hogy milyen jó az olaszországi ULTRA mozgalom, hogy jó lenne, ha Magyarországon is lenne hasonló, hogy beszélgetni tudhassak azokról a dolgokról, ami érdekel engem, és amiről többet tudok, mint más átlagemberek. Ez az 1990-es évek második felében körvonalazódott, de még csirájában, és nem tettem érte még semmit. Akkor még nem tudtam arról, hogy lennének ilyen klubok Magyarországon. Akkor még Százhalombatta

meccsre jártunk le egy időben rendszeresen. A magyar foci egyébként hidegen hagy, rossz időben lettem szurkoló. Akkor mindig hárman vagy négyen barátok lementünk, és akkor gondolkodtunk, hogy kellene egy szurkolói klubot alapítanunk: Kelta Batta néven, ilyesmi. Aztán ez elmaradt, és mi is elmaradoztunk a meccsekről. Akkor még arra gondoltunk, hogy a kelta Figóval felvesszük a kapcsolatot és ilyesmi, a névválasztás a száz (kelta) halomról esett erre a névre. Főleg mikor láttuk, hogy a BKV Előrések zászlóval jöttek! Nehogy már ne legyen nekünk! – gondoltuk. Valamit terveztünk, címer terveztünk volt, felirat tervezet. Már terveztük, hogy elmegyünk a méteráru boltba is. Abból nem lett így semmi. ... Pláne, hogy megszűnt a támogatás, és pár osztállyal lejjebb sorolták, megszűnt a csapat. Utólag már nem tűnik annyira komolynak, de akkor annak gondoltuk. Apukám szerette a focit, de mindig is Vasas-szurkoló volt, én meg mindig is utáltam a Vasast. A válás ellenére sohasem volt rossz kapcsolatunk apukámmal. Már előtte sem bírtam a Vasast, ilyen Váczi Zolik mentek oda. Apám a Mészöly-féle Vasason nőtt fel, rádión hallgatta a meccseket. Az első fociélményem a '82-es világbajnokság, 8 éves voltam akkor, akkortól emlékszem stabilan a focira. Igazából a kiforrás a '86-os VB. Akkor már minden meccset nézni akartam. 12 évesen. Gondoltam, hogy kellene keresni egy csoportot, akivel beszélni is lehet erről. Mert az idegesítő, hogy én már azzal foglalkozom, hogy ki hova igazol, játékosnak melyik volt a nevelőklubja, meg hány gólt lőtt az olasz kupameccseken, meg hasonló és akikkel beszélgettem, azokkal nem lehetett erről. Először azt kezdtem el gyűjteni. Hogy az olasz csapatok idegenlégiói közül melyik hány éve van ott, honnan hová igazolt, megöríztem az újsághíreket, volt egy füzetem a középiskolából, ahova leírtam a fontos dolgokat (például a lányok neveit is) de többségében a focival van tele: felállás, nevek, eredmények, jobbháttér stb. Egy időben még írtam – 1992 körül a sportnapilap még nem közölt teljes tabellákat, csak az elsőket, én meg írtam az eredményeket, tabellákat szerkesztettem. Érdekes én most vagyok úgy a francia bajnoksággal, hogy az elmúlt egy-két évben, ha sorba kellene raknom, eddig úgy volt, hogy olasz, spanyol, most meg a franciát tenném a második helyre. Ez összefügg azzal, hogy a francia az a nyelv, amelyiket tudom, de ez nekem sokáig frusztrációt okozott: a középiskolában, amikor nem ment, majd a sikertelen nyelvvizsgák miatt is. Most, hogy megcsináltam a nyelvvizsgát, lekerült a vállamról a teher, most a francia kultúra közel került hozzám. A foci is érdekel. ... A Bundesligát meg a Premiershipét eddig is megelőzte, de most már kifejezetten szeretem. Mindig is szerettem focizni, de korán kiderült, hogy nem vagyok egy nagy tehetség. Nagyon szar volt az utánpótlás-nevelés is, az a gyerek játszott, akinek az apja lejött mindig. Az iskolai fociban is rájöttem, hogy nem vagyok egy östehetség, az volt a taktikám, hogy addig nyomom mint állat, ameddig bírom, ezzel próbálom technikai hiányosságaimat jóvá tenni. Középiskolában a tesitanár a végén már fociztatott, az első években viszont szertornáztunk, de úgy emlékezünk, hogy milyen jó is volt. Akkor fociztunk sokat és jó is volt, mert az én osztályomban kevés fiú volt, de a másik osztályban sok, s egymás között játszottunk. Olyan sok béna volt ott, hogy jónak számítottam, ontottam a gólokat, jó érzés volt. Nagy sztároknak neveztük el magunkat, hogy Asprilla. ... Utána egyetemen szinte semmit sem fociztam. Hétvégenként egy időben lementünk egy társasággal focizni, az én korosztályom és két évvel fiatalabbak (volt osztálytársam öccsének barátai társasága – őket junioroknak neveztük). Ez volt körülbelül 1993–1995 között. Utána, 1995 és 2003 között szinte semmi nem volt, alig rúgtam labdába. Maximum a Balatonon lábtengőztam."

Jól látható, hogy Szponzor egy olyan korban és közegben (család, iskola, kisváros) nőtt fel, ahol a fiúgyermek szocializációjának egyik mintája a foci iránti fokozott érdeklődés volt. Részben maga is szívesen focizott, másrészt egyre fokozódó figyelemmel követte a nemzetközi mérkőzéseket, csapatokat. Csapatok, játékosok iránt megnyilvánuló szimpátiáját még nem nevezhetjük (előtaggal sem!) identitásnak, hiszen a kötődések vékony szálúak és meglehetősen esetlegesek. Érdemes megfigyelni, hogy a szimpátia kialakulásának milyen indokai vannak! A szimpátia feltétele az azonosulási minta, ami kialakulhat valamiféle külső tulajdonság (Battistuta hosszú haja) vagy belső tulajdonság, játéktudás (szívvel játszó, finesztes, „betonkemény”, eredményes, szépen játszó stb. játékos vagy csapat) alapján. Számít a játékos (csapat) származása is, mely halványan aktualizálja a lokális-regionális identitás mezőjét. A szimpátia kialakulásának másik feltétele az információ megléte. Minél több információt tud egy szurkoló egy csapatról vagy egy játékosról, annál könnyebb és „fogyaszthatóbb” az azonosulás. Mindez fordítva is igaz. Minél szimpatikusabb valakinek egy csapat vagy egy játékos, annál több információt igyekszik róla begyűjteni. A szimpátia működésében gyakorta az elsőbbség elve játszik szerepet. Az első jelentősebb futballélmény (csapat, játékos) meghatározó lehet a kötődések kialakulásában. A futball-szimpátiának gyakran egészen hétköznapi okai is lehetnek. Gyermekkori osztálytársam, az ismert sportriporter, aki a IX. kerületben nőtt fel, azért

drukkolt a Videotonnak, mert gyerekkorában megtetszett neki a név hangzása, s azt követően éveken át gyűjtötte a csapatról szóló újságcikkeket. A véletlen Szponzor klubválasztásában is szerepet kapott.

„Érdekes, hogy amikor bejött az Internet, már akkor is az Inter honlapját böngésztem, ez volt az egyik első oldal. Pedig akkor még nem is voltam kimondottan Inter-szurkoló, de valahogyan hallottam róla. Ez 1997–1998 körül lehetett. Soha sem voltam más olasz honlapon addig.”

• „B-szakasz”. A csoport szerveződése/az egyén belépése a csoportba

„Az internetes közösségek születésénél előbb van meg a téma, azután a társaság. Úgy indult, hogy az olasz nagycsapatok közül az Inter állt hozzám a legközelebb, de az összes olasz csapat közül csak úgy a negyedik helyen álltak. Én szívesen alapítottam volna Cagliari szurkolói klubot, csak nem csináltam semmit érte. Egyszer a Focivilágban láttam, hogy Inter-szurkolói csoport alakul, és akkor elgondolkodtam, hogy mennyire vagyok Inter-szurkoló, és úgy gondoltam, hogy fel kellene keresni ezt a honlapot. Fölkerestem, egy fiatalember csinálja a honlapot. Ő is nagyon későn lett Inter-szurkoló, semmi köze nem volt a focihoz. Egyszer nézett egy focimeccset az apja (UEFA-kupa meccset), és akkor kérdezte, hogy milyen meccs ez? Az apja mondta, hogy Inter... Hát az milyen csapat? Milánó! Az nem a Milan? Kettő van! – mondta az apja, elkezdte nézni, és azóta Inter-szurkoló lett. Most már 33 éves, előtte Ralival foglalkozott, azt nézte, de ezután elkezdte számítógépen... Az Interneten megismerkedett egy magyar sráccal, aki Olaszországban profi röplabdázó, szabadideje volt, elkezdett híreket gyártani, a gazettából fordított cikkeket, és ketten kezdték el az Interneten gyártani a honlapot. A srác egyébként nem is Inter, hanem Fiorentina-szurkoló (másodosztályú röplabdázó, a barátja válogatott, és ahova ő szerződik, követi). Kezdetben nem nagyon látogatták a honlapot, és gondolta, hogy szélesebb körben is ismertté tenné. Egy harmadik sráccal, aki látogatta a honlapot, vetették fel, mi lenne, ha szerveznének egy szurkolói klubot. Megjelent a hirdetés, és akkor én is küldtem egy emailt, hogy szeretem az olasz focit, s bár nem vagyok Inter-szurkoló, de mindig is kedveltem őket, s jelentkeznék. Ez 2002 augusztus végén volt. Eleve úgy kerültem az Internetre is, hogy a 2002-es foci VB alatt már napi kapcsolatban voltam az Internettel, hiszen a könyvtárban dolgoztam. A VB alatt szerettem volna valakivel beszélni a fociról, hiszen ketten voltunk akkori barátnőmmel, mostani feleségemmel (őt nem érdekelte a foci), és szerettem volna beszélgetni valakivel a fociról. Augusztusban kiderült, hogy ő írta a szurkolói fórumra, ahova én is írtam, nyilván olvastam is őt... Így volt, hogy belelekedtem, hogy végre lehet társalogni. Körülbelül 25. lehettem a jelentkezők között, akkor fogalmazódott meg, hogy alakuljunk rendszeres klub formában meg, bejegyezve. Először 30-an lehettünk, s akkor feltettük a kérdést, ki vállalna tisztséget a klubban. Én azt írtam, hogy ha más nem jelentkezik, akkor vállalom. Mindegyik tisztségre valaki jelentkezett, csak az elnökre nem! Senkiben sem volt bátorság vagy mi... Akkor kérdezték tőlem írásban, hogy mivel senki nem jelentkezett elnökre, és te úgy is olyan értelmes véleményeket írsz, nem akardó vállalni? Egy ideig gondolkodtam, de mondtam OK, mert a hiúságomat legyezte, és akkor elvállaltam. Ez még egy virtuális közösség volt tisztán, személyesen nem ismertük egymást. Szponzor néven jelentkeztem, ez egy létező becenevem volt. És akkor így jött létre. Azután terveztük, hogy hivatalosan is meg kellene alakulni. Volt elnök, elnökhelyettes, volt pénztáros, egy titkár, és volt három elnökségi tag. Aztán rájöttünk, hogy kell egy felügyelőbizottság, ha meg akarunk alakulni. Utólag csak egy elnökségi tagot hagytunk, mert rájöttünk, hogy úgy sem foglalkozik mindenki ezzel. A honlapkészítő eleve nem vállalt semmi tisztséget, mert mozgássérült, állandóan otthon van. Innentől kezdve rendszeresen néztem az olasz meccseket. Addig is néztem, de nem célirányosan. Észrevettem magamon, hogy nagyon szurkolok. És magamon éreztem, hogy a korábbi »kis szurkolóból« nagy Inter-szurkolóvá váltam. Aki kitalálta ezt az egészet, ő lett a gazdasági elnökhelyettes, de vagy jött, vagy nem, nem sok mindent csinált. Valamilyen méhész vagy horgász szövetség alapító okiratáról másolta le az alapszabályt (szurkolói klubba). Azt küldte körbe a címünkre. Eleinte csak ő tudta a címünket, mi egymásét nem. Akkor nagyon komolyan tűnt. A legfőbb indokunk a csoport formálissá szervezésében az volt, hogy be akartuk jegyeztetni magunkat az Inter-szurkolói csoportjai közé. Ők azt mondták, hogy kell egy hivatalos bírósági végzés, melyet az olasz nagykövetség ellenjegyez, hogy megalakult civil szervezet vagyunk, és utána minden kedvezmény megillet minket, igényelhetünk jegyet, tárgyakat olcsóbban vehetünk, ez volt az egyik fő cél. Hogy majd együtt utazunk Inter-focimeccsekre. Be is szedtünk mindenkifől vagy 13 dollármnyi vagy eurónyi összeget (regisztráció díja volt), de annyira lassan alakult, hogy... Először mindenkinek körbeküldött a honlapkészítő srác egy aláírási papírt, hogy vállalja-e a tisztséget, hogy az alakuló közgyűlésen részt vettem, stb. Aztán kiderült, hogy csak egy listán lehetnek rajta a jelöltek. Ekkor foglalkoztunk először a személyes találkozás lehetőségével. Én határoztam el,

amikor eljutottak hozzám a papírok, hogy a tagokkal személyesen is találkozni fogunk. Ez volt az első személyes találkozó. Pesten, a Deák térnél, direkt ezért felutaztam én is. Öten jöttünk össze, aláírtattam a papírt, gyorsan megállapítottam a felügyelőbizottságot, mert az is kell, rájuk mutattam, hogy te meg te, meg te, mert ők pestiek voltak, és akkor így ment. Furcsa volt a személyes találkozó, mert valaki nagyon komoly véleményeket írt, és középiskolás srác volt csak. Az internetes közösségben ez a furcsa, hogy nincsen arc mögötte, és nagyon sok a fiatal. Vannak olyanok is, akiket én gyerekeknek nevezek, akiknek a véleményük is olyan, de vannak, akik sokkal komolyabbak. E találkozó 2003 január-február felé történt, tehát majdnem fél évvel a klub alakulását követően. Megálltunk a Deák téren, mindenki aláírta a papírt, aztán ment mindenki a maga dolgára. Kevesen is jöttek el, az elnökségi tagoknak nem is kellett, mert közöttük már körbeküldözgettük a papírt. Utána jött az ötletem, hogy annyit beszélünk, hogy mit kéne tenni, hogy legyen egy közös meccsnézés. Ematlek mentek mindenkinek, volt egy közös levelezési lista is. Akkor már az email címe megvolt pár embernek, lehetett levelezni velük. És akkor Pesten leültünk, az Inter valami kieső jelölt csapat ellen játszott. Úgy választottuk ki, hogy hétvégi meccs legyen, de ne legyen esti, hogy a vidékiek haza tudjanak menni utána. Megbeszéltük a találkozót, és hogy utána elmegyünk a Champs Pubba, amit annyira reklámoznak. Nem volt óriás kivétel (nem volt frekvenciált meccs), de így is jól lehetett látni. Igérték vagy 20-an hogy eljönnek, de abból csak 5-6-an jöttek végül el. Itt volt az, amikor olyannal is találkoztam, aki érdekesebb személy volt. Az egyik ilyen egy nagyon régóta befogadó srác, aki akkor talán 20 éves volt, és ezért Szabolcsból utazott fel, és akkor elnökségi tag volt még csak, de fanatikus Inter-szurkoló. Nem az az abnormális, habzó szája, de Inter-medál van a nyakláncán, születésnapjára az anyja Inter-csíkos tortát adott ajándékba. Ő valahogy '95-'96 táján, egészen fiatalon nagy Inter-szurkoló lett, és volt is kint meccsen, a milánói rangadóra ment ki. Milanosok megelőzték minket, de náluk úgy volt, hogy egy magyartanárra belépett egy nagyobb olasz ultracsoportba, ő maga szervezett utakat. Mindenki igyekezett elhozni az otthoni sálát. Az egyik például kéttannyelvű középiskolába járó középiskolás, aki csereprogrammal volt kint Olaszországban, onnan szerzett mezt, sálát. De már Magyarországon is lehet ilyeneket beszerezni. Gagyit lehet venni több helyen is, jót sportszer márkaboltokban (sál, zászló, mez, kulcstartó). A legeslegelső úgy hozták Albániából. Ott a kávéhoz adott cukor az olasz csapatok címerével van díszítve, és én abból kaptam többet is, de aztán elajándékoztam azokat. A Milant ajándékoztam el, az Interet nem, az még ma is megvan valahol. Én nagyon rosszul állok relikviák terén, gagyit mezem van. Nem volt nagy választék, Emrée van meg. De Emre közel is áll hozzám, azt azért vettem, hogy legyen is mibe fociznom. Úgy tervezem, hogy ha egyszer kimegyek meccsre, akkor majd ott veszek egy jobb mezt. Tudni kell, hogy 1996-ban már voltam Milánóban, bár akkor még nem voltam Inter-szurkoló. Stoppal mentünk ki, akkor egy Milan meccsre. Ott vagyok lefényképezve az Inter és a Milan címere előtt. Nem figyeltem akkor még tudatosan, de így utólag örülök, hogy az Inter-címer rákerült a képre. Volt a honlapon egy olyan rovat, hogy én és az Inter ide küldtem el ezt a fényképet is. Pesti fiatalok voltak, meg egy boglári, Dunajárvárosban tanuló srác. Néztük a meccset, de sokkal többet beszélgettünk. Négy góllal simán nyertünk. Azután elmúlt, persze terveztük, hogy valami mást kellene szerveznünk. Még azon a tavaszon volt, hogy a Milan-szurkolók szerveztek egy közös, Milan-Inter meccsnézőt, az Interneten hirdették meg. Egyedül én jelentkeztem, és akkor mentem, és a milanosokkal is néztem. Én is szoktam más szurkolói csoportok honlapjára menni, illetve az indexen a szurkolói topikok rovatba nézni, úgyhogy most már ott is tudok nevekhez arcot kötni."

A csoport formális szerveződése segít abban, hogy a szimpátia átalakuljon időtállóbb szimpátiaindítással. Az egyén ilyenkor mások által is megerősítést kap szimpátiájában, másfelől a közösség visszatartó erővel is bír, a formálisság nem engedi a szimpátiakötődések gyakori változtatgatását, hiszen ekkor hiteltelenné válik az egyén. Ha kissé furcsa is a példa, de a randizgatók párkapcsolat és az együttélés házasság kapcsolatához tudnám leginkább hasonlítani a szimpátia és a szimpátiaindítás közti különbséget. A csoport kohézióját jelentő szimpátiaindítás segít a világ osztályozásában, a szurkolói csoportok esetében a „mi” és az „ők” kollektív kategóriáinak megfogalmazásában. A csoport szerveződése nem csupán a közösség és az identitás, hanem a kultúra formálódásának alapfeltétele is. A rítusok (például közös meccsnézések, a fórumon történő csevegés) is hangsúlyosan közösségivé válnak.

• „C-szakasz”. A közösségi tevékenység kiteljesedése, tetőpontja

A klub tevékenységének három csomópontja: a formális egyesületszervezés és működés, a szurkolói klubok tornája és a honlap.

A klubélet formális oldala

„Közben alakulgatott a szurkolói klub, és kezdett kikristályosodni, hogy mire lehet számítani. Közben a tagok száma 140 körülre emelkedett, akik az Internetre beírtak, hogy ők is benne akarnak lenni a csoportban. A klubba való jelentkezés során mindenki választott egy mezsámot (99-ig), és hamar elfogytak azok a számok, melyek játékosokhoz kötődnek. Ettől kezdve részt vehetett minden programon. A bejegyzést követően a tagdíj bevezetésével terveztük a rostálást (tényleges és nem tényleges tag). A hivatalos bejegyzés végül zátonyra futott, de addig még sok kört kellett lefutni. Közben kiderült, hogy hiába adta be a bíróságra azt a papírt – a gazdasági igazgatóhelyettes, aki Csornán lakik –, melyet aláírtunk, a cégbíróság visszaküldte a papírt, hogy újat kell gyártani. Elnökségi tag volt a Szobon lakó honlapkészítő srác, volt egy Miskolci, de ő nagyon hamar lekopott, volt egy zalaegerszegi, akkor én még Pécsen laktam. Így nem volt könnyű elnökségi ülést tartani. Addig, aki elsőként aláírta a jelentkezési lapot, eltűnt, nem tudtunk róla semmit. Kértük a szabolcsi srácot, hogy legyen akkor ő az alelnök, el is vállalta. Az első elnökségi ülés az volt, hogy mi ketten (a szabolcsi sráccal) Pestre utaztunk, és közösen elmentünk Szobra a honlapkészítőhöz. Írtunk egy új alapító okiratot meg szabályzatot, meg is néztünk közben egy meccset (akkor találkoztam először a honlapkészítő sráccal), utána kezdtük ezt megszervezni. Teljesen magam csináltam ezt azután. Mindenkiel megpróbáltam személyesen is felvenni a kapcsolatot. Én voltam az, aki a legtöbb emberrel találkozott személyesen is. úgy 20–25 emberrel. Komoly adatbankom volt telefonszámokból. Közben jött az, amiért ténylegesen összehoztuk a társaságot, de ez nagyon lassan ment.”

(Az Interrel való hivatalos kapcsolatról – B. J.): „Van ott egy hölgy, először vele beszélt az a srác, aki szerkeszti a honlapot. Egyéb hivatalos kapcsolat nem volt, de Inter-kiadványokat szereztek.”

„Nyers István a szurkolói klub neve. Nagyon nagy játékos volt a klub történetében. Nem én, hanem a honlapkészítő srác találta ki, hogy legyen ő. De nagyon sokan ismerték előtte is. Nem lehet nem észrevenni, hiszen gólkirály volt Olaszországban. 1940-es évek vége, '50-es évek. Az aranycsapatban játszhatott volna, ha nem megy ki. Franciaországban született, utána Magyarországra jött, meg nem mondom már hol játszott, egy pesti csapatban. Utána Csehszlovákiában játszott, aztán ment ki Nyugatra, utána Olaszországban lett sztár, 233 góllal a bajnokságban. Kétszeres bajnok, utána még játszott a Rómában, valahol Spanyolországban is. Közben nagy élvhajász is volt, nem az a sportos típus. Még ma is él az öregúr. Egyébként amikor megalakultunk, nem is tudtuk, hogy él-e még (2005. március 9-én, Szabadkán halt meg – B. J.). Azt írták róla (a Dénes Tamás is), hogy nem lehet tudni él-e még, egyszer feltűnt Bolognában a '90-es években, köszöntötte a régi barátokat, majd eltűnt. Annyit lehetett tudni róla, hogy a Vajdaságban él. Megpróbáltuk felvenni vele a kapcsolatot, kerestük minden módon. Szegedi klubtag nyomozott utána szerb telefonkönyvből. Újpest-szurkoló írt be az Indexbe, hogy mintha ő tudna valamit. Szereztünk is egy telefonszámot. Meg volt beszélve, hogy elmegyek Szobra egy közös meccsnézésre, és majd együtt hívjuk fel. Fel is hívtam a számot, de ott letagadták, hogy ismerik. A Képes Sportban viszont novemberben volt vele egy cikk, hogy él (Szabadkán), mert a második felesége vajdasági magyar. Az Inter folyósítja neki a nyugdíjat, abból ma is kiválónan megél. Taxival megy át Szegedig a határon, onnan pedig repülővel utazik Pestre! A cikk után a Szepesivel is volt az »Akkor és mostban«. Végül is nem kerestük meg, mert a Képes Sportban megjelent cikk után szűnt meg a klub ebben a felállásban. A fórumon tartottunk egy kis közvéleménykutatást, hogy mit is kérdezzünk tőle, volt, aki azt írta, hogy kérdezzük meg, mi a véleménye Vieriről. Akkor azt mondtuk, hogy hagyjuk már ezzel szegény öregurat. Meg hogy nem haragszik-e, hogy az ő nevét vettük fel, de erre is mit tudna mondani? Szóval, a terv megvolt. Úgy volt, hogy elnökként én telefonáljak, de nem igazán tudom, hogy mit lehetne tőle kérdezni. Az egészben az az érdekes, hogy él a Vajdaságban egy ember, akiről senki sem tud semmi pontosat, de az Inter folyósítja neki a nyugdíjat az 50 évvel ezelőtti játékaért. A klub újságot is ad ki, tehát a nagy klubok nem csupán gazdasági vállalkozások, hanem állami szerepet is betöltenek. Az Inter-újságban legutóbb olyan fényképek is voltak, hogy olasz katonák Irakban, Inter-mezes iraki kisgyermekkel fényképezkednek.”

„Matthäusnak írtunk egy levelet, melyet egy Németországban élő Inter-szurkolóval fordítottunk le. Elküldte nekem, hogy írjam alá és továbbítsam. Kinyomtattam egy Interes borítékot, gondosan aláírtam és elküldtem, de nem jött rá válasz. A levélben egyébként felkértük, hogy legyen a klub tiszteletbeli elnöke. Nyíltunk egy keveset, de nem kértünk semmit. Pedig milyen jó lett volna, ha a honlapra is feltehettük volna: tiszteletbeli elnök: Lothar Matthäus, és így küldtük volna el

Olaszországba a klubfelvételi kérelmet. Egyébként Matthäusnak jó a megítélése a klubon belül. Az egyik klubtag srác Inter-mezben kiment arra az öregfiúk meccsre, amelyen Matthäus is játszott. Alá is írta a mezet, de egy kicsit morcosan. Viszont az MLSZ elnöke, Bozóky Imre is aláírta, kiderült, hogy nagy Inter-szurkoló (még a Herrera-korszaktól kezdve). A 15 éves srác elbeszélgetett az MLSZ elnökkel az Interrel, ami nagy élmény volt neki."

"Milánóból én is kaptam egy rakással a szobi sráctól. (A klub hivatalos újságjából – B. J.) Tehát van a csapatnak hivatalos újsága, úgy néz ki, mint az FIIM vagy a Playboy, nagy színes képek, interjúk. Hátulja tele van azzal, hogy szurkolói klubok világszerte, meg apukák fényképe mezbe öltöztetett kisgyermekükkel, s akkor én is eljátszottam a gondolattal, hogy milyen jó lesz, ha majd mi is benn leszünk az újságban, hogy megalakult a magyarországi szurkolói klub. Terveztünk egy közös meccsnézést Milánóba, de végül a Milánosokhoz csatlakoztunk, ők előrébb tartottak a szervezésben. Most is szervezés alatt van a BL-ben, az Inter–Milan-ra, egy korombeli srác, a parlamenti könyvtárban dolgozik, ő Inter-szurkoló, és felvetette, hogy menjünk. Most már sokan megszimatolták ebben az üzletet, utazási irodák is kínálnak meccsre turistautakat. Egy irodától kaptam egy emailt, hogy az Udinese–Inter meccsre utat szerveznek. Onnan tudták az elérhetőséget, hogy a honlapon, ha rákattintottál a névre, rögtön megjelent az új üzenet és az email cím is. Mások is kaptak ilyen emailket. Én is kaptam olyat már, hogy valakinek a barátja akart Olaszországba meccsre menni, tudnék-e neki ebben segíteni. Az Udinesen gondolkodom, az szombaton lesz, lehet, hogy arra elmegyek."

"Volt egy hierarchia a klubban, de ez nem függött össze a kezdetben a tisztségekkel. Akkor még nem ismertük egymást. Később a hierarchia alakította a tisztségeket. Volt olyan tisztviselő, aki sohasem írt be, nem is válaszolt az emailekre, és akkor fogtam és leváltottam. Diktatorikus módon intézkedtem, hiszen még a szabályzat sem működött. Mindent megbeszéltem a honlapkészítő és a szabócsí sráccal, ők egyetértettek benne."

A szurkolói klubtornáról

"Közben egyik srácnak eszébe jutott, hogy szurkolói focit kellene szervezni a Juvések ellen. Ők benne is voltak, meg is beszéltek a focit. Az első foci 2003 őszén volt talán Pesten. Összejött a pályabérlés stb. Jó kezdés után a Juvések nyertek. Következő foci pár hónappal később volt, műfüves pályán, az első Budán, a második Pesten volt. A Juvésoknál nagyon gyorsan kialakult egy állandó csapat, de nálunk már alig jöttek el azok közül, akik elsőre (a vereség miatt nem akartak). Sok új arc volt, ekkor nagyon simán megverték a Juvések minket, nagyon szar csapat volt, sokan voltak olyanok, akiknek semmi közük meg volt a honlaphoz, a klubhoz, csak birkóztak össze-vissza. Utána jött a Juvésoknak az a gondolata, hogy tornát kellene szervezni. Először a magyarországi olasz klubok szurkolói klubjai között akarták rendezni, de aztán, mivel csak három jött volna össze (Juve, Milan, Inter), meghívták a Real Madridot is, de közben kiderült, hogy Roma is van, így lett 5 csapatos a torna. Körmérkőzéses. Új csapatunk lett, de ez már összeszokottabb volt, és simán megnyertük a tornát (kupával, mindennel). Az újakat azonban kiutálták, főként a Juvések mondták, hogy ez a torna a szurkolói klubok tornája. Ehhez csatlakoztak, akik tőlünk nem voltak ott, úgyhogy a következő tornára már nem ők jöttek el. Újra a klubosok játszottak, megint szar volt a csapat, utolsók lettünk. Így a harmadik tornára megint visszajöttek, meg is nyertük, de megint kiutálták őket. Mindhárom torna 2004-ben volt, a 4. pedig idén márciusban lesz. A Juvések annyira belevetették magukat, hogy már saját honlapja is van a tornának. A kupát a közösbe dobott pénzből fedezik. Már szponzort is próbált a Juve szerezni. A kupát én vittem haza, én voltam a csk, illetve sokan voltak, akik nem is klubtagok. De már kezdtem elosztogatni a kupákat."

A honlapról, a virtuális közösségről

"Egyszer teljesen megújult a honlapunk, hiszen láttuk, hogy más hasonló honlapok milyenek. A honlapkészítő srác újította meg a formátumot. Megy is a rivalizálás, a Juvések mondták, hogy a tietek milyen üsdí. Tényleg, a réginél még ciki vigyorgó képecskék voltak, de az újra már nagyon büszkék voltunk. A szurkolók igazi találkozási helye az Index drukkerkocsnája. Az egyértelműen a szurkolók legnagyobb gyűjtőhelye. Ez a legpörgösebb is. Volt ritmus. A hétfő egy nagyon pörgős nap volt, mert előtte vasárnap volt a meccs, és sokan csak az iskolában vagy a munkahelyen tudnak internetezni. Kedden egy kis maradvány van. Szerdán is viszonylagos nyugalom van, de a kupameccsek miatt lehet nagyon aktív is. Különösen, mert e meccseket általában magyar csatornák nem sugározzák. A honlapkészítő srácnak viszont olyan műholdvevője van, hogy az olasz és a török csatornákat is tudja vele fogni, s szinte online adást nyújt a meccsről. Az Interben két török is játszott (most egy), ezéért szinte minden meccset adnak a törökök. És akkor beírja, hogy 20. perc, eddig jól nyomjuk, Adrianónak volt egy kapufája, stb. Ha Magyarországon megy a meccs, akkor is sokan írják be. Én nem tudom,

hogy hogyan lehet közben beírni, de lehet. Este sokan beírnak meccs után, akinek otthon is van gépe. Csütörtökön megint egy kicsit fölpörög, akkor pénteken megint egy kis apátia. Szombat a legcsöndesebb nap, sokan otthon nem tudnak internetezni, nincs is meccs, mert Olaszországban inkább vasárnap vagy szombat este játsszák a meccseket. A honlapunk regisztrálja a látogatók számát, és egyértelműen kimutatható a hullám. Vasárnap, amikor megy a meccsközvetítés, megint felpörög az esemény hatására. De leginkább a hétfő, meg a szerda este, csütörtök a legpörgösebb. Illetve akkor nagyobb az aktivitás, ha valaki bedob egy olyan témát, amely mindenkit érdekel, akkor is felpörög. Ilyen téma volt például Cooper edzői tevékenysége, aki sikeres edző volt, de sohasem sikerült nyernie. Épp ezért, voltak a Cooper-pártiak – ezek közé tartoztam én is –, és a Cooper-ellenesek. Késhegyig menő viták voltak, százezres statisztikával bizonyítva mindenki az igazát. Az volt talán a fénykora a fórumnak, amikor kellően sikeres volt az Inter, hogy tapadjanak rá új emberek, beírnak. Volt miről írni. Tavaly már nem voltak olyan sikerek, így nem is jöttek olyan mértékben új emberek, mint előzőleg. Magyarországon a netező gyerekek óriási bázszt adnak a fórumokhoz, hiszen már van a családban műhold, net, így ők már a külföldi focit nézik, s gyakran írklának a fórumokba. A külföldi foci szimpatizánsai már körvonalazódnak. Jó, vannak a Real- és a Barcelona-szimpatizánsok, de egyébként ezen kívül jellemzően az angol és az olasz focit kedvelők. Ezek utájják is egymást. Van olyan fórum, ahol rendszeren anyázzák egymást. Az Indexen úgy mocskolják egymást, hogy nem tudnak semmit a másiktól, de az csak szar lehet. Az Indexnek van moderátora, aki kidobja az oda nem való üzeneteket. A fórumnak korábban egy, majd három szerkesztője lett. Néhány személy jogosultságokat is kapott, hogy cikkeket is írhat rá. Az nagyon fontos, hogy értelmes véleményít írj, hogy keveset vitatkozz másokkal, és ők kössenek beléd. Az a fontos, hogy a szöveggel, amit beírsz, tekintélyed legyen. Az hogy te hány meccsen voltál, az csak pillanatnyi érdekesség. Az az ember, akivel én összeveszttem, akinek bérlete is volt, ő volt a pénzügyi vezetőnk, sosem volt egy annyira tekintélyes valaki, nem is a többiekkel volt gondja, hanem a csapattal. Mindig szidta őket, sohasem volt velük elégedett. Egy idő után mindenkit, engem is zavart, így nem lett a csoporton belül tekintélyes személy. Az önálló vélemény, kulturáltan megfogalmazva a lényeg, s egy idő után úgy is kiderült sok minden. Volt, hogy a fórumon a nőideálról beszélgettünk, hogy kinek mi az (zömében férfiak írnak be), s így általában kiderült, hogy ki milyen korú. Természetesen a kicsit idősebbeknek nagyobb lehet a tekintélyük, ha ez látszik a hozzáállásukon. Akinek igazán tekintélye volt, az ez a hármas: a honlapkészítő srác (hiszen ő készítette a honlapot), a szabolcsi srác (neki volt a legtöbb véleménye, külön rovata is volt: Így látta Chino...) – ő Recobáról kapta a nevét. Többletinformációval tekintélyt lehet szerezni. Egyszer például összeállítottam és megírtam minden idők legjobb Inter-11-ét. Hosszan elemezve, hogy ki miért került be és miért nem, adatokkal, táblázatokkal. Amikor beírtam az Internetre, általános vélemény volt, hogy fantasztikus, szuper. Többen is írták, hogy egyetérttek, a honlapkészítő srác külön kiemelte a fórumból. A fórumba írónál megfigyelhető, hogy vannak a nagyon fiatalok, akik a sporttelevízió nőnek fel, s van egy »öregebb« csoport, akik még a Matthäus-féle csapatot ismerték meg először. Herreraéka már nem emlékeznek. A következő szakasz, amikor Ronaldo odaszerződött, akkor voltak középszakosok vagy húszas éveik elején. Igazán azóta nem nyertünk semmit, tehát nehéz is megszeretni a csapatot. Bajnokságot 15–16 éve nem nyertünk. Nyitni akartam az Interneten egy lapot, amit a focivilágban meg is hirdtettem volna, postafiókkal, de az Erika hülyének nézett és igaza volt. Terveink voltak, hogy tartunk közös sátorozást, de nem lett belőle semmi. Közös főzőcskézésből kettő is volt. De a többi elmaradt, legutóbb Szobon. Az egésznek az a buklatója, hogy nagyon könnyű leülni a számítógép elé, és írni bele, de csinálni valamit, azt nem. Arra vagyok büszke a klubban, hogy személyesen találkoztam emberekkel, utaztam, aláírtam, beszélgettem, meccset néztem. A probléma, hogy az Internet nem energia, probléma a virtuálisból a valóságosba történő átmenettel van. Nálunk is ezen bukkolt meg. Van 140 tagunk, de valójában én, a szabolcsi srác, a honlapkészítő srác volt aktív, mások nem hagyták el a településük határát a klubért. Pesti srácokkal még csak-csak találkoztam, de vidékre már ők sem jöttek. Focimeccsre még Mosonmagyaróvárról jött fel egy srác, vele még tartom havi egyszer a kapcsolatot. Talán ötven-hatan voltunk, akik elhagytuk a település határát, hisz volt még egy debreceni, egy Loki ultra.”

A klub tagjai, a véleménykülönbségek ellenére egy közös tradícióban, az Internazionale eddigi történelmében, jelenlegi eredményeiben osztoznak. A klubtagok virtuális vagy valóságos diskurzusának középpontjában természetesen a csapat eredményei, a játék, a játékosok és az edzők állnak.

A klub történetéről

„Van hagyománya annak, hogy a csapat történelme iránt érdeklődnek. Annak nagyobb a tekintélye, aki azt tudja írni, hogy milyen jó volt Brehme a bal oldalon... hiszen a középszakosok nem is hallottak még róla. Erre van igény. Külön rendeztünk is egy ilyen, topicot, hogy totózzunk. Mindenki tehetett fel kérdéseket, aztán aki akart, tippelhetett. Az volt a legjobb kérdésem, hogy ki volt az az Inter-játékos, aki egy U 20-as világbajnokságon gólkirály és világbajnok volt. Ramon Diaz volt az, de nagyon megszenvedtek vele. Ő az utolsó – 1989-es – bajnokcsapat tagja volt, pályafutása hasonlított Schusterére, mert állandóan balhézott, emiatt nem volt válogatott a felnőttéknél. A kérdésekre az idősebbek jobban tudtak felelni. Az egészben az a jó, hogy utána lehet nézni. Az Inter-történelem azért jó, hogy bizonyítsuk a klub nagyságát. Más olasz csapatok szurkolói állandóan minket fikáznak, hogy nem nyertünk már régóta semmit, mi pedig ilyenkor megírjuk, hogy de a '60-as években az Inter volt az a sztár csapat, amelyet mindenki utálhatott, mert annyira jók voltak, mint most a Real Madrid. Az Inter-újságban minden hónapban van egy rovat, hogy egy idősebb Inter-szurkoló megírja az ő minden idők legjobb 11-ét. Itt van például Peccalosi. Úgy él a szurkolók emlékezetében, hogy mekkora játékos volt a '80-as évek első felében. De nem volt kint a '82-es VB-n, én nem is hallottam róla, de kint állandóan szerepel az álomcsapatban. Ezzel szemben Orsini sehol sem látom a csapatban, pedig 8 évet játszott az Interben, válogatott, világbajnok volt. Ma is ott van, ő intézi a játékoseladásokat.”

A játékosokról

(Recoba) „Egyébként ő az a játékos, aki a leginkább megosztja a szurkolókat. Van olyan meccs, amikor semmit sem csinál, és vannak káprázatos meccsei is. Vannak üreletes rajongói, meg olyanok is, akik már rég elhajtották volna valahova. Toldó ebben az idényében erősen lesüllyedt, pedig tavaly még azt írták be, hogy a világ legjobb kapusa...”

(Zanetti) „Már a 10. szezontól tölti az Internél – idegenlégiósként. Vitakoztam is a Juvéssal és a Milanossal, amikor írták, hogy a Juve jelképe Del Piero, a Milané Maldini, az Internek meg nincs is. Beírtam, hogy dehogyan nincs, Zanetti. Azért ne zárjunk ki egy olyan személyt, aki olyan helyen született, ahol nincsen csücsbajnokság. Egy angol, egy olasz, egy spanyol focista a nevelőegyesületében is karriert tud befutni, de egy argentinak el kell szerződnie onnan a pénz miatt. Ő lényegében csak az Interben játszott nagycsapatban, de a szurkolók között a megalkuvást nem tűrő stílusával is sikert arat.”

(Ronaldo) „Nagy volt a kiábrándulás, amikor és ahogyan elszereződött. Írják is rendesen, hogy az »a buzi köcsög«. Most Adrianót szeretné elcsábítani. »De jó lenne, ha a Reallal játszanánk, akkor szarrá vernénk azt a köcsög árulót« – ez az állandó beírás.”

(Crespo) „Ő is az utolsó pillanatban ment el tőlünk, mégsem lett annyira ellenszenves a szurkolóknak, mint Ronaldo.”

(Adriano) „Ma a legtöbbre tartott focista az Interben, mindenki be van szarva, hogy eligazol. Én mindig azt mondom, hogy a klub érdekeit nézem, ha az eladással jól járunk, nem bánom.”

(Martins) „Most ő a legnagyobb kedvenc. Saját nevelés, 15 évesen Nigeriából hozták el az Interhez. Ő az egyedüli saját nevelés most a csapatban. Azok, akik oda vannak, hogy jobboldali az Inter, és amikor a Marseille-jel játszottunk, kiabálták, hogy koszos niggerek, ők teljesen imádják Martint. »No Martins, no party« – ezt a mondást a jólszituált szurkoló hozta magával Olaszországból, hisz legutóbb is az ő góljával nyertünk 1:0-ra. Főleg a Sampdoria elleni fordítás óta 10%-kal tovább növelte népszerűségét a szurkolók körében a klub iránt. Újak írták be, hogy milyen fantasztikus az Inter! Most Martins kezdti átvenni Zanetti szerepét. A régiak közül is kevesen voltak, akik ennyire csak egy csapathoz kötődtek, ilyen volt például Bergomi. Van olyan régi szurkolónk, akinek Altobelli a »nickje«, ő még azt a csapatot kedvelte meg. Nála Bergomi fényképe kinn van a falon. Sok Juvés (itteni) nem fogadja el Thuramot, mint csapatkapitány, meg a világ legjobb védője, mert fekete és későn került oda. Érdekes, hogy viszont az Interesek imádják a fekete Martint, mert ő saját nevelés. Pedig az Interesek között inkább a jobboldali pártszimpatizánsok vannak többségben, míg a Juvésoknak inkább a szociáldemokrata beállítottságúak drukkolnak.”

Az edzőről

„Mancini is kezdte nagyon megosztani a rajongókat. Nagyon sokan már fél évvel ezelőtt is őt akarták edzőnek. Az elmúlt időszakban változott a megítélése. Amíg nem kaptunk ki, addig inkább dicsérték, ám a sok döntelent követően kezdtek elégedetlennek lenni vele. Erre írták be a Juvésok, hogy érdekes lenne valakit úgy elküldeni, hogy sohasem szenvedett vereséget. Én, amikor Coopert védtem, azt mondták rám, hogy azért mert argentin-buzi vagyok. De Zaccaronit és Mancinit is védem, mert

elvem, hogy meg kell adni az esélyt nekik a bizonyításra, ők állnak a pálya mellett. Természetesen, amikor Zaccaroni fél éve időtlenkedett, már én is azt mondtam, hogy elég volt. Például, olyan hosszú beírásokat küldtem, hogy pontról pontra összehasonlítottam Coopert és Zaccaronit, és arra jutottam, hogy Cooper jobb volt.”

A játéktípusról

„Az Internek egyértelműen saját stílusa van. Ezt még a kívülállók is felhozzák, akár dicséretként, akár szidásként. Idén az Inter rengeteg gólt rúg, és rengeteget kap. De egyébként az Internél mindig is a védekezés volt a lényeg. Még azok is azt írják be az Interreire, hogy az a »szar védekező csapat«, akik nem is látták játszani. Az Inter-szurkolók meg épp azt mondják, hogy mi játszunk az igazi olasz focit, a Milan és a Juve pedig szedett-vedett focit játszanak. Pedig az Interben volt, hogy csak Toldo volt olasz. ... Pedig már a neve is ellenkezik az ellen, hogy mi az igazi olasz csapat, hiszen Internazionale. A Milanból váltak ki, ahol csak svájciak játszhattak, míg az Interben mindenféle nemzetiségűek. Sok olasz is játszott a csapatban, a jobboldali politika szerette a csapatot a két világháború között. De a név nem tetszett nekik, ezért Ambrosianara változtatták. A magyarországi szurkolók között is nagyon sok az erősen jobboldali személyiség, akik emiatt az olasz csapatok közül az Internek szurkol. Vannak olyan értelmes emberek, akik beírják, hogy milyen jó, hogy az Inter a jobboldali csapata. Milanóban hagyományosan a jobboldali csapata az Inter, a baloldali a Milan. Ez persze bonyolódhat (családban öröklődő klubszeretet stb.). Érdekes, hogy a jobboldali Berlusconi épp a Milant vette meg. Ez az elmélet (itt elmondtam az egy város két csapat elméletét, masculin, feminin), ez Rómára (itt Róma a város csapata, Lazio az előváros(ok)é) és a Torinóra érvényes. Milanóban megosztott a város, ugyanakkora a szurkolótábor. ... Talán csak az Everton–Liverpool-hoz tudnám azt hasonlítani. Vannak más sztereotípiák is, hogy az elfogadható, ha csál a bíró a Juventusnak. Ezt még a Juvések is elismerik. Az Inter a története során többször végzett az élen, mint a Milan. A Juvénak úgy alakult ki a színe, hogy rózsaszínűek voltak, majd Angliából hoztak Newcastle mezt (elcserélték).”

A többi szurkolói klubról

„Amikor a tévében szerepeltem, akkor derült ki, hogy mekkora ismertségi köröm alakult ki a klub kapcsán. Mert akkor tömegek nézték csak ezért a tévét. Onnét tudták, hogy a szabolesi srác is hirdette, meg a Juvések között a szervező, vele is jóban vagyok (voltam is nála a lakásán, együtt néztünk meccset), ő is hirdette. Jakupcsék is bementek, hogy a magyarországi Inter szurkolói klub elnöke. Előre tehát rengetegen tudták, és utána tömegesen kaptam a telefonokat és emaileket. Kaptam olyan üzenetet, amit nem is tudtam az elején hova tenni, hogy »Az egész veszprémi lány kollégium 3. emeleté nézett.« Nem tudtam, hogy lehet 30 embert beszélni a tv-szobába. Utána rájöttem, hogy egy Juve-szurkoló lány, aki azért szokott eljönni a tornákra Kalocsáról, hogy ő írja a jegyzőkönyveket. Ő a Juvés szervező sráctól tudta meg, és így az egész színt a tanári karral miattam nézte a műsort, és szurkoltak. A Juvésokkal egyébként nagyon jó a kapcsolat, ott tényleg létrejött egy létező, működő közösség, ami nálunk nem tudott kialakulni. Ott mindig ugyanazok alkotják a magot, edzéseket is tartanak havonta. Legutóbb meghívtak a saját focimeccsükre, hogy menjek el én is játszani. Én vagyok, aki közel került hozzájuk, mert én vagyok az az Interes, aki minden tornán részt vett. Eleve engem ismernek a legjobban, látják, hogy megfontolt és nem egy dühöngő gyerek vagyok. Ővelük a legjobb a kapcsolat. A Juvét, mint minden olasz csapatot, szeretem, de ha mondjuk a Reggiana-val játszik, ezért még nem drukkolok nekik. Nálam mindig is a Milan volt a legutolsó az olasz csapatok közül, de azért a Milant sem utálom. Egyébként az Inter–Milan kapcsolatot sohasem láttam igazán mély ellentétként, például ha Milan–Manchester meccs van, akkor a Milannak szurkolok. Sőt, egy Valencia–Milanon is a Milannak szurkolok, pedig úgy a Valenciával szimpatizálok. A Juvések nagyon aktívak. Ők korosztályosan is homogénebb társaság (17 és 23 közöttiek), és szimpatikus emberek jöttek össze. A kapusuk a legidősebb, ő velem egyidős, ő irányít. Aki nem volt szimpatikus, azt rögtön kiutallák. A focikupák kovácsollák össze igazán a társaságot. A Juvésoknál érdekes olvasni a honlapjukat. Igaz, vezetnek öt ponttal a bajnokságban, de »nem játszunk szépen« meg »miért nem játszatja Sanyit (Alessandro Del Piero) Capello?«. »Miért basztatja?« Ezt különösen a fiatalok nem tudják megemészteni, akiknek ő egy jelkép, az idősebb, harmincasok viszont úgy vélekednek, hogy adjuk el a francba, Japánba, takarodjon innen, de a fiatalok nem.”

• „D-szakasz”. A közösségi konfliktusok megszaporodása, az egyéni aktivitás csökkenése

„Közben kezdtek a korai klubtagok is elmaradozni, jöttek helyettük mások. A fórumra kevesebben írnak be, mint ahány klubtag van, de... Végül azt a srácot is leváltottuk, akinek feladata volt a cégbíróshoz beadni az anyagot, de mindig azt mondta, hogy visszadobták, gyanút keltett bennünk, hogy be sem adja. Így új elnökség alakult, az új gazdasági igazgató egy 36 év körüli nagyon jól menő menedzser, aki 30 fölött lett Inter-szurkoló, előtte fradista volt, most már a külföldi focit szereti, van is bérlete az Inter-meccsekre. Vele különböztem össze, amiért ő lemondott. Rájöttem, hogy csak ketten csináljuk a dolgot, a szabolcsi srác a nagy távolság miatt kimaradt, a honlapkészítő srác nem akart senkivel sem összekülönbözni, békülékeny volt. Így aztán én is lemondtam, így a klub megszűnt létezni. Most nincs elnöksége, a hivatalos bejegyzés lekerült a napirendről. Az összegyűjtött pénzről azt mondtuk, hogy ha valaki akarja, visszakapja, ha nem, akkor elteesszük valami későbbi közös programra. Az összekülönbözés lényege az volt, hogy azt mondta, hogy te semmit sem teszel meg a klubért, mire én, hogy pedig már mennyit utaztam. Mások is mondták, hogy igen a Szponzor az mennyit utazott, mire ő lemondott. Hogy elkerüljük a vitát, próbáltam meggyőzni, hogy ne tegye, de nem sikerült. Ő az a példa, hogy mennyire más a virtuális és a tényleges valóság. Többször is találkoztunk, a Fradi-pályánál a kocsiában dumáltunk, DVD-t ajándékozott nekem, amit azóta sem tudtam lejátszani, de biztos valami meccs lehet rajta. Tök korrekt volt. Aztán volt egy közgyűlés, amire jött a szabolcsi srác mint alelnök, én, s akkor ő is jött kocsival, felvett minket, és kimentünk Szobra, ahol négyen megint meccset néztünk. Megbeszéltük az aktuális teendőket, ez volt a legkomolyabb elnökségi ülésünk. Az Interneten meg minden apróságon elkezdünk lovagolni, hogy mert te egy »argentin-buzi« vagy, és csak a rosszat látod. Az Internetben az a rossz, hogy teljesen hiányoznak azok a visszafogó erők, melyek moderálják a beszélgetéseket. Például a tizenéves gyerekek semmi tudással leanyázzák a huszonéves, jól képzett embereket, amit egyébként nem tenne meg. Ezért van az, hogy az Inter-szurkolói fórum lehangyatlóan van, s már csak pár gyerek irkál be furcsaságokat.”

„Nagyon sokáig ragaszkodtam az elnöki tisztséghez, pedig rengeteg munkával járt, ami nem térült meg. De legyezte a hiúságomat, és hogy valamit teszek. Most annyiból változott a kép, hogy az Inter-szurkolóktól kissé távolabb léptem, de továbbra is maradok Inter-szurkoló. Akiket megismertem a fórumon keresztül, azokkal továbbra is tartom a kapcsolatot. A honlapunkra már egy hónapja nem írtam, de az Indexbe gyakran beírok. A Juvésoknak is gyakran írok, azokkal társalgok, akik igazán fontosak számomra. Most már nem próbálok meggyőzni egy 16 éves hóbörgő szurkolót. Ez így, ahogy elindult, már nem fog föltámadni, de a fiatalabbak között van olyan, aki továbbviszi. Közülük is lehet, hogy valakiben előtör a hiúság, van is tippem, hogy kik azok. De ugyanazok már nem vállalják. Annyit szenvedtünk, hogy hivatalossá tegyük, hogy rájöttünk, erre tulajdonképpen nincs is szükség.”

• „E-szakasz”. Az egyén kilép a közösségből/a közösség megszűnése

„Annyi maradt meg az egészből, hogy a szabolcsi sráccal naponta SMS-ezünk, emailezünk, vele maradt meg a kapcsolat, kis túlzással barátomnak nevezhetem. Elutaztam például Nyíregyházára, bemutatta a várost, az iskoláját, dumáltunk, általában persze a fociról beszélgettünk. Egy másik szabolcsi srác is jelentkezett a klubba, aki Nyíregyháza mellett, Nyírbogdányban lakik. Az alelnök srác munkát keresett, ez az új srác pedig egy internetes újságnál dolgozott és beajánlotta, a klubnak köszönhetően így lett munkahelye. Másról is tudok, akik így, szurkolói tornákon barátkoztak össze. Én is így utaztam fel egy nap Pécsről Nyíregyházára, ugyanaz nap vissza is mentem Pécsre, életemben nem láttam 520 km-es retúrjegyet. 24 óra alatt 1040 km-t vonaloztam. Ott ismertem meg egy prominens szurkolót, egy szintén Nyíregyházait, akit az alelnök kért, hogy ha már ott vagyok, ő is jöjjön el. Érdekes, hogy a Juve-szurkolók sokkal inkább összekovácsolódtak, saját nevük van, a Milanosoknak is. A mezük színe eredeti, de előre az van felírva, hogy például JuventusFC.hu, a mez hátuljára pedig a nicknevük.”

A közösségi tevékenységtől való visszahúzódás oka lehet az életkor is. Ahogy Szponzor jellemzi a mai harmincasokat:

„Ezek templomba sem járnak! Az iskolában, ahol tanítok, van egy hasonló korú tanár, akivel együtt szoktunk focizni, vele egy csapatban vagyok. Amikor a fórumra írok, odajön, és azt mondja, »ja már megint a szurkolói klub!«. Ebben benne van, hogy egy kicsit gyerekes, de végső soron megérti. Nem is a környezetemben, inkább magamban éreztem, hogy »ezzel már nem kéne foglalkozni!« 2002–2003-ban, amikor az első munkahelyemre kerültem (számítógép közelbe), akkor úgy felpörgött a fociénem, mint a 90-es évek elején. A Focivilág összes száma megvolt, ha külföldön jártam, ki volt adva anyukámnak,

nővéremnek, hogy meg kell venni. Azóta eladtam az egész gyűjteményemet. A gombfocicsapataim talán még megvannak valahol. Egy haverommal játszottunk, aki kinyomtatta az eredményeinket. Felkészülési meccseket is játszottunk! A szurkolói klub legidősebb tagja is 40 alatti, aki meccsre is jár, 35-36 éves lehet. Utána következik a '73-76 között születettek generációja. Az Indexre is fiatalok írnak főként, bár egy holland szurkoló is szokott írogatni, aki még látta Cruyffot játszani."

Hogy látja Szponzor a szurkolói identitás kérdését?

„Nálam a lakásban nem jelenik meg a szurkolóiség, mert egyébként sem vagyok posztterakosgató. Csak Battistutá volt kirakva, még amikor kollégista voltam. Furcsa, de azért is elleneztem, hogy az Interhez jöjjön, mert akkor már leszálló ágban volt. Viszont a szobi srác lakása mint egy Inter-múzeum: zászlók, naptár, ágytakaró kék-fekete csíkos. A szabolcsi srácé dettó. Az anyukáján Inter-meccs van. Születésnapjára egy kék-fekete cukormázzal leöntött tortát kapott. Azon el szoktam gondolkodni, hogy ezáltal nagyobb szurkoló-e a szabolcsi srác, mint én. Én magamat egy nagyon nagy Inter-szurkolónak tartom, rengeteget tudok a csapatról, talán csak annyi, hogy nem olyan régen csinálom. Kicsit ennek érzem a hiányát. A szokás által lettem szimpatizánsból szurkoló, hogy minden nap leültem az Internet elé, és ez sokat számít. A foci terén tanulható az identitás, de valamilyen alap azért kell. Érdekes eset a Schalke. A Schalke volt az egyik legutáltabb csapat gyerekkoromban. A német szurkolókat kövérnek, bajszosnak láttam. Az ott a munkáscsapat, s ez látszott is a játékosokon is. Eigenrau, Anderbruegge ugyanúgy nézett ki. És amikor legyőzték az Intert az UEFA-kupa döntőjében, az nekem egy lelki sokk volt, pedig akkor még nem is voltam Inter-szurkoló. Egyébként már akkor is, az UEFA-kupában mindig az Internek drukkoltam, csak a Cagliari ellen nem. Ez volt az 1997-es év. 1998-ban pedig már végig nekik drukkoltam. Most, hogy a Schalke átalakult, nemzetközi csapat lett, szép új stadion, át tudott fordulni, hogy most már nekik szurkolok Németországban. A gyűlölt sokkal inkább át tud fordulni, mintsem a semleges. Az iránt nem fog az ember semmit sem érezni, vagy szurkolni sosem fogok neki. Ilyen a Róma is. Sohasem szerettem, de nem is utáltam. A szurkolás egy véletlen dolog, ami ráragad az emberre, valami megtetszik, és szurkolni kezdész. A család és ismerősök először furcsán néztek, amikor belevágtam, »nem is tudtam, hogy Inter-szurkoló vagy« jelmondattal. Erika természetesen tudta, és elfogadta, hogy ha Inter-meccs van a tévében, azt mindenképpen nézem."

Konklúzió

Megállapítható, hogy az egyén közösségi életből történő kihátrálása nem jelenti a teljes leszámolást a közösséggel/identitással/kultúrával. Az „E-szakaszban” tehát az egyén nem az „A-szakaszhoz” tér vissza, a konkrét esetben úgy fogalmazhatunk, hogy a szimpátiából könnyen kialakulhat szimpátiaidentitás, de fordítva az sokkal kevésbé valószínű. A szimpátiaidentitás megmarad. A különbség inkább az identitás és az ezzel kapcsolatos tevékenységek háttérben mutatkozik meg oly módon, hogy a közösségi rítusok (például közös, szervezett meccsnézés) és az identitás közösségi kifejezéseit („mi”, magyarországi Interesek) felváltják azok egyéni változatai (egyéni meccsnézés, „én”, magyarországi Inter-szurkoló).

Tanulmányommal igyekeztem árnyalni a kulturális antropológiának a nagyvárosi ifjúsági csoportkultúrákról és a futballszurkolók identitásáról alkotott képét.

Felhasznált irodalom

- ARCHETTI, EDUARDO P. 1994a. The moralities of Argentinian football. In: Signe Howell ed. *The Ethnography of Moralities*. London and New York: Routledge, 98–123.
- ARCHETTI, EDUARDO 1994b. Masculinity and Football: the formation of national identity in Argentina. In: R. Giulianotti and J. Williams eds. *Game Without of Frontiers: football, identity and modernity*. Aldershot, Arena.
- BALE, JOHN 1993. *Sport, space and the city*. London–New York: Routledge.
- BOURDIEU, PIERRE 1978. Sport and social class. *Social Science Information* 17, 6, 819–840.
- BROMBERGER, CHRISTIAN 1989. Le stade de football: une carte de la ville en réduction. *Mappemonde*, 2, 37–40.
- BROMBERGER, CHRISTIAN–MARIOTTINI, JEAN-MARC 1995. Vörös és fekete. *Replika* 14–15, 135–149.
- CANTELON, HART–GRUNEAU, RICHARD eds. 1982. *Sport, Culture and the Modern State*. Toronto: University of Toronto Press.
- DUNNING, ERIC–MURPHY, PATRICK–WILLIAMS, JOHN 1992. *The roots of football hooliganism: on historical and sociological study*. London: Routledge.
- FLYNN, PETER 1971. Sambas, Soccer and Nationalism. *New Society*, 1971 aug. 19.
- GIULIANOTTI, RICHARD–BONNEY, NORMAN–HEPWORTH, MIKE eds. 1994. *Football, violence and social identity*. London and New York: Routledge.
- HADAS MIKLÓS–KARÁDY VIKTOR 1995. Futball és társadalmi identitás. Adalékok a magyar futball társadalmi jelentéstartalmának történeti vizsgálatához. *Replika* 14–15, 89–120.
- HARGREAVES, JENNIFER ed. 1982. *Sport, culture and ideology*. London: Routledge.
- HARGREAVES, JOHN 1986. *Sport, Power and Culture. A Social and Historical Analysis of Popular sport in Britain*. New York: St Martin's Press.
- HEITMEYER, WILHELM–PETER, JÖRG-INGO 1992. *Jugendliche Fussballfans: Soziale und politische Orientierungen, Gesellungsformen, Gewalt*. München.
- HOLLANDS, ROBERT G. 1984. The Role of Cultural Studies and Social Criticism in the Sociological Study of Sport. *Quest* 36, 66–79.
- HOLLÓS MARIDA 1995. Bevezetés a kulturális antropológiába. Szimbiózis, 1–6, 21–35, 139–149.
- LEVER, JANET 1983. *Soccer Madness*. Chicago: The University of Chicago Press.
- NIEDERMÜLLER PÉTER 2004. „Ten Years After” – avagy mi történt a kultúrakutatás dilemmáival? *Anthropolis* 1.1, 8–19.
- PRÓNAI CSABA 1995. Mi a kulturális antropológia? In: *Cigánykutatás és kulturális antropológia*. Budapest–Kaposvár: 15–53.
- STODDART, BRIAN 1988. Sport, Cultural Imperialism and Colonial Response in the British Empire. *CSSH* 30, 649–673.
- WAGG, STEPHEN 1984. *The football world. A contemporary social history*. Brighton-Sussex: Harvester Press.
- WALVIN, JAMES 1975. *The People's Game: A social history of British football*. London: Allen Lane.

Az asszimilációs folyamatok alakulása Véménden

Bevezetés

Véménd már a második világháború előtt is többetnikumú község volt. A többségi németek mellett szerbek, magyarok, kis számban zsidók és cigányok éltek a faluban, illetve a falu határában. Mivel a németek voltak többségben, az etnikai csoportok megkülönböztetésének nem volt jelentősége. A német dominancia mellett a népek békésen éltek egymás mellett, etnikai konfliktusokra nem került sor.

Véménd ma is multietnikus község, ahol megkülönböztetik magukat, és számon tartják a másikat mint svábok, felvidékiek, erdélyiek, „magyarok” és romák.¹ Az etnikai megkülönböztetés a második világháború után vált mindennapi gyakorlattá, amikor a németek kitelepítése után bukovinai székelyek, majd felvidékiek kerültek a faluba. A németek létszáma felére apadt, a zsidókat elvitték, és a hatvanas évektől egyre gyorsabb ütemben növekedett a roma népesség lélekszáma.

A népszámlálási adatok a származást tekintve nem tesznek különbséget a magyar nemzetiségűek között, mégis az az általánosan elfogadott állítás, hogy németek, felvidéki magyarok és Bukovinából származó székelyek lakják a falut. A faluban olyan magyar nemzetiségűek is élnek, akik a második világháború után, napjainkat is ideértve, beköltözéssel, ideházasodással magyar földről kerültek Véméndre, de a „magyar magyarok” ritkán kerülnek említésre. Ennél sokkal gyakrabban esik szó a roma népességről, számuk gyarapodásáról és integrációjuk problémájáról. Hogy kinek mi a származása, honnan jött, kivel házasodott össze, homogén vagy vegyes házasságban született, egyelőre még átörökítendő tudást képeznek. Az általános iskolások is ismerik a falu lakóinak „származástörténetét”; megkülönböztetésre, illetve a másik számontartására esetükben azonban ma már nem sváb-székely, sváb-felvidéki, hanem magyar-cigány dimenzióban kerül sor.

Ez a multietnikus község a népi kultúra szintjén, multikulturális jelenségeket vonultat fel, ám anyanyelvét tekintve a falu homogenizálódik. Ebben a multietnikus mikrotérben a svábok alapvetően a kitelepítés, majd a sokasodó vegyes házasság miatt elvesztették számbeli többségüket, asszimilációjuk felgyorsult. Az asszimilációhoz a faluközösség felbomlása és a modernizáció, a magyar nyelvű másodlagos szocializáció elsőprő ereje is nagymértékben hozzájárult. Az asszimiláció legfontosabb indikátorait Véménden a vegyes házasság, a nyelvcseré, és a hagyományok jó részének egyre inkább emlékké, mentális emlékművekké válása jelenti.

¹ A romák eredetileg a szomszédos Feked körüli erdőkben éltek. A két világháború között jelentek meg a Véménd közeli erdőkben. A vajdájuk által szigorúan ellenőrzött öt-hat család gyakran bejárt a faluba kéregetni vagy az erdőben gyűjtött rőzsét eladni. Ugyanakkor kisebb-nagyobb szolgálatokat is tettek a falubelieknek, például teknőt, kanalat faragtak, fát hasogattak. Lakni azonban nem engedték volna be őket a faluba. A 60-as években felszámolták az erdei kalyibákat, és a falu határában, cigánytelepre költöztették őket. Ma a romák a *Gmbe* kis házaiban élnek, amiket a sváboktól vettek meg. Egyre többen költöznek be a faluba. „A régiek rendesek voltak, nem loptak. Mit mondjak, ezek kopnak, nem lopnak? De dolgozni azt nem dolgoznak” – hangzott el egy interjúban. Munkalehetőség a romák számára nincs. Időnként alkalmi munkát kapnak a faluban.

Bizonytalan történelem

Véménd történelme a kolonizáció előtt meglehetősen bizonytalan. Kérdéses, hogy hol terült el a különböző iratokban, határjárásokról szóló dokumentumokban, defterekben Émen, Emon, Emel, Émend, Émënd, Zemend néven említett település. Bizonytalan a helyszín is. Hernai azt írja: „Émend eredeti helye éppúgy lehetett a *Mühlgrubban* mint a katolikus temetőtől nyugatra. Egyelőre nem határozható meg pontosan. Emel és Zemel egyszerre szűnt meg és helyét két egyforma hangzású név, azt hiszem elég fontos fogalomzavart és gondot okozhatott, nemcsak a mi régészeinknek, hanem a török defterdátoroknak is.”² Egy biztos, a török időkig csak magyarok laktak. Egyes források szerint a mohácsi csata előtt, majd a hódoltság ideje alatt szerb családok telepedtek itt le.³ A török kiűzése után először rácokat telepítettek Véméndre. A németek betelepődése körül azonban ismét számos bizonytalansággal állunk szemben. Van olyan feltételezés, amely szerint az első németek 1722–1727 között jöttek Schleswig-Holsteinből, egy 1748-as összeírás szerint Kakasdról és Belácról érkeztek másodlagos migráció keretében, ugyanebben az évben.⁴ 1739 és 1751 között a pécsváradi apátság is telepített ide németeket, de ezek a telepesek a környékbeli baranyai falvakból kerültek ki. A svábok a templom körül telepedtek le. Az első templom a mai temetőkápolna helyén állt. A második templomot 1796-ban szentelték fel, 1840-ben pedig bővítették. Az anyakönyveket 1789-ben kezdték vezetni, de ezek 1791-ben elégték. Így nehéz a kezdetekről biztos képet kapni. Ma a véméndiek úgy tartják, és az itt beszélt nyelvjárás alapján feltételezhető, hogy ősük a Fuldai Apátság területéről származnak. „Fuldából származunk, vagy mit tudom... Én sem vagyok biztos ebben. A B. talán többet tud, kérdezze meg őt” – tanácsolta egy első generációs férfi.

Beköltözésükkor a németek rácokat találtak a faluban. A két etnikai csoport területileg, nyelvileg és vallásilag is elkülönült. Németeknek, rácoknak saját templomuk, temetőjük és az együttélés kezdeteit leszámítva saját iskolájuk volt.⁵

A telepesek megélhetését alapvetően a föld biztosította. A betelepedéskor a föld elosztása részben az érkezés sorrendjében, nem egyenlően történt. Ezért Véménden igen korán kialakult a gazdagabbak és a szegényebb kisházások rétege, amely a területi elhelyezkedésben is kifejeződött. A módos sváb parasztok a Hegy utcából felköltöztek a főutca, a *Deutschgassera*. A kisházások itt maradtak, és elvegyültek a Hegy utcába költözött szerbekkel.⁶ A szerbek eredetileg a *Maria Bergen* és a *Mühlgrubban*, az „árokban” laktak, de egy részük feltelepült a *Mühlgrub*ból a *Raizgassera*, míg svábok is laktak a *Grubban*. Kisházások laktak még a mai Arany János, Ady, Munkácsy és Rákóczi utcában.⁷ Ebben a gazdasági elkülönülés létrehozta helyzetben a szerbek megtanultak svábul, gyerekeik együtt játszottak és nőttek fel.

A területi elkülönülés a két világháború között a módos parasztok és az iparosok között is érzékelhető volt. A módos parasztok, akik a visszaemlékezések szerint a lakosság 20 százalékát

² Forrás: Hernai hagyaték. Kézirat. Véménd: Általános Iskola. Hernai (Hesz) Béla 1884-ben Székesfehérváron született. A tanítóképző elvégzése után 1905-ben került Véméndre, ahol haláláig, 1964-ig élt. 1925 és 1939 között a helyi iskola igazgatója volt. Igazgatása alatt épült fel 1927-ben az új iskola az 1784-ben emelt épület helyén. Az épület jelenleg üresen áll, mivel új tornacsarnokkal és művelődési intézményekkel egybekötött épületet emeltek. A közösségi események helyszínéül is szolgáló tornacsarnokot 1996-ban adták át. Hernai tanári és iskolaigazgatói munkássága mellett a Néprajzi Múzeum számára helytörténeti és néprajzi gyűjtőmunkát végzett; Véménd néprajzi adatait fotókon és feljegyzésekben dokumentálta. Naplót vezetett a falu életéről, eseményeiről. Munkássága tudományosan a mai napig feldolgozatlan.

Köszönettel tartozom Falk Antalnak, hogy lehetőséget biztosított Hernai Béla írásainak áttanulmányozására.

³ A szerbeket Baranyában rácoknak nevezték. Számos település viselte a „rác” elnevezést. Például Ráckozár, Rácmecske, Rácpetere.

⁴ Mausz Mihály: *A Véménden 1895. október 1. és 2000. december 31. között kötött házasságok adatainak elemző beemlékezése*. Mohács, 2001. Kézirat. PTA TK Könyvtárában, 6. oldal Mausz idézi Weidleit, aki szerint ezek a telepesek Spessartból származnak.

⁵ A szerbek 1921. augusztus 21-én a 3 éves szerb megszállás után néhány család kivételével elhagyták a falut. Iskolájuk és templomuk még a két világháború között is működött. Az utolsó véméndi szerbet 1966-ban temették el. A szerb templomot a tsz-magtárnak használták, majd lebontották, mert építőanyagára szükség volt a tsz-magtárainak, illetve a tehénistálló felépítéséhez.

⁶ A kisházások gyakran mentek részesmunkára, brigádba szerveződve, cséplőgép mellé, vagy egyéb mezőgazdasági munkára a gazdagabb svábokhoz, akiktől terményben, takarmányban kaptak meg fizetségüket.

⁷ Forrás: Emmert József *Das deutsche Bauernhaus in Wemend*. Pécs. 1995. Szakdolgozat. Köszönet a szerzőnek, hogy munkáját rendelkezésemre bocsátotta.

tették ki,⁸ a főutcán laktak, a fekedí út, a *Stross gasse* pedig az iparosok utcája volt, de laktak iparosok a Szerb utcában is. A háziipar egy része a mezőgazdaság kiszolgálásának szolgálatában állt; a faluban mindig dolgozott zsákok készítő takács, kovács, kőműves, asztalos, ács, bognár, kötélgyártó, bádogos, téglavető, cserepes, továbbá borbély, kádár, kékfestő, molnár, szabó, szűcs, szítás, mőkőves, kalapos, cipész,⁹ órás, mézeskalácsos, gyertyaöntő, pék, műszerész. Voltak azonban két lábon állók is, „A Tizes Herbert¹⁰ is, aki igen gazdag volt, a 60 holdja mellett kőműves is volt”. Nagybirtokos a faluban nem volt.¹¹ A méhészt, az erdészt, a jegyzőt, a sajtüzem vezetőjét, az állatorvost, a csendőrlaktanya lakói magyar nemzetiségűek voltak, de az iparosok között is akadt magyar. A falusi értelmiség, az orvos, a pap, a bírósági tanácsos, a postamester, a bank vezetője, a tanítók¹² azonban svábok voltak, ha nem is származtak mindannyian Véméndről.

A községnek 1754 óta van folyamatosan működő iskolája. Ekkor azonban a 40 gyerek között rákok és svábok egyaránt voltak. Az első világháborúig az oktatási nyelv a német volt. Az első gyógyszertár 1896-ban nyitott ki. Néhány házzal odébb 1908-ban létesült a Hautzinger patika. Postát 1890-ben kapott a község. 1926-ban létesült az orvosi rendelő a *Puzetuorjén*, 1927-ben építették fel a csendőrlaktanyát (később tsz-iroda lett). A falu déli végén állt a hambár, a begyűjtőhely, de 1870-ben lebontották; anyagából épültek a Trefort pusztai magtárak Palotabozsok és Véménd között. 1893-tól tartottak vásárokat Véménden. A *Marktplatz* mellett működött a cédulaház,¹³ a vágóhid, az ötvájú, nem messze innen állt a szeszfőzde, és nem messze innen a téglagyár.¹⁴ A 19. század végén hét vízimalom örölte a gabonát egészen a Mittag Nándor által építtetett gőzmalom 1911-es megjelenéséig. 1909-ben nyílt meg a Pécs-Bátaszék közötti vasútvonal, amely sok véméndinek és környékbelinek adott munkát. Az 1921-ben már működő Fleischer-féle tejüzem még a szocializmus időszakában is sok embernek adott munkát.¹⁵ A faluban volt három húsbolt, és három, zsidók által fenntartott vegyes-, illetve élelmiszerkereskedés. A két világháború között Véménden is megjelentek a parasztpolgárosodás jelei. 1926-ban Bozsokon már működött egy fényképész, aki a vándorfényképészek mellett gyakran ájtott Véméndre. Véméndről négy fiúból lett tanító. A faluban élénk kulturális élet folyt. Működött a *Leseverein*, a falu értelmisége együtt énekelt a Dalárdában, amit Jahn Jakab tanító hozott létre. Rendszeresen adtak elő szindarabokat a kultúrházban, működtek a *Spinnstubek*, a zenekarok, a templomi kórus, a leventecsapat és a KALOT, a „kaszinóban” kuglizni lehetett.¹⁶ Farsang idején 3 napig tartott a bál, de rendeztek bálokat húsvétkor, pünkösdkor, november 11-én a *Fresskirnes* napján és Katalin-napkor. A pünkösdi lovaglást a következő évben bevonuló rekruták tiszteletére tartották. A lakodalmak ugyancsak táncos események voltak. Fontos ünnepi eseménynek számítottak a katolikus egyházi ünnepek, Péter-Pál napja, az iskolaév vége és az aratás kezdete, Nagyboldogasszony napja, Mária mennybemenetele. Nagyobb ünnep volt az úgynevezett „*Weihbüschel*”, vagy „*Würzweisch*” napja, amikor a lányok-asszonyok a mezőn virágokat s gyógynövényeket gyűjtöttek csokorba, amit a templomban a pap megáldott, és Mária ajándékaiként őriztek otthon.¹⁷ Szeptember 8-án papjuk vezetésével Máriagyűdre vagy Máriakéméndre zárandokoltak, október

⁸ Köztük a Herbert, Kerner, Trábert, Brannbauer, Zimmer, a Schrempf, Hof, Jordan családokat említették a legtöbben.

⁹ A háború előtti cipészmeister, Sz. J. magyar volt, Zalából érkezett. Felesége sváb, de nem véméndi volt. Gyerekei adatközlőm szerint elvándoroltak.

¹⁰ A faluban több család viselte ugyanazt a családnévet. Megkülönböztetéstükre előneveket kaptak. Tizes Herbert előneve onnan származik, hogy a házszáma 10 volt.

¹¹ Többek szerint ezért nem fejlődött a falu olyan mértékben, mint a közeli Somberek, amely két nagybirtokos tulajdonában volt.

¹² Monoszlai (Müller) Endre, Hernai (Hesz) Béla, Mandulás (Mandl) János, Jahn Jakab, Schmidt.

¹³ Cédulhausz: Véménden nagy állatvásárokat tartottak, a cédulaházban írták át az állatokat.

¹⁴ A téglagyárat a tsz-építkezésekhez ugyancsak lebontották.

¹⁵ Jelenleg magánkézben van, termelése minimális, 4-5 embernek ad munkát.

¹⁶ A parasztok nem engedték kuglizni a gyerekeiket, mert pénzbe került, és sajnálták rá.

¹⁷ Wild Katalin: *Der Weihbüschel bei den Deutschen in Südungarn*, in: Manherz K. (szerk.): *Beiträge der Ungarndeutschen* Budapest, 1994: 159–174.

20-án ünnepelték Szent Vendel napját. Mindenszentek napján volt vége a munkának, vette kezdetét a tél, majd a készülődés a disznóvágásra, a Katalin bálra és a svábok legnagyobb ünnepére, a karácsonyra.

Tradícionális – biztonság

A kitelepítés idejéig, mintegy kétszáz évig szinte semmi sem változott meg a faluban.

A ruha szabása nincs a folyton változó divatnak alávetve. Ezelőtt 25 évvel is ilyen szabású sötét ruhát viseltek. A nadrág, a rendes polgári formájú nadrágtól azonban szabását illetőleg eltér. Alsó szára meglehetősen keskeny szabású, hasonló a csizmanadrághoz talpaló nélkül, jobb és bal oldalt kivágott slicc. Ezen nadrághoz papucset viselnek fehér gyapjúharisnyával (pacsker). A nők ruházata szintén sötét színű, bokájuknál felül érő szoknyával, sok alszoknyával.

A németek igen konzervatívok, annyiban történt változás, hogy a férfiak közül egyik-másik polgári szabására csináltatja a nadrágját. A régi ruha értékesítésére nincs szükség, mert azt elviselik, a régi viseletet megbecsülik. A férfiak a 19. század végén kezdtek el hosszú szűk nadrágot és csizmát hordani, magyar mintára, de átvették a magyaroktól a bundát és a kabátot is. Németek és magyarok egymásra hatása kölcsönös volt. A magyarok átvették a németektől többek között a zoknit, a nadrágtartót, a réklit, a lajblit, a nyakkendőt – írta levelében Smidt Henrik, a Magyar Királyi Ferenc József Tudományegyetem Germán Filológiai Intézetéhez (Szeged, 1931. november 14.)¹⁸

A konzervatív, tradícióikhoz ragaszkodó német asszonyok csak a hatvanas években öltöztek át tömegesen; még ma is van azonban 15–20 asszony, aki viseletben jár. A családok adnak arra, hogy a gyerekek legyen viselete, még ott is, ahol csak az egyik házastárs német, vagy már egyikük sem az. „Minden gyerekeknek van viselete, amiben táncol, meg énekel. Legalább ennyit lássanak a múltból” – mondta a falu egyik idős lakosa.

Ez az állandóság, a mindennapi rutinok változatlansága azonban nem jelentette azt, hogy a falum belül ne került volna sor semmiféle fejlődésre. Az anyagi gyarapodással a kolonizáció korában épült kis házakat nagyobbak, a nagycsaládos életvitelhez igazodó, úgynevezett sváb hosszúházak váltották fel. Az eredetileg zsákfalut Palotabozsok felől lehetett megközelíteni, a Feked felé vezető út nem volt kijelölve. Az utóbbit a 20. század elején kezdték építeni (ma Zrínyi utca), ezért 1906-ban áthelyezték a Szentháromság-szobrot a templom elé. A villanyt 1928-ban vezették be. Bozsok felől az utat a község jelentős anyagi hozzájárulásával 1933-ban kezdték kövesíteni; a kövezés 1936-ra érte el a falu központját.

Asszimiláció tehát az életmód területén a második világháborúig gyakorlatilag nem mutatható ki. Természetesen a magyar nyelv tanulása az iskolai oktatás következtében elkerülhetetlen volt, és egyes esetekben névmagyarosításra is sor került,¹⁹ de a vérmédi svábok ennek ellenére a hetvenes évekig megtartották anyanyelvüket.

Vegyes házasságok

Mint azt a fenti adatok mutatják, Véménd soha nem volt homogén falu. A lakosság döntő többségét a háború előtt a svábok alkották, de mellettük, ha kis létszámban is, szerbek, magyarok és zsidók is éltek. A háború utáni népszámlálási adatok valódiságában a származás és az anyanyelv félelemdominálta bevallása miatt nem bízhatunk meg, az azonban kétségtelen, hogy a kitelepítés jócskán megtizedelte a német lakosságot.

Vegyes házasság kötésére a háború előtt ritkán került sor. Az etnikai csoportok közötti összeházasodást a felekezeti különbségek is gátolták; a németek katolikusok, a szerbek ortodoxok, a zsidók izraelita vallásúak voltak. A preferált házassági minta a falubeli és katolikus

¹⁸ Forrás: Hernai hagyaték.

¹⁹ Például Schwing; Szigeti, Kerner; Keresztes, Mandl; Mandulás, Magyar, Trábert; Tordai, Hauer; Havasi, Rückert; Reményi, Mittag; Martos, Miltner; Martos, Müller; Monoszlai, Gungl; Gáti, Wágner; Váradi. A magyarosítás okai a továbbtanulás, a kitelepítés elkerülése voltak.

házastárs választása volt. Ha ritkán is, de előfordult, hogy a svábok más falvakból hoztak feleséget, vagy más faluból ideérkezett férfival kötöttek házasságot. A legtöbben Palotabozsokról, Fekedről, Bátaszékről, Somberekről települtek át házasság útján Véméndre. 1789 és 1954 között házasság útján azonban összesen 866 fő került Véméndre, ami ha feltételezzük, hogy véméndiek is kerültek más településekre, nem jelent számottevő népmozgást.

1945 után a svábokat kitelepítették, helyükre hadikfalvi és Istensegítről származó székelyek, Hontfűzesgyarmatról, Garamszentgyörgyről, Dunaszerdahelyről felvidéki magyarok kerültek. Köztük többen a református felekezethez tartoztak. A falu vezetését „a kommunista párt küldte ide, azok mind magyarok voltak”. Ezen kívül a legkülönbözőbb helyekről érkeztek emberek Véméndre, Orosházától Várpalotán át Budapestig. Potenciális házastársak érkeznek az ötvenes években Pécsről, Isaszegről, Medináról, Tácról, Gödöllőről, Fótról, Jászfényszaruról, Szarvasról, Polgárdiból. Tömeges bevándorlásról azonban nem beszélhetünk, egy-egy települést gyakran egyetlen bevándorolt képvisel. Nem szűnik meg a véméndiek kiházásodása sem, de a felekezeti elvet követve most már nem csupán svábokkal kötnek házasságot. 1949-ben veszi feleségül a székely Márton Piusz Schmidt Klárát. Ugyanebben az évben Magyarhertelendről Szabó József kőműves veszi el Gaszler Máriát. 1950-ben köt házasságot a felvidéki Csoboth Ferenc Dietrich Erzsébettel. A beköltözött magyarok vegyesen házasodnak svábokkal, székelyekkel és felvidékiekkel.

1951-ben az összes házasság közül a sváb homogén (15 házasság) és a magyar homogén házasság a leggyakoribb (8 házasság). Az ötvenes években a homogén házasságok a dominánsak, köztük is elsősorban a sváb-sváb párválasztás. A hatvanas években radikálisan csökken a házasságok száma.

Az ötvenes években még egyértelműen meghatározható volt a származás és az etnikai hovatartozás megállapítása. Ahol az egyik házastárs sváb, ott a svábok a gyerekeket is saját csoportjukhoz sorolják.

Ma a migráció és a létszámában jelentősen lepadt svábság következtében, ami a párválasztási lehetőségeket erősen leszűkítette, minden vegyesházasság-típus megtalálható Véménden.

Számos olyan házasság van, ahol már a szülők is vegyes házasságban születtek, így gyermekeik származásának meghatározása még körülményesebb. Döntő szempont a gyerekek önbesorolásánál az, hogy melyik nagyszülői házban töltötték el több időt. Fontos, hogy mely nemzetiség tölti be a gyerek számára a vonatkoztatási csoportot. A származás és a csoporttagság meghatározása ezekben az esetekben szocializációs kérdés. Ahol például a székely-magyar vegyes házasságból származó gyermekek a sváb nagyszülői házban, nagycsaládi keretek között nőttek fel, ott nem kétséges a svábság felvállalása.

2003-ban megkértem régi véméndieket, svábokat és magyarokat, hogy házról házra mondják el, hogy ott szerintük vegyes vagy homogén házaspárok élnek. Az általuk adott információk alapján az arányok a következő képet mutatják:

Homogén házasságok

Házaspárok nemzetisége	Házaspárok száma
sváb	105
székely	53
cigány	49
magyar	41
felvidéki	17
Összesen	265

Vegyes házasságok

sváb-székely	33
sváb-magyar	31
székely-magyar	24
sváb-felvidéki	11
felvidéki-magyar	8
székely-felvidéki	7
magyar-cigány	4
sváb-cigány	3
sokác-sváb	3
Összesen	124

Bár az összes vegyes házasság száma magasabb, mint a sváb homogén házasságoké, a svábok aránya még döntő a falun belül. A problémát az jelenti, hogy a sváb homogén házasságoknak több mint a fele az első generációra esik. Ahogy haladunk a harmadik generáció, az unokák generációja felé, egyre szaporodnak a vegyes és többszörösen vegyes házasságok.

A többszörösen vegyes házasságok között a következőket találtuk: félig német-székely, félig német-német, félig német-felvidéki, félig német-magyar, félig német-cigány. A félig német alatt a némettel házasodó magyarok, felvidékiek, székelyek leszármazottai értendők. Előfordult az is, hogy mind a két házastárs vegyes házasságból született.

Így a következő formációk álltak elő:

Az egyik házastárs szüleinek nemzetisége ²⁰		A másik házastárs szüleinek nemzetisége	
felvidéki	sváb	magyar	magyar
Az ebből a házasságból származó leány egy sváb fiúhoz ment feleségül			
székely	sváb	sváb	félig sváb (felvidéki, sváb szülők)
Az ebből a házasságból származó fiú egy székely leányt vett feleségül			
felvidéki	sváb	cigány	cigány
székely	sváb	magyar	magyar
székely	sváb	székely	székely

Egy adott pont után az utódok származása már nem követhető. Ezekben az esetekben csak azt lehet számba venni, amit a megkérdezettek magukról állítanak, amennyiben már tudatosult bennünk származási sokféleségük. Mivel ez a tendencia legerősebben a 0–8 év közötti korosztályban jelentkezik, a kérdésre érvényes válaszokat csak évek múlva kaphatunk.

„Szomorú, hogy a svábság a vegyes házasságok miatt felhígult, és végső soron ki fog halni. A faluban ma már nagyon ritka, hogy mind a két fél tiszta sváb” – szomorkodott egy édesanya. A lánya erre azt felelte: „Hiába akarok én tiszta svábot, nincs kiből választani.”

Névadási szokások

Az első feljegyzésekben, conscriptiókban a neveket latinul vagy németül írták. A magyar keresztnévek azonban már igen korán feltűnnek az anyakönyvekben. A családnévek továbbra is németek, de gyakran találkozunk a hallás után történő írásmóddal (Például Weiß: Veisz, Hartweg: Hartvég, Siegl: Sziöl, Kreß: Kressz, Klieber: Kliber, Werner: Verner, Maus: Mausz). A keresztnéveket már az 1830-as években is magyarul írták be. A leggyakoribb nevek: Jakab, Ádám, György, Sebestyén, Péter, János, Mihály, Ferenc, Mátyás, Lőrinc, Bálint, István. A német nevek közül csak Henrikkel, Vendellel és Konráddal találkozhatunk. A leggyakoribb

²⁰ Annak érdekében, hogy a személyeket ne lehessen beazonosítani, szándékosan nem adom meg, hogy melyik szülőről van szó.

leánynevek: Éva, Anna, Terézia, Mária, Julianna, Erzsébet, Margit, Gizella, Katalin. A német neveket a Gertrúd képviseli. Véménden is találkozhatunk azonban a sváb becéző nevekkal (Kádi, Náni, Léna stb.).

Modernizáció

A megmaradt parasztok a második világháború után a fiúkat kezdték először taníttatni. A háború utáni átalakulás éveire így emlékezett vissza egyik első generációs interjúalanyom: „Sokan lettek a fiúk közül bőrsők. Ezek Pécsre kerültek, meg Bonyhádra cipésznek. A taníttatás és ezzel párhuzamosan a svábok elvándorlása nagymértékben a téészesítéskor vette kezdetét. A földet, az állatokat be kellett adni, és sokan nem akartak vele menni. Ekkor elkezdődött a családok elvándorlása is. Mentek a munkahely után. Helyettük jöttek a magyarok, traktorosnak és más munkákra a técszbe, ahol munkaerőhiány volt. A falu vezetése meg a kommunisták kezébe került, magyar volt a tanácselnök, a tsz-elnök, a pártvezetőség, a brigádvezetők, a kultúros. Ideexportálták őket. Volt később egy somberéki sváb is tsz-elnök, és volt egy sváb a faluból is, aki belépett a pártba. Ő lett a községi párttitkár. Aztán itt voltak a felvidéki magyarok, a székely magyarok, a csángók a maguk virtusával. A németek meghúzták magukat, nekik nem volt itt szavuk. Szóval magyarosodtunk. Helyi svábok nem kerültek a vezetők közé.”

Bár a sváb családok otthon, a rokonságban és a baráti körben őrizték és használták anyanyelvüket, egyre többször és többet kellett a magyar nyelvet használniuk. A közintézményekben, a munkahelyeken, az iskolában, a templomban csak magyarul lehetett beszélni. A hatás nem maradt el. Amikor a hetvenes években egy német család tehetséges leányát Pécsre, a német gimnáziumba akarta küldeni, a gyerek nem értette, és azt kérdezte: „Miért német gimibe, magyarok vagyunk!” Egy másik családban azt mesélték: „Ha svábul szoltam Zs-hez, azt mondta, ha nem magyarul mondod, nem csinálom meg. Most már sajnálja, és azt mondja, meg fog tanulni svábul, de szerintem már se ideje, se lehetősége nem lesz” – emlékezett vissza egy második generációs értelmiségi. „Amikor én iskolába jártam, nem beszéltünk szépen magyarul. Ugye otthon ment a sváb, az iskolában a német, rosszul ejtettük ki a szavakat magyarul. A magyartanár irodalomórán kifogásolta, hogy jobban tudunk németül, mint magyarul. Mit tehtünk? Igyekeztünk” – hallottam egy másik interjúalanyomtól.

A továbbtanulás ugyancsak az asszimilációt támogatta. „A svábok nyomták a gyereket, nincs föld, tanulj. A tsz meg az iparosítás hatására sokan mentek középiskolába, aztán később egyre többen egyetemre. De meg kell mondani, a székelyek is.” A falu értelmiségi felvevőkapacitása azonban mindig szűk volt, ma is az. A végzett egyetemisták, főiskolások nem tudtak elhelyezkedni. Ahogy nőtt a diplomások száma, úgy nőtt az elvándorlás a faluból. Csak egy nagyon lelkes szűk réteg jár haza táncolni, zenélni, számukra azonban létkérdés kultúrájuk ápolása.

„Szerintem a svábok hosszú távon asszimilálódnak. Már alig van sváb-sváb házasság. A hagyományainkat, amíg lesznek még lelkes emberek, mint a F. E., akik mindent megtesznek. És továbbadják. De ki viszi majd tovább? Szerintem nagyon el fog tűnni. Én is próbálom megőrizni, a gyerekeknek továbbadni, de nem tudom, hogy hogyan fog alakulni” – festette fel a jövőképet egy középgenerációs értelmiségi.

Származás, csoporttagság, nyelvhasználat

Az etnikai identitásban a nyelvvesztés folyamatával párhuzamosan egyre inkább a származás és csoporttagság veszi át a meghatározó szerepet. A származás és a csoporttagság felvállalása Véménden nem generációfüggő. Számos esettel találkoztam, ahol már a szülők is vegyes házasságokban születtek, s bár itt a származás meghatározása már régen nem egyértelmű, a gyerekek mégis svábnak vallják magukat. Ebben az esetben azonban a svábként való önbevallás sokkal inkább a csoporttagság felvállalására, mint a származás biztonságára épül.

A *Mundart* készség szintű ismeretéről és használatáról Véménden csak a legidősebbek esetében beszélhetünk. Egy 64 éves interjúalanyom csak az iskolába kerülve tanult meg magyarul, mégis azt állítja, hogy bár mind a két nyelven egyformán jól beszél, magyarul sokkal könnyebben és spontánabban fejezi ki magát. „Az iskolában rá voltunk kényszerítve. Otthon mi csak svábul beszélünk, a nagyanyám nem is tudott magyarul” – mesélte. A második generációból gyakorlatilag mindenki érti a sváb dialektust, de a homogén sváb házasságokban is magyarul beszélnek. A ma negyven év körüliek döntő többsége még az óvodában tanult meg magyarul, és az általános iskolában németül. A harmadik generációban is sokan értik még nagyanyáik nyelvét, különösen a nagycsaládokban, ahol több generáció élt, vagy él még ma is együtt. „Értek, de minek?” – foglalta össze röviden és tömören a sváb dialektus használatának lehetőségeit egy harmadik generációs értelmiségi. A második és a harmadik generációban a sváb anyanyelvi identitás jelentősége a nyelvhasználat területeinek beszűkülésével csökkent ugyan, de érdekes módon még a passzív bilingvizmus, sőt a nyelv ismeretének hiánya esetén sem vesztett ki teljesen. Az utóbbi két esetben ez az identitás az állandóan jelenlévő hiányérzetben és a hiányérzet pótlásának tervében jelenik meg: „Értem, amit a nagyanyám mond, de mindig magyarul válaszolok. Svábul nem megy már sehogyse.” „Sváb környezetben nőttem fel, értem is, mert a nagyszüleim velem svábul beszéltek. Ma már csak egymás közt beszélnek, egyre kevesebbet.” „Igaz, hogy én már nem tudok, de most tanulom. Ha jövőre visszajössz, majd meglátod.” „Anyám beszél még svábul, de engem nem tanítottak meg. De ha nekem gyerekem lesz, vele csak svábul kell majd beszélniük” – fogadkoznak a harmadik generáció tagjai. Ez annak a jele, hogy a sváb értékként tételeződik, érzelmi szálak kötik a nyelvhez azokat is, akik nem használják, vagy nem is értik. Anyanyelvi identitásról tehát, ha generációsán más formában is jelenik ez meg, a mai napig beszélhetünk.

A *Mundart*ot értők száma azonban mégis egyre jobban csökken. Ma már úgy kerülnek óvodába a gyerekek, hogy csak magyarul beszélnek. Akad ugyan egy-két eset, ahol az egész kicsik is beszélnek, de ez nagyon ritka. „Az első gyereknel még csak svábolunk, de aztán a másodikra elfogy a buzgalom. Aztán meg »ne beszélj ilyen érthetetlen nyelven« – szólnak rá az óvodás korúak nagyszüleikre” – vallja be egy harmadik generációs értelmiségi. „Az unokám egyszerre beszélt a véméndi és a fekedí dialektust, mert mi és a fekedí nagyszülők is mindig svábul beszéltek hozzá, csodájára járt az egész világ, de amióta óvodás, nem akar svábul beszélni” – panaszkolta egy nagymama. Egy második generációs értelmiségi maga idézte fel, hogy gyakran tette fel a kérdést nagyanyjának: „Miért beszélsz svábul, magyarok vagyunk?” Ugyanő, annak ellenére, hogy már nem él a faluban gyermekeivel, születésüktől kezdve svábul beszél. Példáját még a faluban sem igen követi senki.

A családi szocializációból spontán kiesző sváb nyelvhasználatot igyekeznek támogatni a Mohácson évenként megrendezésre kerülő *Mundart* versenyek. Ezek igen népszerűek, és a győzteseket mindenki számon tartja.

Az irodalmi német ismerete azonban – különösen a harmadik generációban – általánosnak mondható. Köszönhető ez a kitűnő nemzetiségi nyelvoktatásnak, amely már az óvodában elkezdődik. Az itt végzett tanulók közül a legjobbak a német nyelvű gimnáziumba mennek Pécsre, de általában minden tanuló olyan középiskolában folytatja tanulmányait, ahol a német nyelvet is magas óraszámban tovább tanulja.

Identitásnevelés

Az általános iskolában egy ideig két nyelven folyt az oktatás. A történelmet, a földrajzt és az éneket németül oktatták. „Az a helyzet, hogy amif németül is tanultak, abból kevesebbet is tudtak” – állítja egy szülő. Problémát okozott, hogy a földrajz magyar és német részét nem tudták szinkronba hozni, mert mind a kettőt más tanította és ez nehézséget okozott a gyerekeknek. Tanárhiány és az amúgy is fennálló nehézségek miatt a kétnyelvű oktatás megszűnt. Jelenleg az iskolában bővített nyelvoktatás folyik. A szülők igénylik, és örülnek, hogy gyerekük legalább németül jól megtanul. Az első öt osztályban naponta van német óra, a 6–8.

osztályban 5 + 3 órában folyik a nyelvoktatás, illetve az identitásnevelés. Az iskola folyosóin, a tantermekben a régi sváb mindennapok tárgyi világa jelenik meg. Az identitásnevelés keretében a gyerekek megtanulják a magyarországi németek történetét, tanulnak helytörténetet, felelevenítik a szokásokat, összegyűjtik a nagyszülők fiatalkorának szokásait. Az iskolában tanulják meg, hogyan díszítették valamikor a karácsonyfát cénárák fűzött pattogatott kukoricával, szakkörökön tanulják meg, hogyan kell kuglófot sütni. A hagyományokat tehát őrzik, ápolják, de mindennapjaikba nagy részük már egyáltalán nem illeszthető bele. Megkérdeztem 16–18 éveseket, hogy mi a véleményük, mire emlékeznek az iskolában hallottakról, élnek-e úgy, ahogy nagyszüleik, és dolgoznának-e annyit. Az első reakció a barátságos felnevetés volt. Aktiv emlékezetük nem tárolta a tanultak többségét, de hívószavakra felrémlettek a falutörténet egyes elemei. Ezek a fiatalok nem szeretnék bőszenyében járni, nem szeretnék olyan önkiszármányoló életet élni, mint tették azt nagyszüleik.

Az első generáció tagjai ennek ellenére nagyon nagyra értékelik azt, amit a gyerekek az iskolában kapnak. „Ha nem lenne F. Erzsé, semmi se lenne. Az unokám már csak negyedik sváb, mégis azt mondja, hogy ő sváb akar lenni. Hát lehet ennél nagyobb sikert elérni?” – mondta egy első generációs értelmiségi.

Van olyan nézet is, hogy „a hétköznapi életből eltűnt a sváb, csak a kulturális rendezvényeken erősítjük a hovatartozást”. Mindenesetre az identitásnevelés fontos és lényeges részét képezik az iskolán kívüli táncórák. A tánckar utánpótlása az általános iskola tanulóiból kerül ki, mintegy húszan vannak. Elsősorban lányok járnak, kevés a fiú, ők sokkal inkább szeretnek focizni. „T. nem is jönne, ha otthonról nem noszogatná” – pletykálnak a lányok. Próbát előt beszélgünk. Kiderül, hogy a német órát összesen egy kislány szereti, egy másik szerint „az egész túl van erőltetve”. A gyerekek a próbákat kevésbé élvezik, inkább ugrabugrálnak, de a fellépéseken aratott sikerekre nagyon büszkék. Köztük is vannak magyarok, de itt senki sem tesz különbséget.

A körülbelül 20 év körüli ifjúsági táncsoport hétvégén próbál, mert hétközben nincs mindeki a faluban. A táncsoport összetétele kisebb-nagyobb szünetekkel állandó változásban van. „Ha lányok férjhez mennek, elköltöznék” – panaszkodik H. E., a csoport vezetője. Ezek a fiatalok nagyon szeretnek táncolni, élvezik, amit csinálnak. A harmonikazenét P. Jóska, aki egyben a falu kántora, és a fia szolgáltatja mind a két csoportnak. Az ifjúsági tánckar próbája után élénk társasági élet folyik az iskola tornatermében. Véménden nincs diszkó, a mozi bérbe adták, van ugyan két kocsmá, de oda ezek a fiatalok nem szeretnek járni. „Mit lehet itt ezen kívül csinálni? A falu dögunalom.” A hagyományörzés egy csoportba hozza össze a fiatalokat, és ha nem is hangsúlyozzák azt, hogy ők németek – a mostani csoport tagjai mind svábok, és tudnak is svábul²¹ – az összetartozástudat átélése mindenképpen megerősíti identitásukat. A táncsoportok vezetője a szomszéd faluból idénősült magyar, aki magyar létére nagyon sokat tesz a hagyományok megőrzése és a csoport összetartozása érdekében.

Ugyanez mondható el Véménd tradicionálisan híres fúvószenekaráról. A zenekar, vezetőjével együtt, csupa fiatalból áll, akik mélységesen tisztelik elődeiket. Minden év nyarán, július vége felé, a fiatalok meghívják és megvendégelik az idős zenészeket. Ezen a „pincebulin” fiatalok és öregek igazi örömenét játszanak. Az öregek a zenét még otthon, a családban tanulták. „De mi legalább pénzt csináltunk belőle! Mi pénzért játszottunk! A házam, a kocsim a zenélésből jött össze. Mi a bálókra csak zenélni jártunk, nem táncolni. De még a székelyeknek is hűztük, azok is hívtak. De ezek most ingyen fújnak, de meddig?” – vetette fel egy idős zenész.²² Kétségtelen, a jelenlegi zenekar kedvtelésből játszik együtt, pénzért ezért senki sem kap. Mégis együtt vannak, és senki sem mulasztaná el a pénteki próbát.

A szokások jelentős része azonban menthetetlenül kiveszett. Amikor rákérdezek, hogy mikor volt az igazi utolsó sváb lagzi a faluban, mindeki a színpadra állított és díjat nyert előadást említi meg. A szokások őrzésének egyik-másik mozgatója mindenképpen a minősítések

²¹ Az adatgyűjtés 2003 nyarán folyt.

²² A zenekar néhány tagja létrehozott egy „pénzes” zenekart is, de a környék többi zenekarához hasonlóan mindenféle zenét játszanak. „Nem pop zenekar vagyunk, de azt is játszani kell a műsorban” – mondta egyik zenészük.

megszerzése, díjak elnyerése. „Versenyfolklor” – ahogy egyik beszélgetőpartnerem megjegyezte. Kétségtelen, hogy a hagyományok felvonultak a színpadra, és szabadidős tevékenységgé váltak. Mindazonáltal funkciójuk van. Ez az utolsó szalmaszál, amibe még kapaszkodni lehet, ami összeköt a már nagyon is távolivá vált múlttal. Bál már nincs, mert az öregek nem mennének el: „mi már nem vagyunk odavalók, fáradtak vagyunk”, hallottam többektől, fiatalok pedig alig vannak. Svábbált pedig nem is lehetne tartani, mert a soknemzetiségű falu nem sváb lakói állítólag nem vennék jónéven.

A vémei GJU (Gesellschaft Junger Ungarndeutschen) országosan ismert, s mint jó példáról, gyakran ír róluk a Neue Zeitung. Tagjai egy része nem lakik a faluban, legfeljebb csak hétvégén jár haza. „Hétvégi GJU” – mondta róluk valaki. A GJU jelenlegi vezetői azonban igen sokat tesznek a felnövekvők identitásneveléséért. Rendszeresen tartanak foglalkozásokat a GJU-házban, táborokat, találkozókat szerveznek, közösen kirándulnak, színdarabot adnak elő Mundartban;²³ igyekeznek részt venni a falu kulturális életében. A GJU a baráti kapcsolathálóra épül, amely Bozsokra is kiterjed. Tagjaik között van félsváb és magyar, alig néhányuk beszél aktívan svábul, s bár sokan értenek, egymás közti kommunikációjuk nyelve magyar. A törzsgárdát huszoneves fiatalok alkotják. „Mi már a második generáció vagyunk. Lassan mi is kiöregszünk. Eddig négy GJU-lagzink volt, jövőre is lesz kettő. De aztán jönnek a gyerekek, és egyre kevésbé érünk rá. Most azon dolgozunk, hogy kineveljük az utánpótlást, ezért tartunk gyerektábort az általános iskolásoknak. Elég nagy az érdeklődés” – lelkesedett egy GJU-tag. „A GJU egy baráti társaság. De hogy mi a sváb emögött, az kérdéses” – állapította meg egy középgenerációs asszony. „Persze a tánccsoportban, a zenekarban és az énekarban is vannak magyarok” – tette hozzá. „Én a baráti kör miatt járok a GJU-ba. J. G. és T. D. nagyon jól összefogja a baráti köröket a hagyományápolás érdekében. Színdarabokat rendezünk, csinálunk vémei nemzetiségi napot, bált rendezünk, tartunk *salzkippel* versenyt, gyerektáborokat, hogy összetartsuk a sváb fiatalokat” – mesélte egy másik GJU-tag. De nem mindenki ennyire optimista: „Cirka 33 fő a GJU, ebből tizenötön laknak itt, a többiek hétvégén jönnek csak haza. Kábé húszan vagyunk aktívak, a többiek csapódnak, ha buli van, mert menni lehet valahova. Ha havonta egyszer össze tudunk jönni, az már jó. Karácsony, focikupa, nemzetiségi nap, amit mi rendezünk, ilyenkor együtt vagyunk, de részt veszünk a halászléfőző versenyen is. A majálist is mi szerveztük. Szeretnénk spinnstübét is szervezni. De lassan elindul a lavina. Mindannyian érezzük az átalakulást. Ezért kell gyorsan fiatalítani, ha nem akarjuk, hogy a GJU megszűnjön.”

A vémei GJU nagyon sokat tesz a faluért, azért, hogy a fiatalokat valamennyire a településhez kösse; ha területileg ez nem is megy, legalább lelkiekben. Emellett nem elhanyagolható az az erős, a lokalitásból táplálkozó sváb tudat, amely ezeket a fiatalokat jellemzi. Aki nem tud svábul, az sajnálja, és irigyli, hogy J. és É. „cváncigolnak”. Vannak köztük, akik soha, semmilyen körülmények között nem mondanák magukat magyarnak; ez is egy túlélési stratégia. „Véméendről menekülnek a fiatalok. Mi ezt meg szeretnénk állítani. Meg akarjuk tartani a fiatalokat. Kevés a tiszta német már, a GJU-ban sem mindenki az. De ilyen alapon mi nem válogatunk” – foglalata össze röviden a fő célt egy beszélgetőpartnerem.

²³ „Sok székely is eljött megnézni, mert az unokáik játszottak benne. Ezért sokan akarták, hogy magyarul is adjuk elő. De G-ek nem engedtek. Görseőnyben is előadtuk, de ott nem kellett magyar papírt osztani, ott mindenki értette” – mesélte az egyik résztvevő.

Összefoglalás

A véméendi svábok asszimilációját a második világháború előtt több tényező is gátolta, megindulását azonban nem akadályozta meg. A gátló tényezők között kell megemlítenünk a faluközösség zártságát, a szigorú házassági szokásokat, a németek etnikai identitásának erősségét és a hagyományokhoz való ragaszkodást, amely például nem engedte meg, hogy a lányok továbbtanuljanak. Kétségtelen, hogy ez a fiúk esetében sem volt általános, mert szükség volt a gazdaságban a munkaerőre, és a svábok nem szívesen adtak ki pénzt ilyesmire. Az asszimilációt a szegénység is gátolta. Találkoztam olyan idős asszonnyal, aki hiába szeretett volna továbbtanulni, anyagi körülményei nem engedték meg. „Sírtam, amikor láttam, hogy M-et kocsira ültetik, és viszi be a kocsi itt, ezen a sáros úton, be Mohácsra, polgárba. Nekünk még új szoknyára sem tellett, olyan szegények voltunk akkor.” Aki tanult, az általában már a háború előtt is elkerült a faluból.²⁴

Az asszimiláció kezdetét az akkulturáció, itt is elsősorban a kétnyelvűség megjelenése jelzi. Strukturális asszimilációként értelmezhető a véméendi németek megjelenése az állami alkalmazásban, amely gyakran járt együtt névmagyarosítással. A névmagyarosítást felfoghatjuk a kényszerasszimiláció, a magyar állam asszimilálási törekvése jeleként is. Az identifikációs asszimiláció jeleként értelmezzük a részvételt a „Hűség a hazához” mozgalomban a második világháború idején, amelynek tagjai a Volksbunddal szemben határozták meg magukat. Mindezek azonban csak csíraszerű jelenségeként jelentek meg Véménden, és nem terjedtek ki a falu teljes sváb vertikumára.

A háború utáni évek bepótolták az elmaradt asszimilációt. Mivel az asszimilációt (Gordont követve) folyamatként és nem állapotként fogjuk fel, úgy gondoljuk, hogy bár a véméendi svábok asszimilációja nem befejezett, de igen előrehaladott állapotban van. Olyannyira, hogy ma már a svábság túléléséért kell küzdeni.

A kutatást az OTKA (T/F 037400) támogatta.

²⁴ Mára ez a folyamat a munkalehetőségek híján Véménd előregedéséhez vezetett.

Az egyiptomi „képi filozófia” tanulsága

A spekulatív-fölismerő gondolkodás történeti és kognitív gyökerei

Képekkel írt bölcsélet

Egyiptomban az Újbírodalom időszakától egyre komplexebb és elvontabb eszmék jelennek meg a teológián belül – főként a halotti irodalomban. Minél alaposabban vizsgáljuk ezeket a kozmoszról, térről, időről, emberi életéről, létről és nemlétről stb. alkotott elképzeléseket, annál inkább hajlamosak vagyunk egyiptomi filozófiáról beszélni. Nyugodtan állíthatjuk, hogy számos egyiptomi elképzelés ugyanazt a szintet éri el, mint a preszokratikus görög, avagy a posztvédikus indiai filozófia hasonló elképzelései.¹ Ugyanakkor egy lényeges különbséget mégis találunk az egyiptomi és más archaikus filozófiák között: az előbbi főként képekkel fejezi ki a gondolatokat. A vizuális szimbólumok központi szerepet játszottak ezekben a kompozíciókban, minélfogva az implicit filozófia is a képi szimbolikán alapult. Már az antik világ ismert toposza, hogy az „egyiptomi bölcsélet” egy sajátos képi szimbólumokkal írt filozófia. „Az egyiptomi bölcsesség mindent szimbólumokban (értésd: képekben) beszél el” – írja Psellus.² Erről beszél Plutarkhosz is, aki az egyiptomi isteneket filozófiai allegóriákként értelmezte, s hasonló nézetet vallottak az újplatonisták is. E fölfogás kerül át az amúgy is egyiptomi eredetűnek tekintett hermetikába, s ugyanez érvényesül az egyiptomi filozófusnak és sztoikus bölcselőnek nevezett Khairémón tanításai kapcsán.³

Tény, hogy a kép mindenkor centrális szerepet játszott a régi Egyiptom kultúrájában, és szinte mindenhol jelen volt. A templomok és a sírok falai életképekkel, ünnepi jelenetekkel, áldozati ritusok képeivel, istenek képmásaival voltak tele, s nem utolsósorban képek az egyiptomi írás elemei, a hieroglifák is. Am ha valamire leginkább igaz az antik toposz, akkor az újbirodalmi királysírok falaira festett úgynevezett „túlvilágirodalmi” alkotásokra mindenképpen. Ezek közül a XVIII. dinasztia elején – vagyis az Újbírodalom kezdeti időszakában – jelenik meg a Naplitánia, amely Ré napisten hetvenöt „létformáját” ismerteti, és az Amduat, vagyis „Ami a Duatban (tudniillik az Alvilágban) van”. Ezt követte a Kapuk Könyve az Amarna kor után, majd a Ramesszidák alatt megjelenik a Barlangok Könyve és a Föld Könyve.⁴ E művek – szemben a közrendűek sírjaiban fölírt Halottak Könyvével – privilegizált királyi „könyvek”

¹ Az egyiptomi bölcsélet kérdését illetően lásd többek között Allen 1989; Anthes 1983a–b; Bissing 1898; Derchain 1962; Dobrovits 1975, 1979a–b; Farkas 2001; Frankfort–Wilson 1948; Hornung 1971 és 1987; Kákonyi 1993.

² Psellus Fr. 2. 445, lásd van der Horst 1984:10–11. Az egyiptomi intellektus produktumai éppen ezért maig nehezen megközelíthetőek, illetve értelmezhetőek. Berry Kemp mintha Psellust ismételne, amikor általában a „keleti” (hindu, buddhista stb.) és az egyiptomi emlékek közötti különbségekről beszél: „Oriental religions and philosophies often have a far more extensive literature and a more coherent form of presentation than ancient Egyptian religion, which relied a great deal on pictorial symbol to convey its message...” (Kemp 1989:2). Az egyiptomi képi szimbólika természetéről, különféle nézőpontokból lásd Assmann 1990, Goldwasser 1995 és Eschweiler 1992.

³ Frede 1989:2083, 2085–2087. E toposz olyannyira meghatározó volt, hogy visszajára is fordult. Egy idő után már nem az eredeti mértékértartó hozzáállás dominál, miszerint az egyiptomiak bölcsellete az allegóriák, illetve a képi szimbólumok nyelvén íródott volna, hanem ennek mértékétlen eltűlése: azaz minden egyiptomi kép valamiféle „rejtett filozófiát” hordozó szimbólum. Így a hieroglifírást sem egyszerű írásként, hanem titkos bölcselatként értelmezték, s ez határozta meg a megfejtésre irányuló tudományos erőfeszítéseket is, majd másfél évezreden át, egészen Champollionig. Már a Kr. u. negyedik században élt szerző, Hórapollón híres *Hieroglyphica* című munkája is e szellemben íródott, noha ő még néhány jelet ismer valahonnan. Az egyiptomi papi családból származó későantik bölcselő tudta azok valódi, eredeti jelentését, ám azt már nem, hogy miért jelentik azok azt, amit, így a „jó” megfejtéshez „rossz” magyarázatokat fűz. Hórapolló 1950. Lásd még Frankfurter 1998. Sok évszázaddal később a jezsuita misztikus és okkultista tudós, Athanasius Kircher is úgy érzi, hogy megfejtette a szent jeleket, noha csak különféle titkos jelentéseket, főként és jellemző módon filozófiai tartalmakat látott azokba bele – egyébként elképesztő gondolati (asszociációs) gazdagságról téve tanúbizonyságot (Godwin 1979).

⁴ Lásd Hornung 1963, 1977 és 1980. Nepszerűsítő, vagy ha úgy tetszik: irodalmi fordításuk: Ugyanő 1972.

voltak, s egy-két kivételtől eltekintve – ami a királyi kegy megnyilvánulásának tekinthető – magánsírokból egyáltalán nem bukkannak föl. E művekben jobbra a képi elem dominál, sőt, voltaképpen ez a jelentés fő hordozója, szemben több más egyiptomi alkotással, ahol vagy egyáltalán nincs kép a hieroglifjeleken kívül, vagy ha van is – mint például a Halottak Könyvében – az általában csak az illusztráció funkcióját látja el.⁵

A királysírok „könyveinek” megjelenése jelentős fordulatot hozott az egyiptomi szellemi fejlődésben. Egyrészt itt érhető tetten általában egy bölcséleti irányú elmozdulás az egyiptomi „vallásos” gondolkodásban. Az etikai és életbölcséleti tárgyú szövegek mellett megjelenik a kozmológia és az ontológia is. Másrészt ezekben az alkotásokban az elvont gondolkodás, a kozmológiai és ontológiai spekulációk fölbukkanása együtt járt az említett fejlett képi szimbólumnyelv kifejlődésével, amely ezeknek a spekulációknak egyfajta „leíró nyelveként” funkcionált. A természetes nyelv itt inkább csak a kép kiegészítője, az ábrák melletti fölíratok többnyire azt ismétlik el, amit a kép ábrázol, esetleg utalások formájában adnak valami plusz információt. Előfordulnak ugyan terjedelmesebb szövegrészek is (ilyenek például a képi kompozíciók melletti himnuszok és litániák a Barlangok Könyvében), ám ezek is inkább kísérőszövegek, a fő mondanivalót itt is a képek beszélik el. E művek későbbi zanzásított verziói, az e műfajban utolsóként megjelenő úgynevezett *Mitológiai Papiruszok*, amelyek a XXI. dinasztia idején elő thébai papok halotti papiruszai. Ez az emlékcsoport egyben a fejlődés csúcsa, e halotti papiruszokban a mítikus-mágikus eredetű képi szimbólumok egyedi és kreatív kombinációi nem mások, mint egyfajta teológiai (s ezen belül bölcséleti) értekezések. Itt érhető tetten leginkább, hogy a különféle nem antropomorf jelképekkel kombinált istenalakok voltaképpen elvont eszmék allegóriái, azaz perszonifikált absztraktumok.⁶ Ezek jó részében már csak nagyon rövid, sematikus megjegyzések, istennevek, titulusok stb. találhatók, a valódi textus teljesen hiányzik, vagyis a java információt a kép hordozza. Vagyis az Újbíródalom idejére már egy speciális – és nyugodtan állíthatjuk: maig nem teljesen megfejtett – „képi nyelvű bölcséleti terminológia” is létrejött.

Hogy egy konkrét, és lehetőleg jellemző példával is éljünk e leíró módra vonatkozóan: a Kapuk Könyvében, amely (miként a többi ilyen jellegű mű) a Nap tizenkét stáción áthaladó alvilági útját írja le. Ez az út itt részben átvitt értelmű, mivel a nappálya számos egyéb természeti jelenség szimbóluma, s a mű ennek kapcsán a tér és idő természetével, a dolgok pusztulásával, keletkezésével és megújulásával is foglalkozik. A negyedik stációban egy érdekes jelenetet láthatunk: egy folyómederben egy összetekeredett kígyót, aminek neve: *Eltávolító*, s mellette a parton tizenkét istennőt. A kígyóról a kísérőszövegből megtudjuk, hogy az idő egyiptomi alapegységeit, az „órákat” szüli meg, tizenkét kis kígyó formájában, amelyeket állandóan átad a folyó partján álló tizenkét óraistennőnek, akik e kígyókat lenyelik, s az idő így folyik végtelenül.⁷ Miről van itt szó? Elsősorban *metaforákkal* közelíthetünk a kép jelentése(i) felé. Az idő kígyó, mert a kígyó természetével, illetve annak bizonyos tulajdonságaival bír. Az idő kontinuum, ezt ábrázolja a folyómederben tekergőző kígyódémon, aki egyben maga a folyó is, amit alátámaszt, hogy a „kígyó mint folyó”, illetve „folyó mint kígyó” metaforák más emlékekben explicite is megjelennek. A folyó pedig Egyiptomban is a vég nélküli folytonosság egyik fontos szimbóluma. Mivel a Kapuk Könyve más részeiben ez a kígyó úgy is megjelenik, mint kötél, amelyet az óraistenek tartanak a kezükben, s mivel a „könyv” egy másik fejezetében ez az „időkígyó” mérőszinórrá is átalakul, nem tekinthető önkényes belemagyarázásnak, ha azt állítjuk, hogy e dinamikus és kontinuum idő egyben a mérték, a mérhetőség ura, illetve hordozója is. A fönt említett jelenetben pedig ez a „lény” szül kicsiny kígyókat, egy-egy órára valót, amelyeket szüntelen átad az istennőknek, akik a diszkrét időegységeket képviselik. Ezt

⁵ Ez alól talán kivételt képeznek a I IK egyes fejezetei. Ilyen például a 148., a 149. és a 150. fejezet, ahol is a túlvilági régiók gyakorta absztrakt, hieroglifszerű képi ábrázolása és a képek a szöveggel szembeni mind mennyiségi mind minőségi dominanciája már túlmutat a pusztá illusztráción. Ezek már inkább olyasfajta képi leírásokként értékelhetők, mint amivel az Amduatban és a többi hasonló alkotásban találkozunk.

⁶ Piankoff–Rambova 1957. A *Mitológiai Papiruszok* szimbolikájáról lásd még Goff 1979 és Niwiński 2000.

⁷ Hornung 1980:111–114. A jelenettel Kákony 2001 is foglalkozik az egyiptomi időfogalom kapcsán.

az egész „mechanizmust” pedig – akárcsak más hasonló szisztémákat – itt is a Nap működteti, voltaképpen erről (is) szól a Kapuk Könyve. Az istennőről a szöveg azt is elmondja, hogy előttük sötétség, hátuk mögött fény van, amit e két fogalom ismert egyiptomi szemantikája alapján úgy értelmezhetünk, hogy a Nap által érvényesített, aktuális idő (vagyis a jelen) két minősége a „világos”, vagyis az ismertség, és a „sötét”, ami az ismeretlen. Ez pedig a kontinuu időre vonatkoztatva a múlt és a jövő.⁸ Ami azonban a lényegi mondanivaló: az idő úgy képes működni, hogy az önmagában szubsztanciaszerű és káosztermészetű idő, kvázi egyfajta „idő-lényeg”, egy köztes átalakuláson átmenve diszkrét egységekben kell, hogy megjelenjen – ezt jelképezi a kis kígyók létrejötte. Ezek az egységek meghatározott sorrendben állnak össze szintén folyamatos, ám mérhető idővé, méghozzá úgy, hogy ez az „idő-lényeg” immáron mint az óraistennők tartalma jelenik meg. A „jelenet” így többek között egy olyan kérdést is feszeget, amely az európai gondolkodást is évszázadokon keresztül foglalkoztatta, nevezetesen a diszkrét versus kontinuu problémáját, méghozzá itt is az idő mibenlétének kérdéséhez társítva. Az ilyenfajta, képekkel leírt „jeleneteket” tulajdonképpen képi szimbólumokban való értékezkésként is fölfoghatjuk.

Egyfajta *implicit filozófia* ez, a vallás, a mágia és a korai természettudomány különös szintézise, ami magában foglalja a politikai ideológiát, sőt egy bizonyos fajta „archaikus pszichológiát” is, s egy speciális tudást reprezentál a kozmosz struktúrájáról, a természetről és az emberi létről.⁹ Implicit, mivel nem létezik tételes kifejtése, nem választható külön a vallástól, a tudományosságtól, a kultusztól, és főként a mágiától sem, hanem ezekkel egy sajátos kulturális egységet képez. Nem létezik különálló bölcsélet, mint olyan, ám bölcséleti gondolkodás – sőt, annak szinte majd minden alapformája – ha csírájában is, de kimutatható az egyiptomi kultúrában. Sajátosan átmeneti jelenség ez a valódi (azaz explicit) filozófia és a mágikus-vallásos gondolkodás között, mely átmenetiség – mint látni fogjuk – éppen a képiség dominanciájának köszönhető.

A vizuális leíró nyelv

E képi nyelv kialakulásában az egyiptomi ábrázolóművészet kétségtelenül nagy szerepet játszott. Elsőként is az a tény a leginkább figyelemreméltó, hogy az egyiptomi ábrázolóművészet is erőteljesen *szimbolista és formalista*, minnek révén alkalmassá válhatott elvontabb eszmék kifejezésére, illetve arra, hogy belőle egy képi leíró nyelv jöjjön létre. Másrészt az egyiptomi ábrázolóművészet nem realista, hanem idealizáló, ámde mégis objektivista művészet, ami szintén fontos elem az intellektuális fejlődés szemszögéből. Ez a fajta ábrázolási mód elvonatkoztat egy önmagában lévő valóságot az érzékszervek által közvetített, illuzorikusnak tekintett valóságtól, s így nem mással állunk szemben, mint egyfajta, a képek nyelvén történő tárgylagosságra törekvő leírási móddal.¹⁰

Az ábrázolóművészet egy másik fő jellemvonása a *tudatos geometrizálás*. A kép vagy szobor vonalharmoníája kiszámított, a kontúrok erősen kihangsúlyozottak, s ami a lényeg: *tudatosan elrendezettek*. Az ábrázolt alak sematikus és részben stilizált, s azt mindenkor a gondosan kiszámított mértani arányok szerint alkotják meg, hiszen mint az közismert, a festészetben az alakokat éppúgy előrajzolták, mint a szobrászatban, s ehhez az előrajzoláshoz négyzethálót, sőt különféle arányokat jelző segédvonalakat alkalmaztak.¹¹ A geometrikus séma hangsúlyozása,

⁸ Az „előtte a fény, háta mögött a sötétség” ($lhw m hr = f kkw m ht = f$) ismert formula, több emléken is megjelenik, például a Széth-könyvben, egy ismeretlen nevű halálsten ismérveként, de a nappalával – azaz az idővel – való összefüggésben. Schott 1929:68–69.

⁹ Gertrude Englund egy ad hoc megnevezése után (Englund 1988:77), valamint Assmann „implicit teológia” terminusának egyfajta analógiaként. Assmann (1984) munkájában az egyiptomi vallási rendszeren belül hasonló ismérvek alapján különíti el egymástól explicit és implicit teológiát.

¹⁰ Hogy mennyire kiszámított, tudatosan megkonstruált kifejezési forma ez, azt mi sem mutatja jobban, mint ama tény, hogy az egyiptomiak ismerték a perspektivikus ábrázolást, mivel annak kezdeménye bizonyos időszakokban (például az Amarna korban) náluk is megjelent.

¹¹ Az egyiptomi ábrázolóművészet főbb jellemvonására vonatkozólag lásd Schäfer 1986-ban újra kiadott monografikus összefoglaló munkáját.

illetőleg az ebbe az irányba történő stilizálás az ábrázolóművészetet viszonylag hamar eljuttatta a *formai absztrakcióhoz*.¹² S nem szabad elfeledkezni arról sem, hogy az egyiptomi kép (ideértve természetesen a szobrot is) jobbra *típust* ábrázol. A képmásban még akkor is a típus jelenik meg, ha egy adott személyt festenek meg vagy faragnak ki. Mondhatni: az egyén megjelenítésén keresztül általános *minták* és ideák vannak képviselve.

A hagyományos egyiptomi ábrázolás tehát egy igen fejlett és jól működő képi nyelvet hozott létre. Olyan szimbólumnyelvet, ami a főtebb taglalt tulajdonságok révén alkalmassá vált *mindenfajta tudás ikonikus kodifikációjára*, a pontos ismeret rögzítésére és átadására éppúgy, mint az elvontabb eszmék kifejezésére. William M. Ivins az idősebb Plinius nyomán a következőket írja a görög botanika kudarcát nagyban előidéző ikonikus hiányosságról: „A görög botanikusok felismerték, hogy leírásuk érthetőségéhez szükségük van képre is. Ezért megpróbálkoztak a képek alkalmazásával, de ezeket csak olyan módszerekkel tudták előállítani, amelyek alkalmatlanok voltak a vizuális tények teljes és pontos megismétlésére. Az egymást követő másolók keze végeredményben olyan torzulást eredményezett, amely nemhogy segítette volna, de gátolta a verbális közlés megvilágítását és pontosítását. Ezért a görög botanikusok tanulmányaikban felhagytak az illusztrációk közlésével, megpróbáltak legjobb tudásuk szerint szavakkal boldogulni.”¹³ Márpedig egy képnek nem biztos, hogy hajszálpontos másolatnak kell lennie ahhoz, hogy minden jelértő számára ugyanazt az információt hordozza, illetve jelenítse meg. A hagyományos egyiptomi kép igen alkalmas volt a *pontos információközlésre* és az *ismételhetőségre*. Az előbbi tulajdonság a figuralitásnak, a kidolgozott formának, az utóbbi viszont a sematizmusnak és az attól elválaszthatatlan szigorú ikonográfiai szabályoknak volt köszönhető. Így ha az egyiptomiak lerajzoltak egy fa- vagy növényfélé, avagy egy állatfajtát, akkor az mindig fölismerhető volt, s az újonnan felfedezett dolgokat is a hagyományos ábrázolási mód révén azonnal be tudták vezetni a maguk virtuális-ikonikus enciklopédiájába, legyen az egy tárgy, egy növény vagy állatfajta, avagy egy idegen etnikum. Mivel a kiemelkedő, jellegzetes vonásokat helyezték előtérbe, és azt sematizálták, igen sikeresek voltak a képi leírás, s annak nyomán az ikonikus enciklopédiák létrehozásának a terén.¹⁴

Az *implicit filozófia* leíró nyelvének problémájától elválaszthatatlan a perszónifikáció kérdése is, hiszen az istenalakok gyakorta elvont eszmék kifejezői. Máig elő toposz, hogy a megszemélyesítés és az antropomorfizmus az elvont gondolkodást megelőző, mi több: azzal szembenálló, primitív-archaikus gondolkodás sajátja. Vagyis, amely gondolkodás perszónifikál, antropomorfizál, ott nem lehet elvont eszmék meglétéről beszélni. A megszemélyesítés úgymond a „filozófia előtti”, a „prelogikus”, illetve az ezzel ekvivalens „primitív” tudat sajátja, amelyen éppen az elvont fogalmak létrejöttével lép túl a gondolkodás.¹⁵ Pedig a preszokratikus filozófusoknál – de még Platónnál, sőt a későantik filozófusoknál is – gyakorta találkozunk a filozófiai fogalmak, illetőleg kategóriák megszemélyesítésével, pontosabban azoknak valamely antik pantheonbeli istenséggel történő megfeleltetésével. Persze közhely, hogy az antik

¹² Nem véletlen, hogy Schäfer már a bűszas években az egyiptomi szobrászat bizonyos megnyilvánulásait – leginkább az úgynevezett kockaszobrokat, amelyek az ülő emberi testet egy kockává absztrahálták – a kubizmus törekvéseihez hasonlított (Schäfer 1928:58–62). Persze az igazsághoz hozzátartozik, hogy ennek az „absztrakt irányba történő fejlődésnek”, volt egy nagyon is gyakorlatias oka: a szobrásznak nagy felület kellett az írásjelek, a szoborra írandó szöveg számára, s ezt némi találgatással egy oldották meg. Valamint e „fejlődésmódot” elképzelést némileg lerontja az is, hogy később a szobortípust illetően is visszatértek a figurális, kevésbé absztrakt formákhoz. Mindez azonban nem változtat magán a formai absztrakció tényén.

¹³ Ivins 2001:18, Lugosi Lugo László fordítása. Lásd a témáról még Nyíri 2002b:70.

¹⁴ Elég, ha csak olyan emlékekre gondolunk, mint Hatsepszt szomáliai expedíciójának képi ábrázolásai, ahol is a felfedezett belsőafrikaiak testi és kulturális jellegzetességeinek, valamint az állat és növényfajok igen pontos képi leírásával találjuk szemben magunkat. De jó példája ennek III. Thotmesz karnaki kertje is, ami lehetne akár az Ivins (illetve Plinius) által felfedezett görög botanikusok kudarcának ellenpéldája is: a karnaki templom falain az egykor oda telepített madár, állat és növényfajta pontos, szinte listaszerű ábrázolásait láthatjuk, amelyek máig pontosan beazonosíthatók. E fejlődés csúcsteljesítménye azonban kétségtelenül a Ptolemaiosz kori templom, ami már egy hatalmas, „multimédiás” információhordozóként, azaz kvázi háromdimenziós *könyvként* is funkcionál. A falak és oszlopok – de még a mennyezet is – e könyv lapjai, amelyeken majd minden akkori és ottani ismeret megtalálható: természettudományos ismeretek éppúgy, mint teológiai vagy kozmológiai spekulációk, pápi esküszövegek, különféle rendeletek, szertartások részletes leírásai és képi ábrázolásai, vagy éppen a templomi kincsesár leltára a tárgyak kepeivel és pontos leírásával (Assmann 1999:179).

¹⁵ Ennek a máig divatos, sőt uralkodó felfogásnak a kritikáját lásd Kirknél (Kirk–Raven–Schofield 1998:119–122).

filozófia antropomorfizmusa egészen más jellegű, mint a természeti népek „primitív” antropomorfizmusa, vagy hogy Hérakleitosz, Parmenidész, vagy akár Plátón számára az istenek említése nyilván másfajta jelentéssel (is) bír, mint egy görög pásztor vagy katona számára. Az egyiptomi teológiai spekulációk istenalakjai sokkal inkább a görög – és középkori – filozófusok „absztrakt-antropomorfizmusát”, azaz elvont ideák allegóriákkal való szemléltetését találjuk, méghozzá igen fejlett formában, s nem pedig a természeti-primitív-naturalista megismerést.¹⁶ De az implicit bölcséletben használt istenalakok mibenlétét talán még jobban megérthetjük, ha a mi kultúránkban is nagy hagyományra visszatekintő és szinte a legutóbbi időkig dívó allegorizálás műveletére gondolunk. Ami a nyugati tudományban – s ezen belül is a bölcséletben – sokáig, egészen a tizennyolcadik századig igencsak aktívan jelen volt.¹⁷ Mennyiben más, amikor a középkori vagy korábbi platonista, rózsakeresztes, alkímista stb. istennöként személyesíti meg a Természetet, sárkányként az Anyagot, illetve a Káoszt, vagy éppen bölcs aggastyánként a Szellemet? Ráadásul némely emlékekben a megszemélyesítést nem is tudnánk másként értelmezni, mint allegóriaként, ilyenek például az Igazság és Hamisság alakjai a Chester Beatty II. történetében, lévén az ezekhez hasonló emlékek egy magaskultúra írástudóinak (azaz Egyiptom elitkultúrájának) hagyatéka.¹⁸

Az ember- vagy állatalak használata akár nyelvileg, a vizuális megjelenítés síkján Egyiptomban absztrakt gondolatokat (is) hordozó, allegorikus jellegű használat, a kifejezendő gondolati tartalom intellektuális reprezentációja, s nem pedig durva azonosítás.¹⁹ Az absztrakció és a perszónifikáció Egyiptomban tehát egymással összefüggő intellektuális aktusok, sőt: számos esetben az absztraktnak éppen hogy a deifikációban (s ezen keresztül a perszónifikációban) nyeri el valóságos formáját, ez létrehozásának egyik fő eszköze.²⁰ A megfigyelt általánost, a törvényszerűt, gyakorta éppen azáltal vonatkoztatták el a konkrétól, az *esetleges-egyeditől*, hogy azt istenséggé perszónifikálták. Leglátványosabb megnyilvánulása ennek az *hrj*: „tett”, „cselekvés” fogalma, amelyet az Újbirodalom kései szakaszában deifikáltak, csakúgy, mint a „látás” és a „hallás” fogalmait (Hornung 1971:67–68). De ugyanígy „istenség” lesz a szív (*ih*) fogalma is, amely átvitt értelemben, mint a gondolkodás és emlékezés szerve, az elmét, a tudatot is jelentette.²¹ Ugyancsak gyakori – főként a későbbi korokban – hogy az ISTEN kategória magyarózó jelét (determinatívumát) biggyeszti a *h3*: „lélek”, sőt a *hr*: „arc” szavak után is. (Ez utóbbi ekkor már talán „arculat”, „karakter”, „természet” értelemben is használatos.)²² Vagyis mintha az történe, hogy amikor egy szó elvont fogalommal vagy kategóriával válik, akkor azonnal istenként jelenik meg. De ugyanez történt a *nhj*-el és a *dt-el*, a két sajátos idő-, illetve öröklétfogalommal, melyek a Piramiszszövegekben még csak örökkévalóságot jelölő terminusok, a későbbi időkben viszont előszeretettel kezdik őket istenalakokként ábrázolni, illetve e szavak után az istendeterminatívumot odabiggyeszteni.²³ A deifikáció az elvonatkoz-

¹⁶ Már Erman – rendkívül konzervatív, etnocentrikus hozzáállása ellenére – Maát istennő alakjáról, mint „tisztá absztrakcióról” beszél. Erman 1934:57. Erről sok ponton árnyalt képet ad Hornung 1971:65–74.

¹⁷ Például ilyen Bernard Silvestris *Cosmographia* című műve, amelyben a szerző az Egységgel elképzelt Istent a mindenséggel szembeállító neoplatonista nézeteken alapuló középkori filozófiai téziseket allegorizálja. E munkát tartják az első allegorikus filozófiai műnek (Fónagy 1999:274). De sok egyéb mellett elég, ha csak az újkori egyiptománál és az újkori hermetikával is összefüggő korai természetstudományra, vagy még inkább a korai barokk, majd folvilágosodás kori természetfilozófiára gondolunk (lásd Assmann 2003:182–200).

¹⁸ Bár Gardiner, akárcsak számos más egyiptológus (például Lichtheim) inkább mesének értelmezi az egyértelműen parabolikus történetet, bár Maát alakját ő is megszemélyesített absztrakt fogalomnak tekinti (Gardiner 1935:6). Egyébként figyelemreméltó, hogy Pieper a harmincas években még mesének értelmezi az emléket, olyannyira, hogy azt más etnikumok meséivel (indiai, germán, sőt szláv mesékkel) vonja analógiába (Pieper 1934). Griffiths viszont a hatvanas években már egyértelműen allegóriaként értelmezi, sőt azt a görög allegóriákkal rokonítja (Griffiths 1967:89–91).

¹⁹ Az egyiptomi és a görög allegorizálás összehasonlítását illetően lásd Griffiths 1967.

²⁰ A kérdésről: Dobrovits 1979b; Englund 1987; Hornung 1971; Te Velde 1986. Az egyiptomi istenek és szimbólumaik, mint különféle princípiumok, metafizikai esznek stb. megszemélyesítéseit illetően lásd Rundle-Clarke 1959-es alapművét.

²¹ Az egyik – igaz, meglehetősen kései – emlékekben, egy Ptolemaiosz kori koporsón olvashatjuk: „Az ember szíve (v. tudata) az ő saját istene.” (Kees 1938:85)

²² Például a Brooklyn Pápiruszban, ahol egy már-már monoteisztikus istenség (a jól ismert pantheisztikus Bész) leírását találjuk. Ez az univerzális lény több isten természetével bír, amit a „leírás” úgy fejez ki, hogy azok különböző lelkeként és arcként jelennek meg ugyanannak az egyetlen istennek a formáján belül (Sauneron 1970).

²³ A két időabsztrakció először a Középbírodalomban jelenik meg perszónifikált formában. (A kérdésről lásd Kákósy 1972:167–168, 170.)

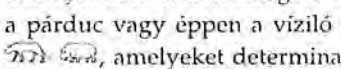
tatás műveletének egyik jellegzetes, az ikonizácóval szorosan összefüggő szimbolikus kifejezési formája.²⁴

A hieroglifrendszer mint a képi gondolkodás egy fajtája

A képi „leíró nyelv” kialakulásában nagy szerepe volt a hieroglifírásnak is, mivelhogy itt érhető tetten a fogalmak ikonizációja. Jól ismert dolog, hogy az egyiptomi írás nem képirás, hanem egy meglehetősen bonyolult képesírás.²⁵ Olyan rendszer, amely képeket használ ugyan, ám e képeknek csupán egy része jelenti önmagát. A jelek egy része fonogram, olyan szimbólum, amelyek hangokat, illetve szótagokat jelöl, és a képnek magának semmi köze nincs (illetve csak átvittén, esetleg történetileg, a jel kialakulását tekintve) az általa reprezentált hangzóhoz, illetve hangcsoporthoz. A másik csoport a szemogramoké. Ezek már „valódi” képi jelek. A szemogramokon belül további két alcsoport különböztethető meg: az ideogramok és a determinatívumok csoportja. Az előbbiek azt jelölik, amit az adott kép ábrázol, az utóbbiak pedig a szavak végén álló, fonetikai értékkel, illetve önálló olvasattal nem rendelkező értelmező jelek. A determinatívumok az adott szó jelentését magyarázzák, megkönnyítendő és időben is lerövidítendő az adott jelcsoport megértését, illetve beazonosítását. Ez a szóvégi magyarázó jel segít elkerülni az adott szónak az „alaki hasonmásokkal”, vagyis az azonos hangalakú, ennél fogva azonos jelekkel írt, ám más jelentésű szavakkal való összetévesztését.

Ami azonban jelen írás szempontjából a lényegesebb: a determinatívumok taxogramként, azaz osztályozó jelként is funkcionálnak, mivel besorolják az adott szót egy meghatározott kategóriába. Amíg az ideogram tulajdonképpen a hagyományos értelemben vett képirásjel, hiszen a rajz az azt jelentő szót reprezentálja (például a Hold rajza magát a Holdat),²⁶ addig a determinatívumok meglétében lehet tetten érni az egyiptomi gondolkodás fejlődésének alapját: az osztályozást, a különféle kategóriák, bizonyos univerzális megjelenését. Még e jelek fajtái is az osztályozási típusok szerint alakultak ki.²⁷ A determinatívum voltaképp különböző jelentésű szavakat foglal egy meghatározott csoportba (osztályba), azok valamely közös eleme révén. E közös elem leginkább (nem mindig!) a közös szemantikai tartalom.

Így például az égő fáklyát ábrázoló hieroglifa:  minden tűzzel és forrósággal kapcsolatos szó után ott áll magyarázó jelként, így az a TŰZ fogalom és az általa képzett kategória, vagy osztály kifejezője.

Megjelennek a tárgyfogalmakhoz és fajfogalmakhoz rendelt szimbólumok éppúgy, mint bizonyos fölérendelt kategóriák szimbólumai. Az előbbiekre jó példák a macska, az oroszlán, a párdac vagy éppen a víziló (a sort lehetne folytatni számos más állattal) ikonjai: , amelyeket determinatívumként a macskát, oroszlánt, párdutot és vízilovat jelentő szót leíró fonogramok után biggyesztettek, vagy pedig ideogramokként (vagy ha úgy tetszik: logogramokként) önmagukban állnak, önmagukat jelölve. Persze ideogramként sem egyszerűen a „macska”, az „oroszlán”, a „párdac” vagy a „víziló” pusztá fogalmait reprezentálják, hanem az ezeket jelentő egyiptomi szavakat is, vagyis ezek az ikonok a verbális nyelvnek megfelelő olvasattal, fonetikus értékkel is rendelkeztek. A fölérendelt kategóriát jelző szimbólumra pedig jó példa az állatbőr sematikus rajza: , amely determinatívumként gyakorta az

²⁴ Vagyis úgy tűnik, az egyiptomi az isteni megszemélyesítés révén fejezi ki a fogalom elvont terminussá válását, talán éppen azért, mivel annak jelentése már nem köznapi, nem konkrét, nem esetleges, nem egyszerű. Mondhatjuk, az egyiptomi perszonalifikáció (illetéleg deifikáció) metaforikus képlete: elvont = nem köznapi (azaz nem profán) = isteni.

²⁵ A régebbi, általánosan elfogadott álláspont szerint az egyiptomi írás a mezopotámiai képirás civilizációs hatására jött volna létre. (Tudniillik az egyiptomiak utánozván a folyamközikeket, létrehozták volna saját írásukat.) Ezt a közhelyet vette át a kultúrtörténet is. Csakhogy az utóbbi másfél évtizedben német kutatók az ősi abudosi királyi temető egykori Petrie által ásott kutatási területét kiterjesztve, Umm el Qabnán igen korai, predinasztikus időkből való kicsiny csonttáblákat találtak, amelyeken hieroglifák láthatók (Dreyer 1990). Ez azt mutatja, hogy az egyiptomi írás több száz évvel korábbi a föltételezettnél, s ezek az első (?) írásjelek nagyjából egyidősek a korai mezopotámiai piktogramokkal. A hieroglifírás eredetéről lásd még: Fischer 1990.

²⁶ Schenkel szerint ez azt is jelenti, hogy az objektum „egyedülálló a maga osztályában”. Ezért az ideogramot nyugodtan nevezhetjük logogramnak (Schenkel 1976:4).

²⁷ A témáról bővebben: Goldwasser 1995:80–107.

EMLŐS fogalom(kör) jelzője. Így gyakorta ez áll magyarázó-osztályozó jelként a „macska”, az „oroszlán”, a „párduc”, a „víziló”, és persze még számos egyéb emlőslálatot (nyúl, sakál stb.) jelentő szavak után.

Az osztályozást tekintve igen figyelemreméltó példa az ANYAG determinatívumjele, amely eredetileg három homokszemcsét ábrázoló hieroglifa: . Ez áll minden ásványt, ásványfajtát, nemesfémeket, féldrágaköveket, festékanyagokat és persze magát a homokot is jelentő szó után, sőt némely haszonnövény után is gyakran ott találjuk. S tanulságos, hogy habár az egyiptomi nyelv nem ismer olyan szót, hogy „anyag”, az mégis megjelenik az írásjelek között. Külön figyelemre méltó determinatívum a könyvtékercset ábrázoló jel:  is, mivel ez áll a legtöbb elvont jelentésű egyiptomi szó után. Így ezt az ikont látjuk olyan kifejezések után, mint „dolog”, „ügy”, „csoda”, „titok”, „tudás”, olyan fogalmak után, mint „igaz”, illetve „igazság”, olyan igék után, mint „ismerni”, „megújulni” vagy „kezdeni”. De ugyanez a determinatívum áll a matematikai szövegekben a „végösszeg”, illetve „teljes összeg” szavak mellett, hogy csak néhány jellemző példát említsünk. Ha egy szó után ezt a jelet látjuk, akkor tudjuk, hogy az eredeti konkrét jelentés helyett valamiféle absztrakt fogalommal van dolgunk. (Így például a *nfr*: „szép”, „jó” jelző, ha főnévként, azaz mint „szépség”, illetve „jószág” fogalma jelenik meg, akkor az írásban könnyen megkaphatja – persze nem feltétlenül – a könyvtékercs jelet. Sőt, a tékeres és a többes szám jelével együtt a *nfr* szó azt is jelentheti: „érték”).²⁸ Mondhatni: ez az ikon az ELVONT FOGALOM fogalmának képi szimbóluma, s annak determinatívumként (taxogramként) való alkalmazása az absztrakció aktusának kifejezője. Az általános, mint olyan, tehát automatikusan magával hozza a szabályszerű, a törvényszerű fölismerését, azaz a kezdeti elvonatkoztatást, mivel az egyeditől, az esetlegestől függetleníti az adott jelentéstartalmat.²⁹

Ami igazán figyelemre méltó: e kategóriák a kép alapú írás rendszerén belül jelennek meg, miközben a nyelvből nem egy esetben hiányoznak ezek a terminusok. Ugyanis az egyiptomi nyelv – bizonyos csekély számú kivételtől eltekintve – általában igen szegényes az absztraktabb fogalmakról, illetve az univerzálisabb (főlső) kategóriákról illetően. Így például a klasszikus egyiptomi nyelvben nem létezett olyan szó, hogy „fém”, csak konkrét fémelnevezések léteztek, ahogyan „anyag” sincs, csupán ásványok, illetve különféle konkrét alapanyagok vannak. Az írás viszont többnyire pótolja ezt a hiányosságot, hiszen a determinatívumok révén megjelennek többek között a FÉM, az ANYAG, az EMLŐS, az ELVONT FOGALOM stb. kategóriái, egy meglehetősen pontosan körülhatárolt osztályt jelölve.³⁰ Vagyis a determinatívumok, ezek a külön olvasat nélküli magyarázó jelek egyfajta „fogalmak nélküli fogalmi gondolkodást” prezentálnak, mivel számos esetben a nem létező fogalmat helyettesítik.³¹ Persze

²⁸ Wb. II. 259.

²⁹ Egy szabály például attól lesz szabály, törvény, hogy azt sokan betartják, hogy az általában *nem mindenkin* (vagy legalábbis sokakra) érvényes. Ugyanígy egy esemény is akkor lesz szabály-, illetve törvényszerű, ha *sokszor* ismétlődik. A szimbólumok (és általában az absztraktumok, a fogalmak) eleve föltételezik az ismétlődést: valamely dolog fogalmának létrejötte azon nyugszik, hogy egy sor konkrétumban megvan valami közös, és ez a közös ismétlődik. A tapasztalt, szemléltető elme a különbségek helyett erre az ismétlődő elemre, az azonosságra helyezi a hangsúlyt. Tehát az időbeli – és nem időbeli – ismétlődés a dolgok mögötti minták, s ezzel az osztályok, kategóriák létrejöttének az alapja. A „fa” ideája attól lesz idea – azaz attól jön létre a FA általános fogalma, vagy ha úgy tetszik kategóriája –, hogy a számos különféle konkrét fában az ismétlődés révén kirajzolódik a „fa-ság” közös alapeleme (Schütz–Luckmann 1984:332–333). Ráadásul ez a szemléletmód a mágiában is egyértelműen tetten érhető. A ritust szabályos időközönként többször meg kell ismételní, hogy az hasson, illetve hogy az valósággá legyen. Sőt, az adott eljárásból belül is bizonyos cselekvéseket vagy formulákat többször meg kell ismételní. Ez a módszer nyilvánvalóan a természetet, a természeti ismétlődéseket imitálja, illetve az olyan természeti jelenségek, mint amilyen a napszakok vagy az évszakok váltakozásai, a vegetáció megújulása, a csillagok járása stb. mintáját követi. A többszöri ismétlődés a szabályszerűség, a stabilitás, sőt végső soron a megváltoztathatatlanság elemi képviselője, megnyilvánulása.

³⁰ A verbális nyelvben talán az *jwyt* szó jelent „emlőst”, ám ez az állatbőr ábrázoló EMLŐS determinatívumnál szűkebb és bizonytalanabb jelentéshatárokkal rendelkezik. Az *jwyt* elsősorban marhát, jörszapot, részben pedig bizonyos fajta vadállatot jelent (Wb I:29). Itt persze fölmerül a más kultúra másfajta osztályozásának régi problémája. Így például a békát az egyiptomiak az „emlősök” közé sorolták, mivel a szó után gyakorta az állatbőr hieroglifjele állt (Hannig–Vomberg 1998:190). De hasonló nehézségekkel találkozunk más fogalmak (fém, növény stb.) esetében is, amikor azokat valamely egyiptomi szóban véljük megtalálni.

³¹ Egyébként az egyiptomi nyelv egyik legújabb grammatikája a jellistában is érzékelteti a determinatívumok osztályozó, illetőleg fogalmiságot reprezentáló voltát (Allen 2000:423–48).

az egyiptomi nyelvben is található egy-két kivétel, létezik néhány tágabb nemfogalom, minek révén csírájában (potenciálisan) mintha itt is jelen volna az osztályozó fogalomalkotás, ám az itt meglévő kategóriák hiányosak, esetlegesek és jelentésük határait tekintve gyakorta bizonytalanok. Mondhatni, a természetes nyelv lemaradt a „képi nyelv” fejlettségétől.³²

Nos, mindezek alapján föltételezhető, hogy az egyiptomi „képi bölcsélet” egyes szimbólumai részben a determinatívumok hatására fejlődtek ki, méghozzá oly módon, hogy egyes kategóriákból idővel kialakult a teológiai spekulációkban használt absztraktum. Ugyanis az osztályozó jel jobbára már maga is egy elvontabb fogalom ikonikus megjelenítője. Ha pedig egy, az általánosítás és az osztályozás létrehozta kategória önálló fogalomként funkcionál, s használata bevetté válik a világról, emberről és létről folytatott diskurzusban, illetve elmélkedésben, akkor akár filozófiai terminusról is beszélhetünk. Ha pedig e fogalom képi szimbólumként jelenik meg, akkor az nem más, mint képnyelvi terminus.

Jól mutatja a szisztéma fejlettségét ama írásmód, amikor két vagy akár három determinatívum is megjelenik egy-egy szó végén. Ez lehet olykor egy túlzott nyomtatékosítás kifejezője: a két (vagy több) determinatívummal több oldalról is aládúcúlják a jelentést. Ez az eljárás azonban leginkább egyfajta *pontosítás, méghozzá a kategória pontosítása* gyanánt szolgált. Az írnok ugyanis ezzel az egyik determinatívum (vagyis taxogram) által képviselt kategóriát egy másik, szűkebb vagy tágabb kategóriát jelző determinatívummal egészíti ki. Jó példa erre az eljárásra az „oroszlán” (*mj*) szó egyik írásmódja, ahol is az OROSLÁN és az EMLŐS determinatívumai együtt jelennek meg. Ami azt jelzi, hogy az adott dolog egyaránt besorolható egy alsó és egy felső kategóriába.³³ Természetesen gyakorta találkozhatunk ezzel a jelenséggel több más állatnév esetében is.

Még érdekesebb ez az eljárás akkor, amikor az egyik determinatívumnak egy másik általi pontosítása a szó jelentésének egyfajta differenciálását, illetve megmásítását eredményezi, vagy pontosabban: fejezi ki. Szempontunkból különösen akkor van ennek jelentősége, amikor elvontabb jelentéssel is bíró szavaknál látjuk ezt a megoldást. Így például a *twt*: „képmás” szó:  után – mint azt itt is láthatjuk – általában az álló helyzetű múmia ikonja szokott állni determinatívumként, amely hieroglifa a FORMA vagy ALAK fogalmának, illetve kategóriájának a jelölője. Ez a determinatívum itt az „alaposztályozó jel”, vagyis annak az általánosabb kategóriának a jelölője, amelybe a szó mindenkor, minden jelentésében beletartozik. Ha a *twt* szó után csupán ez a jel áll egyedüli osztályozó-magyarázó jelként, akkor leginkább az általános értelemben vett imágóról van szó, amit így is, úgy is lehet értelmezni. A *twt* ekkor egyaránt jelenthet templomi, avagy halotti szobrot, a mágiában használt agyag- vagy viaszfigurát, rajzolt képmást, egy istenségnek emberben, állatban vagy másban megjelenő lényét (vö. ezt „az ember isten képmása” eszmével), valakinek a hasonmását stb. Ilyenkor a pontos jelentést a szöveggörnyezet adja. Ám előfordul, hogy már a determinatívumok együttes használata megadja a pontos jelentést. Így esetünkben, ha az álló múmia rajza után még az elvont(abb) jelentésű fogalmakra használatos, absztrakciót kifejező könyvtekeres determinatívuma is megjelenik: , akkor a *twt* szó jelentése: „hasonló”, „hasonlónak lenni”, és nem pedig „képmás”. Azaz a tekercsikon a szó elvontabb jelentésére utal. Ha pedig a tekercsikon után még a többszámjel is ott áll: , akkor a *twt* már inkább azt jelenti, hogy „hasonlóság”.³⁴ Vagyis a kibővített absztrakciós szimbólum (könyvtekeres + pluralisjel) a már elvont jelentéstartalom mellett (tudniillik hogy „hasonló”) a szó főnévként, absztrakt

³² Legalábbis ami a klasszikus nyelvet illeti, mert a későbbiekben, az Újbírodalom idejére már megjelennek az általánosabb jelentést hordozó, felsőbb osztályokat képző-jelentő szavak is. Létrejöttük az ismert módon történik: némely szó „kvantitatív metaforaként” (vagy szinédokhként) kezdett funkcionálni, s így a szűkebb fajfogalomból egy tágabb értelmű, nemet jelölő fogalom alakul ki. Azaz egy eredetileg adott állat- és növényfaját vagy fémfélélet jelölő szót bizonyos szöveggörnyezetben már általában az „állat”, „növény” vagy „fém” értelmében használtak. Lesko az újbírodalmi nyelv szótárának angol–egyiptomi kiegészítő kötetében az „állat” kifejezésre mindössze egyetlen egyiptomi megfelelőt hoz, ám a fémre már hármat, a növényre pedig tíz különböző egyiptomi kifejezést (Lesko 1990:3, 60, 70–71).

³³ Egyébként a *mj* szót gyakorta írták vagy csak az oroszlánt ábrázoló jellel, vagy csak az emlősöket jelentő állatbőrjellel (Hannig–Vomberg 1998:201).

³⁴ Wb V. 255–57. A *twt* szó jelentéséről – különös tekintettel annak „képmás” értelmére – lásd még Luft 2000.

fogalomként való használatát is kifejezi. Némi túlzással: a két absztrakciós jel itt egy sajátos „kétszeres absztrakciót” is jelöl.

A második determinatívum tehát módosíthatja (szűkíti, pontosítja) az első által jelölt fogalmakört, s egy esetleges harmadik jel tovább módosíthatja a másodikat. A fönthöz hasonló eljárással találkozunk a *hprw*: „forma”, „létforma” terminus esetében is. Magát a szót jelölő hangzójelsoport (azaz a fonogramok) után az álló múmia hieroglifája látható, s utána ott áll a könyvtékercs determinatívum is, az elvont dolgokat, illetve absztrakciót jelölő szimbólum: . A könyvtékercsikön itt vagy arra utal, hogy általában a formáról, mint olyanról, van szó, vagy egy igen elvont dologról, a dolgok, lények, istenek és emberek „létformájáról”.³⁵ A *hprw* szót leíró hieroglif jelsoportot e két determinatívummal talán úgy lehetne – természetesen nem nyelvileg, hanem értelmező módon – „lefordítani”, hogy a *hprw*: „forma, mint olyan”. Az álló múmia ikonja ebből magát a FORMA „fogalmát”, azaz kategóriáját jelző szimbólum. Ez áll előbb, s ezt pontosítja a könyvtékercs jele, amelynek jelentése az, hogy „absztrakt értelemben”.

De van olyan eset is, amikor a két determinatívum egy felsőbb nemből egy alsóbb nembe juttatja el a jelentést. Például, amikor valamely fémelnevezés után mind a FÉM determinatívuma, mind pedig az ANYAG determinatívuma ott áll. A két osztályozó jel által jelölt kategória egymásnak alárendelt: a réz (vagy vas, vagy bronz) anyag, de azon belül elsősorban fém.³⁶

Megismerés vagy játék a szimbólumokkal?

A képekkel írt *implicit filozófia* – s rajta keresztül általában a képi gondolkodás – remek példáját adja az egyiptomiak fényábrázolása. Már az Újbírodalom idejétől ismert a napkorong ama sajátos ábrázolása, amikor is az égitestből kiáradó fénysugarakat kicsiny háromszögek sorával jelenítették meg, mely háromszögek csúcsa a korong felé mutat. Ennek kapcsán Kákosy László fölvetette, hogy az egyiptomiak esetleg a fényt parányi részecskékből álló, valamiféle „anyagként” képzeltek el, s így ez az ábrázolási mód voltaképpen a diszkrét gondolkodás, némi merészséggel: valamiféle „egyiptomi atomizmus” megjelenésének egyik tanújele volna.³⁷ Ehhez persze tudni kell, hogy a kicsiny háromszögek valójában piciny gúlák, azaz apró piramisocskák, amit az is mutat, hogy csúcsukkal fölfelé mutatnak.

Ennek a képpel leírt, (föltételezett) elgondolásnak az összetevő elemei, s ennek kapcsán magának az elképzelésnek a létrejötté, lényegében a következőképpen modellezhető: tény, hogy a szent gúla, azaz a piramis, a fény szimbóluma.³⁸ Ismerünk olyan ábrázolást, amelyen a Nap nem a megszokott korong – vagy gömb – formájában, hanem gúlaként emelkedik föl a horizontról. Ennek eredete talán egy természeti tapasztalat, az úgynevezett „zodiákusfény” (aminek a zodiákushoz egyébként semmi köze): a sivatagban hajnalban és alkonyatkor úgy látszik, mintha a fény háromszög alakot venne fel a látóhatáron (Kákosy 1993:92–93). Ebből a jelenségből származhat a piramis = fény szimbolika is, ami viszont azt az íratlan teóriát eredményezhette, miszerint a fény, mint olyan, valami gúla formájú természeti elem. Ezáltal viszont a GÚLA fogalma (a gúla ideája), a FÉNY fogalmához/fogalomköréhez kapcsolódott, sőt talán idővel annak egyik szinonimája lett. De úgy is fogalmazhatunk, hogy a gúla formájában mutatkozik meg a fény valódi természete, s így a zodiákusfényben, a hajnal és az alkonyat

³⁵ A *hprw* terminusról lásd Assmann 1984:74–77, valamint Barta 1982.

³⁶ Természetesen némely emlékekben ez a használat nem mindig tűnik ki, illetőleg az eljárás nem mindig következetes, sőt olykor kifejezetten önkényes, és ilyenkor csak a szövegtörzset adja meg a pontos jelentést. Ugyanakkor ez a lényegen mit sem változtat, magának az eljárásnak a megjelenése és viszonylagos gyakorisága mindenképpen figyelemre méltó.

³⁷ Kákosy 1993:93. A szerző az atomizmus kifejezést óvatosan nem használta, csupán szóbeli előadásában, helyette parányi „fényszubsztanciákról” írt.

³⁸ A piramis szó későbbi, görögök általi értelmezése is árulkodó, akik a görög *πῦρ* „tűz” szóval hozták kapcsolatba a szent gúlát, illetve annak nevét. S habár etimológiailag nem stimmel a dolog (tudniillik a piramist jelentő egyiptomi *mr* szó vélhetőleg a *jr* „fölemelkedni” igéből egy m- prefixummal képzett főnév), annyi mégis átüt a naív hellén etimológián, hogy a piramisnak a tűzzel, illetve a fénnyel (s ezen keresztül a nappal) való kapcsolata még a legkésőbbi korokban is tudott volt. A piramis ikonikus jelentésével, szimbolikájával kapcsolatosan lásd Lehner 1997:34–35 rövid összefoglalását, a piramis olnevezését illetően pedig Benett 1969 cikkét.

(az egyiptomi gondolkodásban a teremtés és az elmúlás) kivételes pillanataiban is ezt a valódi természetet, a fénylényegét, azaz *magát* a „fényt, mint olyat” láthatjuk. Máskor viszont (például délidőben), illetve a fény egyéb megjelenési formáiban (lámpafénynél stb.), ez a lényegiség, ez a „valódi természet” el van rejtve. A gúla forma tehát nem csupán a fény lényege, hanem annak láthatatlan (illetve csak kivételes pillanatokban látható) lényege is, azaz az elképzelés mögötti fogalmi metafora: GÚLA = FÉNY. Nos, talán ezt az elvet fejezi ki az apró gúlácskák egymásutánjából összeálló fény sugar képe.

Ha viszont ez az elv jelenik meg ebben az ábrázolási módban, akkor korántsem biztos, hogy a háromszögekből álló fény sugar képe tényleg a fényt alkotó elemeket akarná ábrázolni, sőt kétségesse teszi, hogy az egyiptomiak a fényt valóban parányi gúlákból álló vonalnak képzeltek volna el. Más szóval: ha az ábrázolás mögött a GÚLA = FÉNY metafora rejlik, akkor lehet, hogy inkább *szimbólumról*, illetve átvitt értelmű, szimbolikus leírásról beszélhetünk – jelesül a fény rejtett lényegének, természetének, a képi szimbolika eszközeivel történő kifejezésre juttatásáról – mintsem valódi, tényleges atomizmusról.

A rejtvényfejtést megnehezíti, hogy a sugárzó Nap ezen ábrázolása, főként annak hieroglifiként való megjelenítése  emlékeztet a *ms*: „születni” ideogramjaként funkcionáló (eredetileg összecsomózott szíjakat ábrázoló) hieroglifájára: . A Nap megjelenítése könnyen magával hozhatta a születéssel, a keletkezéssel kapcsolatos valamely fogalmat, gondolatot, elképzelést, hagyományt, ideát, hiszen a napkelte és a születés ugyanabba a gondolatkörbe tartoztak Egyiptomban is – ezt emlékek egész garmadája támasztja alá. S így talán a háromszögekből álló napsugar létrejöttében a *ms* hieroglifa is közrejátszott. Tipikus példája ez azoknak az értelmezési-megfejtési problémáknak, amikor a képi ábrázolásokat, szimbolikus formákat nem kíséri szöveg, illetve azokra vonatkozólag sehol nincs szöveges utalás.

Más szempontból viszont azt is mondhatjuk, hogy az egyiptomiak a képi szimbólumokkal játszottak, s e játék persze többnyire együtt járt a kép által hordozott, vagy valami módon ahhoz kötődő fogalmak, gondolatok, ideák összetársításaival is. S hogy mennyire inkább a képi szimbolikán belüli, a képi forma adta asszociatív logika alapján történő gondolkodásról van szó, mintsem olyasfajta (nyelvi alapú) absztrakcióról, mint a miénk, mi sem mutatja jobban, minthogy a háromszög (azaz gúla) formájú „fényelemek” helyett némely ábrázoláson *aprú virágkelyheket* láthatunk. Itt azonnal fölmerül a saját kultúránk által meghatározott preconcepciózus gondolkodásmód problematikája: ha csupán ezt az ábrázolást ismernénk, vajon fölvetődne-e bennünk valaha is a gondolat, hogy a Nap sugarai – azaz a fény – az egyiptomiak szerint elemi részecskékből állt volna? Nyilvánvalóan nem. Merthogy a virágkelyhek esetében a kép egy naturális formát jelenít meg, szemben a gúla geometrikus, *absztrakt* formájával. Számunkra pedig a „részecske” fogalma az absztrakt formá(k)hoz társul. Európában legalábbis ezt láthatjuk már az atomizmus legkezdetlegesebb, durva megjelenéseinél is – lásd Demokritosz és Leiküpposz hegyes, szögletes, gömbölyű és egyéb szabályos formájú parányi testecskéit. Az absztrakt gondolkodáshoz vagy a geometriai ábra, vagy a képnélküliség illik, de semmi esetre sem a naturális kép. Ámde még ebben is tévedhetünk, merthogy ez is csak a mi kultúránk egyik – igaz, nagyon elemi és nagyon régi – hagyománya: a görögöktől örököltük a geometria, a zsidóktól pedig a képnélküliség kultuszát. Ha e kulturális meghatározottságon túl tudunk lépni, akkor nyugodtan föltehetjük a kérdést: egy virágkehely, *mint szimbólum*, miért ne lehetne az önmagában megtapasztalhatatlan, érzékekkel megérinthetetlen parányi részecske ikonikus kifejezője?

Mindemellett van még valami, ami az „egyiptomi atomizmus” meglétének irányába vinné a magyarázatot. A fény más ábrázolásokon nagyon gyakran jelenik meg egyéb formájú diszkrét egységekből összeálló sorozatként is. A fény sugar az egyiptomi számára is látszólag folytonos és egyenes vonal (ahogyan *ez is* megjelenik számos ábrázoláson), ám ugyanakkor e vonal több képen pontok vagy vonalkák sorozata. Ez a megoldás mintha azt próbálná kifejezni, hogy habár a fény nem rendelkezik valódi kontúrokkal, az megfoghatatlan létező, mégis megtapasztalható valami, az érzékszervek számára megragadható jelenség. Esetleg valamiféle konkrét tapasztalati tényre utalhatnak, például a levegőben kavargó porra, illetve homokszemcsékre,

amelyek a fénnel egylényegűnek hatottak.³⁹ Ráadásul ez utóbbi lehetőségnek az értékét nagyban emeli, hogy a „részcseke” ideája talán valamiféle összefüggésben lehetett az „anyag” fogalmával, illetve ideájával, hiszen a hieroglifjelek között az ANYAG ikonikus jele, ami a homokszem, pontosabban három homokszem: , vagy más verzióban egy homokszem a többszámot (és az absztrakciót!) kifejező pluralisjellel társítva: . Mindkét verzió ugyanazt a szimbolikus jelentést hordozza: az ANYAG = SOK SZEMCSE. Tulajdonképpen már ebben is egyfajta „atomizmust” vélhetünk fölfedezni, vagy legalábbis egy ilyen irányú látásmód valamiféle előzményét, illetve alapját.

Hogy a homokszemcse esetleg az „elemi rész” szimbóluma, azt talán az egyiptomi írásmágia egyik esete is alátámasztaná. Bizonyos szövegtípusokban az adott kifejezés után az írnok „mágikus célzattal” nem a megszokott osztályozó jelet írta, hanem egy másikat. Ilyen eset, amikor a különféle, „ellenség” jelentésű szavak vagy ugyanezen fogalomkörbe tartozó démoni alakok nevei után a fönti jelet, az ANYAG osztályozó jelét biggyesztették (Lacau 1912:63–64). Ennek számos, egymással összefüggő jelentése lehetett, így elsősorban is arra utalhatott, hogy az Ellenségfigurát (általában agyag- vagy kőszobrokat) a homokba temették, akárcsak a holtesteket, azaz az ELTEMETÉS = HALÁL. A homok több szempontból is a „nemlét anyaga”, mivel a sivatag a terméketlenség, az ismeretlen és a veszélyes beduinok régiója. S nem utolsósorban a temető, a halottak földje is, itt enyészik el, itt hullik szét a megsemmisült holttest. Az e társítás mögötti fogalmi metafora: HOMOK = SZÉTHULLÁS, ENYÉSZET.⁴⁰ Ismert emellett egy olyan emléke is az ANYAG-ikon írásmágiában történő használatának, amikor egy kígyó-hieroglifa van kettévágva a három homokszemcse jelével (Lacau 1914; Lexa 1925:71. Lásd még Ritner 1993:157). Ehhez tudni kell, hogy az Ellenség megsemmisítésének rituális elemei közé tartozott a földarabolás, a test részeire szedése, ami az elégetés mellett szintén a teljes megsemmisüléssel volt azonos. Ezt az elemet természetesen szintén alkalmazták az írásmágiában. Például különféle hieroglifákat „váltak ketté”, azaz: rajzoltak meg hiányosan vagy két különálló részben. A társítási sor és nyomában a metaforizáció a következő: „homok” → „sivatag” → „pusztulás” → „elemekre való szétesés” → „homokszemcse” → „részekre bontás”. Az ANYAG determinatívummal kettévágott kígyó rajzában pedig mindezek a jelentések „összegződ(het)nek”.

Visszatérve a fényszimbolikához, a pontok vagy vonalak soroza tehát lehet annak prezentálása, hogy a fény apró elemekből áll össze sugárrá, azaz egyenes vonallá. Ezen a fölfogáson nem változtat, hogy ezek az apró elemek éppen mely szimbolikus formát öltik magukra az adott ábrázoláson: hogy pontok, vonalak, kicsiny virágkelyhek, avagy gúlacsák-c. Nyilván azt a formát, amit valamely aspektusként, az adott kontextus által meghatározva prezentálni, illetve kiemelni kell. Így tehát Egyiptomban a képi elmélkedésen belül, mint jellegzetes implicit filozófiai tan, megjelenhetett a „fényrészcseke” képze. (Habár ezt írásos emlékek hiányában sohasem tudjuk meg biztosan.) Csakhogy ez a részcseke egy gondolat volt, a „részcseke” gondolata maga, a diszkrét egységnek, mint olyannak az ideája, amely – szemben a görögökkel – itt nem kapott konkrét formát. A lényeg, hogy a fény valami parányi elemi részcskéké sorozatából áll, s ez a valami más és más aspektusból prezentálható a képi szimbolika segítségével. (Amit akár egy magasabb rendű gondolkodás jeleként is értelmezhetünk – ha akarunk.) A gúla pedig, akárcsak a virágkehely, vagy a többi, szimbólum, és nem pedig konkrétum, nem a részcseke tényleges alakja, annak formája, fizikai valója, hanem jel, utalás, elvont közlés, ami a diszkrét egység létére irányult.

Hogy a különféle képi „leírások” az ikonikus-morfológiai asszociáció(k) révén hogyan tudnak – amit persze a legtöbb esetben az explicit tantételek is aládúcolnak – egészen elképesztő

³⁹ Ez utóbbi gondolat Horváth Zoltán ötlete.

⁴⁰ Már tudniillik, ha nem mumifikálják. Ennek kapcsán érdemes gondolni a halotti irodalomban, már a Piramisszövegektől kezdődően megjelenő azon mondásokra, amelyek kifejezetten a test rothadása ellen íródtak, ezen belül is főként arra a szövegtípusra, amely apránként, listászerűen részletezik a test széthulló, elrothadó – illetve ennek kitett – tagjait. Ilyen a HK 154 fejezete. A homok szimbolikájáról lásd Ritner 1993:155–57.

gondolati eredményeket létrehozni, arra igen jó példa a következő: bizonyos ábrázolásokon azt látjuk, hogy a napsugár egymást váltó kicsiny napkorongokból és csillagokból áll össze. A kicsiny égítést-hieroglifák, a napkorongikon: ☉ és a csillagikon: ☆, amelyek a hieroglifírásban az IDŐ osztályozó jelei is, itt a nappali és az éjszakai órákat szimbolizálják. Ezt a témát más ábrázolásokról is jól ismerjük, s azt, hogy ezek valóban az órákat jelentik, s nem valami mást, néhol kísérő szövegek is tényszerűsítik. Az órák tehát, mint a Nap sugarai jelennek meg, illetve a fénysugarakat az órák képezik.

Mindehhez tudni kell, hogy az „óra” fogalma Egyiptomban ebben a korban már nem csupán az illető időegységet jelenti, hanem magának az „idő” fogalmának is egyik szinonimája. Vagy még pontosabban: az „óra” fogalma az idő elemi, diszkrét egységének a fogalmával ekvivalens, és nem egyszerűen (illetve: nem csupán) az egy órányi időtartamot jelenti. Ez elvontabb jelentéstartalom eredete minden bizonnyal az eredeti jelentésben gyökerezik, azaz az „óra, mint időmérték” fogalmában, az idők során ez finomodhatott az „időelem” absztraktabb fogalmává. Egyiptomban ugyanis az óra a legkisebb pontosan mérhető, egyforma időegység, s így az idő elemi alkotórésze, mondhatni amolyan „időatom”.⁴¹ Az egyiptomi „óra” emellett *őnálló entitás, diszkrét egység*, amit az is mutat, hogy minden óra külön istenként jelenik meg a szimbolikában. Bizonyos szövegek szerint az órák össze is keveredhetnek, minek következtében fölborul az idő rendje, és zavar keletkezik az idő folyásában.⁴²

Az említett képen tehát ilyen nappali és éjszakai „órákat”, *vagyis az idő elemi alkotórészeit* láthatjuk. Ennek a képi leírásnak a jelentése egyértelműen az, hogy az idő és a fény voltaképpen egylényegű, sőt e kettő egy és ugyanaz, vagyis: az IDŐ = FÉNY. E koncepciót ráadásul még alá is támasztaná, illetve annak eszmei alapjául szolgálna ama általános és mindvégig meglévő egyiptomi fölfogás, miszerint a Nap (a Napisten) hozza létre az időt, s egyben ő kormányozza és felügyeli annak folyását és irányát is. Ez korántsem pusztá föltételezés, hiszen erről explicit módon beszél számos emlék. Nos, erre az általános fölfogásra (mondhatni: paradigmára) alapulva jelenik meg a képi ábrázoláson, mint új eszme, mint speciális mondanivaló, a fény és az idő azonosságának gondolata.⁴³

De vajon honnan jött az ötlet, a gondolat, hogy ezek a részecskék, ezek az időelemek, azonosak (vagy legalábbis egylényegűek) a fénnyel? Mert a *képben* kétségtelenül az IDŐ = FÉNY, illetve a FÉNY = IDŐ metafora *rejlik*, ráadásul ez a gondolat a főtebb említett emlékek – azaz a Nappal kapcsolatos tradíció – alapján jóval alátámaszthatóbb, mint a csupán föltételezhető „fényrészecske” koncepció. Ugyanakkor nem elképzelhetetlen, hogy az idő fénnyel való lényegi azonosságának eszméje éppen ez utóbbitól származik. Gondoljuk végig: a parányi „piramisokból” álló napsugár a parányi csillagokból és napocskákból álló napsugár ikonikus előképe, ez jelen gondolatmenettől függetlenül is több mint valószínű. Az abban esetlegesen megfogalmazott gondolat: az „elemi fényrészecske” ideája (már ha valóban létezett ilyen) pedig a fény-idő azonosság ideájának lehetett a közvetlen ihletője. Ugyanis ha a fény részecskékből áll, s az „óra” is egyfajta részecske, akkor az óra fénytermészeti entitás. Ez utóbbi gondolatot pedig a Nap és az idő említett bensőséges kapcsolatának ősrégi (és egyben folytonosan élő) eszméje csak megerősítette. De úgy is fogalmazhatunk, hogy ha a FÉNY = RÉSZECSCKE, akkor – mivel minden metafora törvényszerűen magában hordozza önmaga reciprok voltát is – a RÉSZECSCKE = FÉNY. Azaz a fény „fogalma”, az „ikonikus részecskefogalom” sajátos szinonimájává vált az újbírodalmi képi ábrázolások szimbólumnyelvében. Így pedig, ha az idő

⁴¹ Például az *wmw-šrj*, azaz „kis óra”, már pillanatot jelent a nyelvben (Wb. I:316). Az életbölcséleti irodalom is az élet tűnékenységét, álomszerű, illékony voltát, azaz: *pillanatnyi rövidekséget* az órához hasonlítja. Így például Heti királynak fiához, Merikaréhoz írt „intelmében”: „Ne bízzál az évek hosszában! Annyinak látják azok az életidőt, mint egy órát” (Hekl 1988:31–32. Lásd továbbá Assmann 1975:12. A Chester-Beatty papiruszban pedig ez áll: „Minden ember életideje egy órában belül elmúlik.” p. Chester-Beatty IV vs 6, 7. (Gardiner 1935:43.)

⁴² Például a Kapuk Könyve nyolcadik fejezetében jelenik meg ez a gondolat (Hornung 1980:111–114; Kákósy 2001).

⁴³ Ez a központi témája például a Kapuk Könyvének: a Nap, mint az idő ura, hogyan teremti meg, hogyan rendezi és irányítja az időt, illetve annak alkotóelemeit: az órákat. Csirájában ugyanez a fölfogás található meg már a Piramisszövegekben is, és más korábbi emlékekben. Az egyiptomi időprincípium „fénytermészete” szintén Kákósy László (2001b:263) fölvetése.

elemi egységeit fényként ábrázolják az egyiptomiak, akkor ez azt is jelenti, hogy az időelemek részecskék, s az idő folyása diszkrét egységekből áll össze kontinuitással – *akárcsak a fény(sugár)*. Vagyis a kép jelentése: ÓRA = FÉNY = RÉSZECSCKE. És persze e metaforasor fordítva is érvényes. Egyébként érdemes mindehhez azt is hozzátenni, hogy a képnek ismeretes olyan verziója is, ahol az órákat jelképező kis égítést-hieroglifák helyett „normális” fénysugár – azaz kicsiny vonalak sorozata vagy éppen egybefüggő vonal – jelenik meg.

A példa eléggé jól mutatja, hogy az időnek a fénnel való egylényegűsége, mint „fölfedezés”, illetve mint „rájövés” (már ha az egyiptomiak tényleg így gondolták, amire – lévén szó egy régen halott kultúráról – százszázalékos bizonyítékunk soha nem lehet), egyszerűen a képen való gondolkodás, azaz a képi szimbólumok *manipulációjának* eredménye volt. Ez a játék együtt járt az ikon által hordozott vagy valami módon ahhoz kötődő fogalmak, gondolatok, ideák összetársításaival is. A „fényrészecske” ideája a fényt szimbolizáló jelképek asszociációjának az eredménye, vagyis e „fölismerés” az ábrázolásból, az ábrázolások egymásból építkező fejlődéséből jött. (Az is árulkodó, hogy e gondolat nem válik szavakkal leírt, nyelvben kifejtett explicit tanná, megmarad az ábrázolás belső utalásos világában.) E rendszerben a kép változása és a képek kapcsolatának alakulása jelenti a „spekulációt” – csakúgy, mint a kései hieroglifírás képi játékaiban, még akkor is, ha ehhez társult valamiféle megfigyelése a természeti jelenségeknek.

Nehéz elkülöníteni egymástól a jelekkel való játékot és a valódi megismerő, problémamegoldó gondolkodást. Nehezen eldönthető, hogy egy adott ábrázolás csupán a képi formákkal való játékként vagy valamiféle tényleges fölismerést, valóságos tudást tartalmazó szimbólumként értelmezhető. Avagy talán e kettő nem is igazán különválasztható? Merthogy a formákkal való játék *maga* a képi spekuláció, s természetesen ez esetben fordítva is igaz lenne: a képi spekuláció nem más, mint vizuális formákkal való játék? A képi gondolkodás (és leírás) így fölveti általában a gondolkodás, de még inkább a *fölismerő gondolkodás* természetének a kérdését. Talán ezekben az emlékekben a későbbi „valódi” fölismerő (tudományos és bölcséleti) gondolkodás valamiféle őstét láthatjuk. Ezért az olyan esetek, mint az alábbi, különösen figyelemre méltóak. Bizonyos kozmológiai és egyéb spekulációk létrejötté voltaképpen a *képi szimbólumok manipulációjának* eredménye volt. Másszóval, a „fölismerés” az ábrázolásból, pontosabban az ábrázolások egymásból építkező fejlődéséből jött. Az is árulkodó, hogy e gondolat nem válik szavakkal leírt, nyelvben kifejtett explicit tanná, megmarad az ábrázolás belső utalásos világában. Ebben a rendszerben a kép változása és a képek kapcsolatának alakulása jelenti a „spekulációt” – csakúgy, mint a kései hieroglifírás képi játékaiban.

A kérdés megoldásának (egyik) kulcsát adhatja az álom képi nyelvének vizsgálata. Az egyiptomaik képi játékaiban ugyanis sok szempontból emlékeztetnek az álom és a fantázia vizuális nyelvére, vagy ha úgy tetszik: az álom és fantázia képi játékaiba. Ami azért lehet érdekes, mivel ez utóbbinak szoros köze van a kreativitáshoz, a fölismerő-rájövő (azaz problémamegoldó) gondolkodás egyik tényezőjéhez. Szinte közhely, hogy a különféle tudományos fölfedezések, rájövések, meglátások, heurékaélmények stb. közvetlen előzményei, sőt olykor előidézői látomások, víziók, képi analógiák, érzéki asszociációk. Koestler ezzel a témakörrel (is) foglalkozó művében, a *Teremtésben* több erre vonatkozó példát is idéz, amelyek közül a legjobb talán August von Kekulénak, a genti egyetem kémia professzorának híres esete, amely egyébként majd minden, az álom és a kreativitás összefüggésével foglalkozó irodalomban szerepel, amolyan iskolapélda gyanánt. A tudós gyakorta „látta” vízióiban az atomokat. Egyik délután álomba merült, s mint arról maga számol be: „Szemeim előtt továbbra is ott ugrándoztak az atomok, de a kisebb csoportok ezúttal szerényen a háttérben maradtak. Lelki szemeim sok hasonló látomásban kiélesedtek már, s most már meg tudtam különböztetni a legváltozatosabb alakú nagyobb struktúrákat: hosszú láncokat, amelyek olykor egészen szorosan egymáshoz illeszkedtek, s mind kavargott, örvénylett és kigyózott. De nézzük csak! Mi volt ez? A kigyók egyike a saját farkába harapott, s az alakzat csúfondárosan pörgött-forgott előttem. És akkor, mintegy villámcsapásra felébredtem...” (Koestler 1998:137 (Makovecz Benjámin fordítása))

Az álomban, amely mind jellegét, mind tartalmát tekintve kísértetiesen hasonlít bizonyos középkori alkimista víziókhoz, az uroborosz ősi, ám újraalkotott képe bukkan föl. A látomás vagy álomkép mögött egy fogalmi metafora rejlik: MOLEKULA = KÍGYÓ. E metafora funkcióját tekintve ahhoz a (főként a tudományos gondolkodásban gyakorta használt) metaforafajta-hoz sorolható, ami arra szolgál, hogy legyen valami fogalmunk az ismeretlenről. (Például ilyen metaforákkal találkozunk, amikor a kvarkokat különféle érzéki tulajdonságokkal látják el fogalmi kezelhetőségük érdekében.) Az uroborosz látványa végül is elvezeti Kekulé-t a fölismeréshez, miszerint bizonyos szerves vegyületek molekulái nem nyílt szerkezetűek, hanem zárt láncokat, gyűrűket alkotnak. Egy sajátos tudatfolyamatról van itt szó: a töprengések, gondolatok kvázi „elidegenednek” gazdájuktól, a szubjektumtól, és vizuális szimbólumokká vetülnek ki.⁴⁴ Ennek révén pedig az addig rejtett asszociációk is láthatóvá válnak – a szó szoros értelmében. A képi szimbólum a maga természetéből, a vizualitás adta érzékiségből adódóan egy morfológiai analógiára alapozva hozott létre egy társítást, majd annak nyomán egy fölismerést. Vagyis a tudattalannak a mentális képekkel való játéka végső soron ugyanarra az elvre épül, mint az egyiptomiaknak a rajzolt-festett képmásokkal való játéka, vagy ha úgy tetszik: képmágiája. Az álmokban lényegében ugyanazt az asszociatív-metaforikus kombinációs játékot találjuk, mint a hieroglifírásban, főként a kései, görög–római kori írásművészetben. Olyannyira, hogy akár az „álom hieroglifírásáról” is beszélhetünk.⁴⁵

A jelek manipulációja: mágikus versus intellektuális

Az egyiptomi varázslás egyik jól ismert jelensége az írásjelekkel való mágikus operáció. Ennek a fajta varázslásnak többféle módja ismeretes, ezek közül a leglátványosabb, amikor átalakítottak, formájukban változtattak meg egyes hieroglifákat. Ez utóbbiak két részre osztoztak, késekkel átszúrva ábrázolt, vagy más módon „kiegészített” írásjelek, avagy éppen ellenkezőleg: megcsonkított figurák. Ez utóbbihoz tartoznak a különféle fej vagy végtagok nélküli emberi és állati alakokat ábrázoló jelek, vagy ennek fordítottja, emberi és állati fejek és végtagok rajzai. De előfordul a nem megcsonkításra vagy átalakításra épülő hiányos írásmód is, amikor egy bizonyos jel marad ki a szóból, vagy bizonyos írásjelből hiányzik egy-egy elem, de maga a figura mégsem nevezhető kifejezetten csonkoltnak, csak hiányosnak. Ilyen például, amikor a két vagy három részből álló, komplex hieroglifából csak az egyik elem jelenik meg az írásban. Megint más jeleket nem csonkoltak vagy alakítottak át, hanem elfordítottak. (Például ilyenek a fejjel lefelé fordított bárka vagy emberalak hieroglifái.) Bizonyos írásjeleket pedig formájában megújítottak, átalakítottak, vagy éppen más hieroglifákkal, illetve más hieroglifák elemeivel kombináltak.⁴⁶

Nos, általában ezt az eljárást szokás írásmágiának nevezni, noha az aktus ugyanaz, mint amikor a varázsló lefejezi, késekkel átdöfi, vagy kettévágja a viaszbábukat, vagy elégeti a megsemmisítendő képmását (Ritner 1993:112–190). A mágia törvényei szerint a képmás – legyen az viaszbábu, agyagszobor, festmény avagy rajz – azonos az ábrázolttal. A kép életre

⁴⁴ A hasonló tudatfolyamatokat kutató egykori bécsi pszichológus, Herbert Silberer saját elmeműködésén keresztül vizsgálta, hogy miként jelenik meg álomképként a fölálomban kiálott tisztán fogalmi, absztrakt gondolat. Önmegfigyelései során ilyen és ehhez hasonló eseteket gyűjtött össze: „Azon gondolkodom, hogy cikkemben kijavítok egy dőcögős helyet.” Szimbólum (tudniillik az ezt „ikonizáló” álomkép): „Látom magamat, amint egy darab fát gyalulok.” Egy másik eset: „Megpróbálom elképzelni, mire jók bizonyos metafizikai tanulmányok, amelyekbe bele szeretnék vágni. Arra jök, gondolom én, hogy az emberi lét okának kutatása közben egyre magasabb öntudati formákig vagy létretekekig dolgozza át magát. Szimbólum: Egy hosszú késsel egy torta alá nyúlok, mintha egy darabot venni akarnék belőle.” (Idézi Freud 1985:244)

⁴⁵ E gondolat, illetve megfogalmazás igen régi. Assmann hívja föl rá a figyelmet, hogy Warburton, Gloucester püspöke, a XVIII. században az ókori álomfejtő, Artemidórosz kapcsán arra a következtetésre jut, miszerint az álmok voltaképpen megfelelnek a hieroglifáknak, illetve hogy a hieroglifírás juttatta el az egyiptomiakat híres álomfejtő tudományukhoz. Szimbolikus képi jelek révén ők az álmokat egyenesen „olvasni” tudták, míg mások fáradságos munkával csupán „megfejtették” azokat. Warburton ezen megállása később C. H. von Schubert közvetítésével Freud álomfejtésében válik lényeges elemmé. (Assmann 2003:159–160)

⁴⁶ Erről átfogó képet ad Lacau 1914-es tanulmánya. Lásd a témáról még ugyanő 1926, valamint Goldwasser 1995:79–80; Lexa 1925; Ritner 1993:157; te Velde 1986; Yoyotte 1963:103.

hívja a dolgokat. Ezt az elvet az írásjelekre vonatkoztatva azt lehet mondani, hogy a szónak a rossz jelentéssel együtt rontó erőt is tulajdonítottak, s ezt ráadásul a hieroglifa a maga képi volta miatt igen hatékonyan közvetítette. Így ha a jelet megcsonkolják, akkor a jelentésből vesznek el, ami egyúttal a rontó erő kiiktatását is jelenti. Ha pedig kombinálják vagy hozzáadnak a jelhez, akkor ennek megfelelően változik a jelentés és annak ereje is.

A hieroglif-mágia praxisa mindvégig megőrződött az egyiptomi kultúrában. Elsőre úgy tűnik, mintha az egyiptomi történelem korai időszakában divott volna leginkább, mivel a Píramisszövegekben találni a legtöbb ilyen hieroglifát. Ugyanakkor ez a korszakhoz kötöttség látszólagos, inkább arról van szó, hogy az a szöveg típus, amelyben ezt a praktikát alkalmazták, szorult vissza a későbbiekben. Másrészt a szimbólum mágikus jellegű/célú megváltoztatásának, variálásának gyakorlata egyaránt szokás volt az írott szövegen belüli jelek, mind pedig az írásjelből „valódi” képpé nagyított szimbólumok esetében. A két leggyakoribb, majd hogyanem „kanonizált” példa Széth és Apophisz nevének írásmódja. Apophisz, a Napisten ellensége, a sötétség és nemlét démonának neve után írt kígyó hieroglifa magán kellett hogy hordja a megsemmisítés jeleit, amiért is a kígyó-hieroglifába késeket rajzoltak bele: . Ugyanígy Ozirisz gyilkosának és Hórusz ellenfelének, Széth istennek jelét, a maig pontosan nem azonosított úgynevezett „Széth-állatot” ábrázoló hieroglifát is hasonlóképpen késekkel „díszítették”: . Ugyanakkor érdemes megemlíteni, hogy mindkét hieroglifa egyben determinatívum, azaz magyarázó, osztályozó jel is. Az apophiszi kígyót ott találjuk számos szó után, amely kígyóval kapcsolatos, vagy valamelyik kígyófajtát jelenti, vagyis a kép, mint szimbólum a KÍGYÓ osztályozó jele, sőt a *ddft*: „féreg”, „ártalmas apró állat” szó után is ez áll determinatívumként. Még érdekesebb a „Széth-állat” hieroglifa: . Ez utóbbi (általában kések nélkül) számos olyan szó után áll, amelynek jelentése a rombolással, pusztítással, erőszakkal, betegséggel vagy természetellenes, törvénytelen, konfúz dolgokkal kapcsolatos.⁴⁷ Például ez a jel áll determinatívumként olyan szavak után, mint „eső”, „szélvész” „vihar” vagy „betegnek lenni”, „szenvedni”. Vagyis a Széth-állat osztályozó jelként egy világosan körülhatárolható kategóriát jelöl – amely kategóriára persze külön szó nincs az egyiptomi nyelvben (Goldwasser 1995:102–103). Érdemes megemlíteni, hogy az egyik emlékből ez a hieroglifa (illetve annak egyik variánsa) szerepel a *rswt*: „álom” szó után, ami meglehetősen szokatlan (Simpson 1966:45). Természetesen nem arról van szó, hogy általában az álom jelensége, illetőleg az álom mint olyan, valamiféle széthi természetű dolog lenne, hanem az adott álom (vagy talán: álom típus) jellegének, minőségének a determinatívum segítségével történő meghatározásával állunk szemben. Tudni kell ugyanis, hogy ez az emlék egyike a halottakhoz írt leveleknek, s ily módon az említett álom is a halottal, illetve a holtak világával függ össze. Ezt támasztja alá a Chester-Beatty papirusz álmoskönyvének azon része is, amely a rossz előjelként értelmezett, nemkívánatos álmokat Széthhez tartozó szennyes dolgokként határozza meg.⁴⁸ Vagyis az „álom” szó után írt SZÉTHI JELLEG, illetve SZÉTHI TERMÉSZET osztályozó jele az adott álom jellegére – mondhatni: típusára – utal.

A hieroglifák csonkításának, illetve alakításának mágiája látszatra nem sokban különbözik a későbbi „hieroglif-bölcselettől”, attól az alapvetően intellektuális tevékenységtől, ami a görög–római korban hágott a tetőpontjára. A Ptolemaiosz kor kezdetére a hieroglifjelek száma mintegy tízszeresére duzzadt, ami körülbelül hétezer hieroglifát jelent. S nem csupán új jelek egész garmadája (új tárgyak, dolgok képei), hanem a régi, hagyományos hieroglifák sokféle változata, illetve e változatok számos kombinációja is fölbukkan. Ami először szembetűnik, az éppen a hagyományos jelek variálása, az ikonokkal való kombinatorikus játék, s az így létrejött verziók sokasága. E szisztémának minden látszólagos kaotikussága ellenére nagyon is megvolt a maga logikája. A szellemi élet, illetve a kultúra ismert elemeire és produktumaira (főleg a

⁴⁷ Széthhez tartoztak a harcias nomád beduinok, a kötekedő, törvényt nem tisztelő emberek éppúgy, mint a homoszexualitás, vagy más hasonló, az egyiptomi világ-, jog-, politikai és értékrendet veszélyeztető, illetve azzal szemben álló személy, lény, dolog, jelenség, tulajdonság. (A témáról lásd Te Velde 1977:22–23)

⁴⁸ Chester-Beatty III. 10, 15. (Gardiner 1935:19.) Lásd még Simpson uo.

nyelvre és a vallási szimbolikára) épülő, abból táplálkozó, hol szabad, hol szigorúan vezetett asszociációk jelentik e rendszer burjánzásának igazi szabályozását. Mivel pedig a jelek mind formai (azaz tisztán képi), mind pedig jelentésbeli társítások egész sorát jelenítik meg, egy átlagos görög-római kori templomfóliát explicit jelentésén túl egy rendkívül gazdag implicit jelentéssréteggel is bír.

Igen jó példája ennek a *dt*: „öröklét” szó ekkoriban elterjedt írásmódja. A *dt* egy jellegzetesen egyiptomi öröklétképzetet jelent. Ez az Ozirisz istenhez társított halotti egzisztencia örökléte, az aktuális létből kikerültek érvénytelen állapota, egy időn, s ennél fogva változáson kívül eső állapot, egyfajta mozdulatlanúság, amely éppen a változás hiánya miatt tekinthető öröklétnek, vagy még inkább: állandóságnak.⁴⁹ Nos, e fogalomnak későkori írásmódja a fekvő vagy álló

múmia hieroglifája, amit egy kígyó ölel körül: . Az alvilágban nyugvó Ozirisz és az őt körülölelő uroborosz már az újbirodalmi királysírok könyveiben is megjelenik. A későkori írásmód kétségtelenül erre asszociál.⁵⁰ Másrészt viszont a szó régi, hagyományos

írásmódjához:  is köze van, sőt vélhetőleg éppen ebből alakult át egy meglehetősen érzékletes képirássa. Nem nehéz fölismerni, hogy a fekvő múmia a *t* hangértéket adó *t*-hieroglifának: , a kváziuroborosz pedig a *d* hangértéket jelölő fonogram kígyóhieroglifájának:  lépett a helyébe, a hagyományos írásmód rendes *t* betűje:  pedig kikopott.⁵¹ Vagyis a *dt* kései képirása egyszerre tekinthető a hagyományos írásmód játékos formai variánsának és az „oziriszi idő” képi szimbólumának, pontosabban: az írásban megjelenő implicit bölcselkedésnek. (Ami ráadásul csupán része annak a komplex tudományosságnak, amit az írásjelekkel való játék jelentett a görög-római kori szellemi műhelyekben.⁵²) Mondhatjuk, hogy az a fajta spekuláció, amely az Újbirodalom idején és közvetlenül azt követően, még külön képi terminológiát alakít ki, immáron az íráson belül jelenik meg.⁵³ Lényegében ama antik toposzban, miszerint az egyiptomi hieroglifák a papok bölcselkedéseinek, rejtett filozófiájának kifejezői, igen sok igazság van. De ami jelen kontextusban fontosabb: a „filozófiai tartalom” itt az *ikonok formai játékaiból*, pontosabban: a *formák morfológiai és azokhoz kapcsolódó szemantikai társításai*ból jön létre.

Az „írásmágia” és a „hieroglifák filozófiája” között nincs lényegi különbség, hacsak az nem, hogy a Piramisszövegek, illetve a különféle gyógyító és bajelhárító varázsszövegek írásjeleinek átalakítása, illetve a velük való különféle operáció *direkt módon* mágikus, aktív eljárás. Ami alatt egyrészt a fölhasználás célja értendő, jelesül, hogy az írásjelek gyógyítottak, elűzték, vagy megakadályoztak valamit. Másrészt a „mágikusnak” nevezhető praktika intencionális, direkt szándékot fejez ki, akaratot reprezentál – szemben a későkori írásművészettel, ami már főként

⁴⁹ A témáról részletesen: Assmann 1975.

⁵⁰ A *dt* kései írásmódjáról és szimbolikájáról: Kákonyi 1972:170. Ozirisz és az uroborosz kapcsolatáról, illetve az isten uroboroszban való ábrázolásáról ugyanő 1964.

⁵¹ Ebben az is közrejátszhatott, hogy ebben az időben a szóvégi /hang általában eltűnik a beszélt nyelvből.

⁵² Megjelenik például a tudatos írásbeli és nyelvi archaizálás, bizonyos hagyományos hieroglifákat újból alkalmaznak ekkoriban, régi szerkezetek, írásmódok, konstrukciók, fölélesztésre tesznek kísérleteket. Etimológiák, aitológiai nyelvészkedések jelennek meg szintén az íráson belül: számos írásjeljüket mögött ismert nyelvi formulák, homofón szójátékok és nyelvi eredetmagyarázatok rejlenek. Nem egy esetben olyan törekvések is megfigyelhetők, ahogyan a képi játékokkal a nyelvhöz bekövetkezett aktuális hangzásbeli változásokat próbálják kimutatni, illetve érzékeltetni, amiért is újszerűen, rendhagyó módon írják ezeket a szavakat. (Annak ellenére, hogy ezek a fóliatok nem az akkor beszélt, hanem a klasszikus, szakrális lett nyelvet használják.) A képi játékokkal rendre föltüntetik az egyszerűsödéseket, hangzaváltozásokat, metatéziseket, fonetikus hasonulásokat stb. Vagyis az írásművészetben a fonetika – amúgy az egyiptomiak által mindenkor művelt – „tudománya” is megjelenik. E későkori írásművészetet tehát hol filozófiának, hol a filológiának lehetne nevezni. A témáról lásd Schenkel 1981 és Te Velde 1988. Az egyiptomi nyelvészetről, illetve ennek kapcsán az archaikus nyelvi játékokról lásd többek között Malaise 1983; Morenz 1975; és Sander-Hansen 1946. Ennek bölcséleti jellegéről és vonatkozásairól pedig Junge 1984.

⁵³ Nem csupán a bölcsélet, hanem vele együtt a régi képi jelrendszer számos eleme is ide kerül. Ez a képi szimbólumkészlet a XXI. dinasztia utáni időkben eltűnik, ám csak látszólag veszett el. Valójában ennek a készletnek java része (főként az istenábrázolások) fölbukkannak a Ptolemaiosz kori hieroglifák között, azaz bekerül az írásba, s ott is él tovább még néhány évszázadig. Nem csupán átvitt értelemben igaz, hogy számos esetben a régi halotti szövegek képeit immáron írásjelként látjuk viszont. (Leginkább ideogramként, esetleg determinatívumként). Egyébként Junge már magát a klasszikus hieroglifírást egyfajta „írásbölcséletnek” tekinti (Junge 1984:270–72).

tudást, ismeretet közöl és hoz létre. Mint arról már szó esett, a Ptolemaiosz kori templomok írásművészete szabályos bölcsészetként (mondhatni: egyfajta tudományként) is fölfogható, méghozzá a szó szűkebb és tágabb értelmében egyaránt, hiszen etimológiákat, fonetikát és egyéb nyelvészeti, valamint teológiai ismereteket tárol, közöl és gyarapít.

De két attitűd között hol találjuk az átmenetet? És voltaképpen micsoda is ez az átmenet? Miként finomodik az írásmágia (ami voltaképpen képmágia) „bölcsletté”, avagy sajátos tudásformává? Bárhogyan is vizsgálódunk, itt sem találunk éles választóvonalat, nincs kitapintható válaszfal az intellektuális és a mágikus, azaz: a megismerő és az akarati között. A későkori „írásbölcsélet” egy bizonyos szempontból tekinthető írásmágiának, de a korai írásmágia ugyanilyen joggal tekinthető – legalábbis részben – írás-, illetve jelbölcséletnek. Nevezhetjük akár az egyiket aktív, a másikat passzív írásmágiának, avagy megfordítva: aktív és passzív jelbölcséletnek is. Ugyanis ha jobban belegondolunk, a hieroglifa mágikus jellegű átalakítása, vagy más módon való manipulációja, korántsem egyszerű képmágia. Főként, ha számbavesszük, hogy ez a gyakorlat nem csupán az ideogramokat, hanem a fonogramokat, vagy ami a mi szempontunkból még fontosabb: a determinatívumokat is „sújtotta”. Így a Széth-hieroglifa késekkel való kiegészítése, mint a Széth-állat:  mágikus legyilkolásának képi megjelenítése, egyben a SZÉTHI JELLEG determinatívumának is az „átdöfése”: .

Ugyanígy a többi hasonló, nemkívánatos dolgokat, illetve gondolat- és fogalomköröket jelölő hieroglifa esetében is, így megjelenik az átdöfött ELLENSÉG, VÍZILÓ, KROKODIL és KÍGYÓ: . Mi történik a gondolkodásban akkor, amikor az osztályozó jelet átalakítják „mágikus” céllal és módon? A determinatívum vagy „taxogram” egy adott kategória képviselője. Ha pedig az „írásmágia” ezt befolyásolja, variálja, vagy éppen (az adott eljárástól, illetve céltől függően) semmisíti meg, akkor ez a jelzettel, vagyis az adott kategóriát is érinti a gondolkodásban. Így a Széth-jel virtuális megsemmisítése, egyben magának a széthi tulajdonságokat és dolgokat magában foglaló kategóriának is a virtuális megsemmisítése, ennek a fogalomkörnek és egyben osztálynak a semlegesítése, kiiktatása, fölülrása.

Magát az eljárást, illetőleg annak *jellegét* tekintve, azt is mondhatjuk, hogy az ikonikus szimbólumok jelképes átdöfése, a kések belerajzolása az adott figurába, egyfajta „áthúzás”: az adott fogalom áthúzását jelölő szimbolikus aktus. A késekkel „kiegészített” jelek az általuk jelölt tartalmak tagadása, vagy még inkább azok fölülrása. Más szempontból fogalmi metaforák képnyelvi megfogalmazásával állunk szemben: ELLENSÉG = NEMLETEZŐ, KÍGYÓ = NEMLETEZŐstb. Az „áthúzott” állat- és ellenségikonok ugyanis általában az ELLENSÉG fogalom jelölői, a belerajzolt kések pedig, mint a megsemmisülés szimbólumai, maga az állítás: „az ellenség megsemmisült, nem létezik”. Vagyis nem egyszerű megsemmisítési mozdulat ez, hanem egy *képnyelvi állítás*.

Lacau az írásmágiához sorolja azt az eljárást is, amikor egy ismert szó után nem a megszokott determinatívumot írták, hanem egy másikat. Természetesen a megszokott osztályozó jel is mindvégig használatban maradt az adott szónál, s csak bizonyos speciális esetekben cserélik azt föl egy másik osztályozó jellel. Ilyen eset például, amikor bizonyos emlékekben a különféle, „ellenség” jelentésű szavak vagy gonosz démonok nevei után nem a jól ismert „negatív kategóriákat” jelző determinatívumokat írták, hanem az ANYAG osztályozó jelét, azaz a homokszemcsét a többesszámot jelölő három vonással. (Régebbi verziókban egy vagy három homokszemcsét.⁵⁴) De lehet, hogy azt jelenti, hogy az ellenség darabjaira, elemeire hullik szét, mivel a földben a test elrothad, illetve – ha föltételezésünk igaz – a homokszemcsék az elemi rész szimbólumai. Vagyis egy metonímikus áttétellel az írásmódban egy rejtett utalást és cselekvési programot vittek bele, a „pusztulj el!” teljesítendő kívánságát. Igen ám, csakhogy ez mégsem tisztán mágia, mert a cselekvési program egy ideává finomul, egy igazsággá,

⁵⁴ Lacau 1912:63–64. Ennek értelmét vélhetőleg ama praxis adta, hogy a különféle rontó rítusok során az ellenséget ábrázoló agyag vagy kőszobrokat a homokba temették. Emellett a homok a megsemmisítés, a nemlét anyaga is – utalván a sivatagra, ami a terméketlenség régiója, a veszélyes nomádok, valamint a nekropolisz, a holtak földje. (Erről lásd Ritner 1993:155–57)

miszerint az „ellenség a homokhoz tartozik”, illetve maga a homok, azaz lény az, amit a homok képvisel, a nemlét. Voltaképpen a determinatívum, azaz az osztályozó jel cseréje révén az adott szót egy másik kategória alá rendelték. Ugyanakkor a régít is használták, így a két kategória metaforikusan összekapcsolódott. A determinatívumokkal való mágikus játék itt már a képi bölcsélet egy kezdeti fajtája.

A jelenség intellektuális jellegét erősíti az is, hogy idővel bizonyos hagyományos mágikus jelek (és persze velük az adott mitikus-mágikus jelentéstartalom) valamiféle bölcséleti jellegre is szert tettek. Így az átszűrt kígyó, a megsemmisített ellenség figurája, a késekkal átdöfött Széth-állat stb. rajzai, a későbbiekben egy kvázi ontológiai jelentést is kaptak, amelynek alapja az egyiptomi preegzisztencia-tanban gyökerezik. Elények ugyanis természetük szerint a nemlét képviselői, ezért eleve elpusztítottak, mondhatni: „lényegük” a nemlét. Ezt a fölfogást különféle szöveges emlékek, mágikus inkantációk bizonyos passzusai és különféle teológiai szövegek explicite is kinyilvánítják. Ezért e démoni lényeket jelölő írásjelek megváltoztatása nem egyszerűen mágikus aktus – legalábbis nem a szó hagyományos értelmében –, hanem egy sajátos „implicit bölcsélet” megnyilvánulása, egyfajta képi leírása, vagy még inkább: *visszatükrözése* annak, amit a különféle bölcséleti tartalmú szövegek szóban mondanak el.

Ugyanakkor nem csupán az írásmágiában, hanem a „rendes” – azaz a nem direkt mágikus célú – hieroglifírásból is jól ismert a jelek, s ezen belül is főként az osztályozó jelek, a determinatívumok manipulációja. Ha például egy olyan új kifejezést akartak a determinatívummal meghatározni, ami nem fért bele a meglévő kategóriákba, akkor vagy gyártottak egy új determinatívumot, vagy valamely régít változtattak meg (Goldwasser 1995:94–97). Az előbbire jó példa a *hns*: „két irányba menni” szó, amelynek determinatívuma egy „szíami szarvasmarha” rajza, vagyis egy olyan állat, amely két szarvasmarhából nőtt össze azok hátsójánál, s amelynek így két feje lett – jelölve a két ellentétes irányt:  (Goldwasser 1995:95).

De miért is érdekes mindez? Mert e speciális jelekkel az egyiptomi írástudók *ad hoc* kategóriákat hoztak létre. Ami részint jól mutatja az egyiptomi intellektus praktikus szellemét, hogy tudniillik a gondolkodás milyen könnyedén tudott alkalmazkodni az adott új szituációhoz, méghozzá anélkül, hogy maga a rendszer változott volna. Sőt: éppen ez a rendszer volt ennek az alkalmazkodni tudásnak a letéteményese, hiszen a jelek a rendszer természeténél fogva szinte végtelenül bővíthetők és variálhatóak voltak. Ami azonban ennél lényegesebb, az a főnti kérdés megismétlése, hogy tudniillik ezekben az esetekben „mágikus” avagy „intellektuális” aktusról beszélhetünk? Merthogy az „ad hoc kategóriákat” jelölő taxogramok létrehozása formailag semmiben nem különbözik az írásmágiától, ami a kutatásban is egyfajta szemléletmódbeli bizonytalanságot hozott. Persze az sincs igazán tisztázva, hogy mi a „mágikus” és mi az „intellektuális”, meddig terjednek e fogalmak határai az egyiptomi (s nem csak az egyiptomi) emlékek esetében.⁵⁵ Mágikus, vagy intellektuális jellegű/természetű aktus-e tehát az egyiptomi jelmanipuláció? Mondhatni: egyik sem, illetve mindkettő egyszerre. A szimbólumokkal való célirányos játék minden bizonnyal a klasszikus (azaz hagyományos néprajzi és vallástörténeti) értelemben vett mágiából fejlődött ki, s mindvégig megmaradt a tényleges mágikus emlékekben is. A kulturális fejlettségnek ezen a szintjén azonban elsősorban mégiscsak intellektuális műveletek produktumainak kell őket tekinteni, ami viszont – mintegy visszacsatolás gyanánt – a valódi mágiának is egy erőteljes intellektuális jelleget adott.

Föltételezhető, hogy bizonyos tudásformák, elsősorban is a problémamegoldásra, a megértésre, a fölismerésre irányuló spekulatív gondolkodás, a jelmágiából, a képekkél, hieroglifjelekkél stb. való manipulálás mágikus (eredetű) gyakorlatából fejlődött-finomodott ki. (Mely megállapítás vélhetőleg nem csak az ókori Egyiptom elitkulturájára érvényes.) Ami oly módon történhetett, hogy idővel a szimbólumok átalakítása, vagy azok egymással történő

⁵⁵ Lacau például az írásmágiáról szóló összefoglaló tanulmányában mindenfajta jelátalakítás szerepel (Lacau 1914). Goldwasser is mágia jelenlétéről ír a hieroglifírás szemiotikája kapcsán (Goldwasser 1991), valamint 1995:79–80. Eschweiler pedig kifejezetten a mágia szemszögéből tárgyalja a kérdést (Eschweiler 1992). Ugyanakkor a hieroglifírás bölcséletéről beszél Junge (1984) s annak intellektuális voltát emeli ki Assmann (1991) is.

kombinálása a dolgok közvetlen akarati (azaz mágikus) átalakítása helyett egyre inkább a dolgokra, illetőleg azok egymáshoz való viszonyára irányuló/vonatkozó „fölismeréseket” hozott létre. Minél fogva fölmerül a kérdés, miszerint a tudományban is főszerepet játszó fölismerő gondolkodás vajon nem a mágia egy kulturálisan finomított változatának tekinthető-e? Az olyan emlékek, mint az egyiptomi írásművészet és az attól elválaszthatatlan jelmágia, amelyből azután kifejlődött az akkori filológia és bölcelet, vajon nem a fölismerő gondolkodás kognitív és egyben történeti gyökereinek, első kezdeményeinek emléke?

Fölismerő gondolkodás: intellektualizált mágia?

A szimbólummanipulációval létrehozott valóság – vagy kurrensebb kifejezéssel: „megkonstruált igazság” – kérdésért illetően sok egyéb mellett elsősorban a tudományban is oly előszeretettel alkalmazott metaforákra kell gondolni. A kérdés (vagy még inkább: probléma) természetesen messze nem új keletű.

Már Arisztotelész is hangsúlyozta a metaforák új távlatokat nyitó, új gondolati-tapasztalati területeket fölfedező jellegét-funkcióját. Az őt követő elmúlt több mint két évezred alatt pedig számos filozófus, nyelvész, antropológus, irodalmár, lélekgyógyász és egyéb gondolkodó vagy szakember ismerte föl újra és újra a metafora különféle varázslatos tulajdonságait, Quintillianuson, Giambattista Vicon, Kanton, Max Mülleren, Ricoeurön át Gadamerig vagy Lakoffig, hogy csak néhány nagyobb nevet említsünk. Ismert toposz, hogy metaforák megalkotása új perspektívákat képes nyitni a gondolkodás és a megismerés számára. Átszervezheti a fogalmi-asszociációs hálót, ezzel pedig fölbontja a régi gondolati kereteket, megszünteti az ósdi kliséket, és azt újabb sémákkal helyettesíti. Egész világgépünket megújíthatja, az érzékelésig lehatolva. (Például ilyen a „valóság = álom” metafora vagy ennek reciproke.) Éppen ezért a metafora a tudományban is nélkülözhetetlen, főként az elmélet-, illetve modellalkotásban. A tudományban használt metaforák funkciója egyrészt az ismeretlen területek *fölfedezése*. Ezért a metaforák alkalmazása a tudomány nélkülözhetetlen kelléke.⁵⁶ A metaforát követi a tudományos hipotézis, majd a kísérlet, a fölfedezés vagy valamely találmány megszületése, netán egy egész új tudományág létrejötte. (Gondoljunk például a gépi metafora gyümölcsöző voltára a biológiában és az újkori orvostudományban, vagy a gén metaforájára a társadalomtudományokban.) A tudományos metafora feladata az ismeretlen dolgok *domesztikálása*. A metafora az ismeretlennek formát ad, fogalmiságot rendel ahhoz, amiről nincs fogalmunk. Részint „fölfriessít”, mivel új jelentéshorizontokat nyit meg, új fogalmi kapcsolatokat teremt, részint pedig az önmagában megérinthetetlen ismeretlen idomítja hozzá a már ismerthez.⁵⁷ Ilyen eset a kvark szónak a legkisebb szubatomi részecskékre való használata, de ugyanilyen egy óegyiptomi terminusnak – azaz egy halott kultúra alig értett szimbólumának – egy mai terminussal való egyeztetése („lefordítása”) is.

A-nak B-vel történő helyettesítése megnyitja az asszociációkat, és a két tag fogalmi hálójának egymásra való leképezése (korrespondenciája) különféle, gyakorta valóságos fölismeréseket eredményez a metaforát megalkotó, sőt az azt használó számára is. Már Arisztotelész rájött erre a szónoklatban használt metaforák ereje kapcsán: „A legtöbb kifejezés ugyanis a metaforák és a velük járó meglepetés miatt szellemes. Mert a hallgató előtt akkor válik nyilvánvalóvá, hogy tanult valamit, amikor ellenkező lelkiállapotba jut, mint amilyenben volt, és amikor így szokott szólni magában: »Mennyire igaz, én pedig tévedésben voltam!« (...) Az ügyes talányok ugyanezért kellemesek: megtanítanak valamire és metaforikusak.” (*Retorika* 1412a, Arisztotelész 1982:202) A jel és jelölt azonosulásában átalakul a világnak az a szegmense, amire a metafora vonatkozik, s ezzel voltaképpen átalakul a valóság is. Már csupán a metafora explicit megfogalmaz(ód)ása is szinte mindenkor egyfajta fölismerés kinyilvánítása. Szinte

⁵⁶ Lásd többek között Black 1962; Ingendahl 1972; Langer 1951 klasszikus írásait. A különféle metaforaelmétekről és az akörüli vitákról remek összefoglalót ad Fónagy 1999:127–221. Az pedig, hogy a metafora, illetve a metaforikus nyelvhasználat az absztrakt gondolkodás előzménye, előfeltétele, igen régi nézet, lásd Müller 1986.

⁵⁷ Főként a klasszikus retorikában *kataklézis* néven ismert egytagú metafora esetében érhető tetten ez a funkció.

majd mindenkor ott érezzük a kimondatlan „de hiszen”-t, vagy a némileg szerényebb, ám ugyanazt jelentő „voltaképpen”-t, illetőleg „valójában”-t. „De hiszen a lét illúzió!” „*Voltaképpen az ember állat!*” „*Valójában a test (egy) mikrokozmosz!*”, és a többi. Ebben a mozzanatban, az „A az *nem más, mint B*”-ben fölbukkanó „ahaélményben”, azaz a megismerés, a rájövés érzésében érhető tetten a két összekötött tagra épülő valóságalakító erő. S minél tökéletesebb a két tag korrespondenciája (az úgynevezett mapping), annál inkább tűnik valóságosnak a két tag azonossága, annál erősebb a fölismerés igazsága.

A metafora és a konkrét azonosság közötti határmezsgye igen elmosódott, képlékeny és illékony, minek oka vélhetőleg a két tag fogalmi – s vele az asszociációkkal összefonódott érzeti – hálójá közötti fedések nagyságában, sűrűségében, az összeilleszkedés tökéletességében, az *izomorfizmusban* keresendő. Minél inkább beszélhetünk a két fogalmi háló közötti izomorfizmusról, annál inkább szilárd a „fölismerés”, hogy „A, az nem más, mint B”, vagyis A-tag minél inkább képes lefedni B-tagot, annál inkább a valóságos azonosság érzetét kelti. Minél több ponton fedezi föl például egy „keményvonalas” naturalista az emberi és az állati lét közötti hasonlóságot, annál inkább lesz számára az ember nem csupán átvitt, illetve szimbolikus értelemben állat, hanem ténylegesen, minden ízében az. Vagy ugyanígy egy erős MI hívő számára a gép *tényleg* gondolkodik, és az agyunk is *tényleg* gép, hiszen mint számítógépekkel foglalkozó szakember rendkívül sok analógiát, illetve azonosságot talál az emberi gondolkodás és az algoritmikus gépi „gondolkodás” között. Az izomorfizmus révén a metaforában megfogalmazott $A = B$ könnyedén elveszíti átvitt jelentését, és válik konkrét azonosítássá. S amint az analógia az elmében „összetévesztődik” a homológiával, a jelölt azon nyomban eggyé válik a jellel, s a verbális-gondolati képből átélte valóság lesz. A metaforában megragadható/kijelenthető fölismerés egyben a valóság átalakulásának érzése is.⁵⁸ Berggren ezt a tévesztést az ősi mitikus gondolkodásmód maradványának tartja még a tudományos gondolkodásban is: „Általánosságban azt mondhatjuk, hogy a vallásban csakúgy, mint a tudományban három, egymással összefüggő zavar játszik szerepet a mitikus kétértelműségben. Először: bizonyos empirikus jelvivők keverednek össze nem empirikus vagy metaempirikus értelmükkel (import). Másodsor: összekeveredik a voltaképpeni az eszményivel. Harmadszor pedig: a szó szerinti összekeveredik a metaforikussal”. Berggren, aki a metafora ilyenén módon történő komolyanvételét a primitív, mitikus tudat szellemi örökségének, illetve maradványának tartja a tudományon belül is, mindehhez még hozzáteszi: „A naiv szellem, miután kétértelműen összekeverte az ikonikus megjelenítéseket a fizikai megtestesülésekkel, arra is hajlamos, hogy a pusztá ikonikus hasonlóságokat a voltaképpeni oksági összefüggésekkel keverje össze.” (Berggren 1990:391)

Mindezek után talán jobban megértjük az egyiptomi „képi bölcséletet” – s ezen keresztül maga a fölismerő gondolkodás természetét – ha az egyiptomi vizuális szimbólumokat *rajzolt metaforának* tekintjük. O. Goldwasser a hieroglifírás szemiotikájáról szóló tanulmánykötetében amellet a (többek által vallott) nézet mellett érvel, miszerint a képi szimbólumok *metaforák*, illetve a vizuális nyelv, mint olyan, jobbra metaforikus.⁵⁹ A perszifikáció egyesek szerint már önmagában is metafora (Lakoff–Johnson 1980:33–35; Goldwasser 1995:14). Elég, ha csak az istenalakok funkcionális (alap)jelentéseit vesszük, és azokat kognitív metaforákként

⁵⁸ Ahogyan Berggren kissé ironikusan megfogalmazza: „Magán a profán nézőponton belül a tudósok a világ megközelítésének minőségi és mennyiségi módzatait változtatják, hasonlóan ahhoz a kettősséghez, ami az egyszerű vallásos ember profán-szent elmozdulásait jellemzi. Ennélfogva éppen úgy, ahogyan a vallás mitikus fázisa azonosítja a szent bizonyos erkölcsi vagy numinózus aspektusait az érzékelhető jelenségekkel, a fizika mitikus fázisa azonosítja az ilyen érzékelhető jelenségeket a matematikai összefüggésekkel, amikor tudományosan szemléli ezeket. Vagy: éppen úgy, ahogyan az egyszerű vallásos ember belefelelkezik a bálványozásba, az egyszerű fizikus is testi valóságot adományoz a különféle szerkezeti skémáknak vagy matematikai modelleknek. Amikor például egy ilyen fizikus azt állítja, hogy a minőségi zöld szín valójában mennyiségi hullámhossz, úgy tetszik, nem úgy gondol a matematikai összefüggésekre, mint amelyek az empirikus világhoz képest *ganz andere* lennének. Másfelől viszont ha egy ilyen fizikustól megkérdeznénk, hogy azt hiszi-e ezért, hogy a mindennapi értelemben vett tárgyak valójában számokból épülnek-e föl, bizonyára ugyanúgy válaszolna, mint a bálványozó a kannibalizmus vádjára. Mindketten a szent játék egy olyan formájában vesznek részt, amely kétértelműen ocsillál a hit és a színelés között.” (Berggren 1990:395, Kálmán C. György fordítása)

⁵⁹ Goldwasser 1995. A képi szimbólum metaforaként való értelmezéséhez lásd még Berger 1989:32–35; valamint Forceville 1994.

értelmezzük. Például az ÉGBOLT = ANYA, a FÖLD = ATYA, a BETEGSÉG (vagy valamely betegségfajta) = ELLENSEG, DÉMON stb. A különféle istenek és egyéb mitikus lények alakjai nem csupán allegóriaként, hanem egy „mélyebb szinten” fogalmi metaforaként is értelmezhetők. Igen fontos momentum ez, főként, amikor ezek az alakok bizonyos egyiptomi alkotásokban kvázi „bölcséleti terminusokként” funkcionálnak. S ezekre az alapmetaforákra épülnek rá azután újabb és újabb metaforák, amikor is az adott istenség akár a nyelvben, akár a különféle képi ábrázolásokon valamely állat vagy növény formájában jelenik meg. Amikor X isten a sírok vagy templomok falain, illetve a papiruszokon kos, bika, oroszlán, lótusz stb. formájában jelenik meg, egyértelműen metaforákról beszélhetünk (Baines 1984:39).

A metaforajelleg leginkább a keverék alakú (állat-ember, növény-ember) istenek esetében ismerhető föl, hiszen itt explicite jelenik meg.⁶⁰ Már akkor metaforákat mondunk, amikor nevükön nevezzük ezeket a lényeket. Metaforákat mondunk, amikor sakálemberről, sólyomemberről, lótuszistenről stb. beszélünk. Ezt is igen könnyen aktualizálhatjuk és megérthetjük, ha csak az olyan, általunk is gyakorta használt kifejezésekre gondolunk, mint a robotember, gépember, majomember stb. Erre, mint elemi figurára épül rá a speciális jelentéstartalom. Vegyük például Anubisz istennek, mint sakálfejű, embertestű alaknak, azaz a „sakálember” metafora ikonikus megjelenítőjének a speciális (azaz egyiptomi) funkcióit: amellet, hogy sakálként fölfalja apját, Ozirist, ő lesz a mumifikálás istene, az alvilági utak és kapuk megnyitója stb. A gondolkodás fejlődése során az alapjelentésekre, azaz az alapmetaforából adódó alapfunkciókra (Anubisz esetében a „sakálságra”) ráépülő speciális funkciók adta szekunder jelentéseket használják az elvontabb eszmékben, így a kezdeti bölcséletben is. Lényegében ezt láthatjuk a görög filozófusok kvázi filozófiai terminusként használt, allegorikus istenalakjainak esetében is.

S nem csupán a vallásos-bölcséleti emlékekben használt képi szimbólumok tekinthetők rajzolt metaforáknak, hanem az egyiptomi írásjelek, a hieroglifák is. Sőt, a hieroglifírás rendszere egy *komplex metaforikus konstrukció*. A metaforákban való gondolkodás és kifejezőmód elsősorban is a konkrétumok világától való eltávolodást eredményezi, hiszen a metaforikus látásmód a jelentésátvitel révén az elvonatkoztató képességet erősíti. Így viszont a hieroglif-szisztéma, mint metaforikus szerkezet használata jelentős lépés az elvont, bölcséleti irányú gondolkodás kifejlődése felé is. A metaforikus rendszerek asszociációs hálói, de még inkább ennek a hálónak a kép révén történő, többé-kevésbé *explicit* kifejezése, illetőleg ezen explicit kifejezés révén megvalósuló *tudatosítása* pedig a komplex, szisztematikus gondolkodás kialakulásának kedvez.

Az ikonizált metaforaként értelmezett képi szimbólum talán leglényegesebb tulajdonsága a társításokból adódó variációs lehetőség. Vickers a késő antik görög alkímia képi szimbolikája, vagy pontosabban: képi leíró nyelve, „ikonikus terminológiája” kapcsán a következőket veti föl: az alkímiában az adott tárgyat (egy ásványt vagy elemet, például a higanyt vagy a vizet) valamely kiemelt tulajdonsága révén, vagy éppen az adott szituáció adta kezelhetőség érdekében, számos különféle szimbólummal lehetett jelölni, ugyanakkor egyugyanazon szimbólum is különféle konkrét dolgot takarhatott, ráadásul a képi szimbólumokat önmagukban is lehetett kombinálni, változtatni, kiegészíteni stb. Az ebből adódó „szemantikai zavar” egy szinte korlátlan társítási kombinációs lehetőséget jelentett (Vickers 1990). Nos, lényegében ugyanezt találjuk az egyiptomi szimbólumoknál is: egy ikon több dolgot jelölhetett, elvont jelentés, hangérték, a kép alapjelentése stb. minek révén egy igen gazdag társítási rendszer jött létre (lásd Goldwasser 1995:40–41). Mindennek a jelentősége elsősorban is abban áll, hogy ez a fajta asszociatív variabilitás a modellalkotó, illetőleg a kreatív, fölfedezésre, megismerésre törekvő gondolkodásban is kiemelkedő szerepet játszik (lásd erről többek között Miall 1987).

A jelmanipuláció célja a valóság megmásítása, legyen e szellemi aktus akár „mágikus”, vagyis intencionális, akarati, direkt, aktív, „nyílt”, akár „intellektuális”, azaz „fölismerésként” megjelenő, s egyben tudattalan, rejtett, passzív. Ami az egyiptomi képi szimbólumrendszer(ek)et illeti, itt a jel és a jelölt között egyfajta „virtuális kongruencia” áll fenn, ami által

⁶⁰ A mitikus keverék-lények szimbolikájáról: Merz 1978.

a dolgok írásjeleként értelmeződnek, s ami által maga az egész világ is „hieroglif szöveggé” lényegül át (Assmann 1991:90–92). Az egyiptomi ábrázolóművészet olykor egy dolog képe helyett annak főnagyított hieroglifjelét festi föl, véli rá az adott felületre: a víz helyett a víz jelét, az ég helyett az égét, a ház helyett annak sematikus absztrakt jelét, a hegy helyett a hegy, illetve hegység hieroglifáját stb. Miről van szó? Arról, hogy a jel azonos a jelenséggel. S ennek megjelenik a fordítottja is: az adott jelenség maga is jel, azaz hieroglifa. Így a napi tapasztalásban számtalan tárggyá, dologgá, jelenséggé kivetült hieroglifát láthatunk, amikor azokat a madarakat, emlősöket, növényeket, testrészeket, épületeket, avagy használati tárgyakat, sőt: embereket és azok mozdulatait látjuk, amelyek képmásai, illetőleg leképezései hieroglifákként szolgálnak. A világ jelenségei az egyiptomi számára Junge szavai szerint „az istenek hieroglif írása” (Junge 1984:272).

Így érthető meg tehát a mágia ontológiája: a jel és jelenség egysége. A mágiában a képmás nem egyszerűen reprezentálja az adott dolgot, hanem egylényegű magával az ábrázolttal. A mágikus analógia voltaképpen rejtett homológia. Ha pedig a képet megváltoztatjuk, akkor a megnevezett vagy ábrázolt is változni fog. Vagyis ha a hegység azonos a hegy jelével, a víz a víz jelével, az ég az ég jelével, a föld a föld jelével, és így tovább, akkor azok megváltoztatása a hegyet, a vizet, az eget és a földet is meg fogja változtatni – átalakítani a tapasztalás számára. Ha pedig elfogadjuk, hogy a képi szimbólum rajzolt metafora, akkor ez alapján még inkább megérthetjük az egyiptomiak „mágikus” gondolkodását, illetve annak a „bölcselettől”, vagyis a spekulatív gondolkodástól való elválaszthatatlanságát. A képi metafora ugyanúgy az ismeretlent domesztikálja azáltal, hogy azt egy ismert(ebb) dolog alakjában jelenít meg, mint a szóbeli. A képi szimbólumban a metafora két tagja már eleve tökéletes egységben van, egymással teljes mértékben azonosak, hiszen *egyvalamit* látunk ábrázolásként. Látunk egy figurát, ami szimbólumként valójában mást jelent, ugyanakkor a kép a prezentáció révén mégis önmaga marad. Ez is, az is egyszerre. Vagyis a képi szimbólum még inkább kihozza a metaforában rejlő önellentmondást (komplementaritást), ami a szóbeli metaforában is benne rejlik. A metaforában a két tag: a cél- és a forrástartomány szétválaszthatatlanul egyek, így a szerkezetben egy sajátos önellentmondó kettősség, logikai kizárólagosság rejlik. Az $A = B$ ugyanis rejtetten azt is jelenti, hogy ha $A = B$, akkor $A = \text{nem } A$.⁶¹ Egyik főnti példánkhoz visszatérve: ha az ember az említett „keményvonalas” naturalista számára *valójában nem más, mint* állat (mert tudniillik főemlős, „harmadik csimpánz” stb.), akkor az ember *voltaképpen nem is* ember – hanem állat.

Ráadásul a képi szimbólumnál – vagyis ebből az aspektusból: a képi metaforánál – a céltartomány és forrástartomány közti azonosság fokozottan fennáll, mivel a jelölt (avagy szimbolizált) a kép naturális hatása, az érzékek aktív jelenléte miatt is háttérbe szorul – legyen az adott kép bármennyire is „csupán” szimbólum. Például látunk egy sólymot, ami a királyt jelenti (jelképezi), akkor a király máris sólyom, hiszen az ikon maga egy sólymot ábrázol. Vagyis a „képi metafora” esetében a forrástartomány azonnal és tökéletesen elfedi és elnyeli a céltartományt. Ha pedig a képet, azaz a metafora rajzolt B-tagját (a forrástartományt) változtatjuk – átalakítjuk, variáljuk, csonkoljuk, mással kombináljuk stb., akkor a szimbolizált tartalom, vagyis az A-tag (a céltartomány) is változik. Így jön létre a tökéletes „fölismerés”, amely nem más, mint a valóság adott szegmensének átalakulása, s így érthető meg igazából mind a mágia, mind a fölismerő gondolkodás működése. E rendszerben a kép változása és a képek kapcsolatának alakulása jelenti a „gondolkodást”.

A tudományos metaforák komolyanvételekor létrejött fölismerés is azt az illúziót kelti, hogy megismerés történik, amikor csupán az ismert dolog fogalmi hálóját visszük át az ismeretlenre. Ami a tudás tényleges igazságát, sőt egyes esetekben az ily módon „megismert” valóságát, áttételesen pedig a tudomány objektivitását is megkérdőjelezheti. Nem véletlen, hogy a történelem folyamán újra és újra fölmerül a gyanú, miszerint esetleg a nyelv – s azon

⁶¹ Ezt az ellentmondást nevezi Beardsley „metaforikus csavarnak” (metaphorical twist) (Beardsley 1962).

keresztül a kultúra, a társadalom – alkotja meg a valóságot.⁶² S itt máris fölmerül a kérdés, hogy miben is különbözne ez a mágiától, illetve a mítikus gondolkodástól, aminek lényege, szemantikai magva ugyancsak metafora?

Továbbá megkísérhet bennünket ama régi gondolat is, miszerint a szó érvelése valóban „érvelés”-e? Vajon a nyelvi, illetve nyelvben való gondolkodás nem ugyanolyan szimbólummanipuláció, mint a vizuális jelekkel való játék? Vajon az elmében nem ugyanaz zajlik-e le, mint ami a képi szimbólumok esetében? Csupán ugyanaz a „játék”, ami az egymáshoz társított képi szimbólumokkal úgymond „nyíltan”, kendőzetlenül zajlik az orrunk előtt, a nyelv esetében – főként hagyományaink folytán – már elrejtőzik előlünk? Az erre való válaszadás további nagy munkát és hosszantartó vizsgálódást igényelne. Ebben nagy segítségünkre lehetnek az archaikus „magaskultúrák” korai, a mágiától, a mágikus gondolkodástól elválaszthatatlan intellektuális produktumai, ezen belül is főként a kezdeti bölcsélet és tudomány emlékei. Ezek az emlékek ugyanis a *fölismerő gondolkodás* legkorábbi írott emlékei. Ezek azok, amik tanúsítják, láttatják azt az átmenetet, ahogyan a mágiából kialakult az elvont gondolkodás. S bizony az ezek által megőrzött tanulságok máig hatóak. Merthogy talán a mágia, illetőleg a mágikus gondolkodás maradványának tekinthetjük az olyan jelenségeket is, mint amikor például egy prekonceptió ural egy tudományos bizonyítást, vagy amikor a terminológia vagy a nyelv túlzott fontosságába vetett hit kezd eluralkodni (vö. név- és számágia), vagy amikor az adatok sokasága és vére a rafinált, cizellált érvelés csupán eszköz a nézet – valójában az akarat – érvényesítésére.⁶³

⁶² Némely relativista ugyanis éppen a metaforák használata kapcsán kérdőjelezi meg a természettudományok objektivitását. A természettudományban megjelenő elméletek a metaforákon keresztül a társadalmi valóságot, illetve a kultúrát tükrözik. Erről többek között Ruse (1999), aki a relativizmust megpróbálja a pozitivistá-objektivistá (popperianus) tudományfilozófia felfogásával összekapcsolni.

⁶³ Gondoljunk ennek kapcsán arra, hogy még a tudománytörténet szempontjából viszonylag kései, hozzánk mind időben, mind kulturálisan közelebb eső korokban is a nevet a gondolattal, s e kettőt magával a külső tárggyal azonosították. A mai nyelvészet, logika és kognitív tudomány már elkülöníti a „tiszta nyelvi” aspektusokat, illetve elemeket a gondolkodási folyamatoktól, ám a középkori gondolkodók – de még a későbbi időkakoké is – erre képtelenek voltak. A középkor és a reneszánsz különféle teológiai, filozófiai, s az ezekhez kapcsolódó természettudományos vitái zömmel olyan problémák voltak, amelyek a nyelv világában léteztek. A bonyolult és elvont problémákat a szó-gondolat-tárgy azonosság miatt halálisan komolyan vették, mert – mint azt Merlin Donald találoán megfogalmazza – „a nyelvet és a logikát még mindig úgy tekintették, mint ami lényegénél fogva kötődik az abszolút igazsághoz. A skolasztikusok bármely modern tudomány követőitől különböznek abban, hogy a nyelvet önmagában, mint célt szerették” (Donald 2001:304). Ehhez annyit mindenképpen hozzá lehet fűzni, hogy a jelenkori filozófiában (főként az olyan romantizáló irányzatokban, mint a heideggeri filozófia, vagy az ahhoz sok ponton kapcsolódó posztmodern) e régi tradíció mindmáig él, sőt megköckéztathatjuk: a középkori skolasztika és mágiával kevert tudomány egyenesági örökösének mondható.

Felhasznált irodalom

- ALLEN, J. P. 1989. *The Natural Philosophy of Akhenaten*. In: *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*. Edited by W. K. Simpson. New Haven, Connecticut.
- ALLEN, J. P. 2000. *Middle Egyptian. An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*. Cambridge.
- ALLEN, T. G. 1974. *The Book of the Dead or Coming Forth by Day*. Chicago. (SAOC vol. 37.)
- ANTHES, R. 1983. Affinity and Difference Between Egyptian and Greek Sculpture and Thought in the Seventh and Sixth Centuries B.C. In: *Ägyptische Theologie im Dritten Jahrtausend v. Chr.* SA IX, Budapest, 249–270.
- ARISZTOTELÉSZ 1982. *Rétorika*. (ford. Adamik Tamás) Budapest.
- ASSMANN, J. 1975. *Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten*. Heidelberg.
- ASSMANN, J. 1983. *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18–20. Dynastie*. Freiburg, Göttingen. OBO 51.
- ASSMANN, J. 1984. *Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*. Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz.
- ASSMANN, J. 1990. Die Macht der Bilder. Rahmenbedingungen ikonischen Handelns im alten Ägypten. In: *Genres in Visual Representations*. Edited by H.G. Kippenberg, L. P. van den Bosch, L. Leertouwer and H. A. Witte. Visible Religion VII, 1–20. Leiden.
- ASSMANN, J. 1991. *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*. München.
- ASSMANN, J. 1999. *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. (ford. Hidas Zoltán) Budapest.
- ASSMANN, J. 2003. *Mőzes, az egyiptomi. Egy emlékenyom megfejtése*. (ford. Gulyás András) Budapest.
- BAINES, J. 1984. *Interpretations of religion: logic, discourse, rationality*. GM 76, 25–54.
- BAINES, J. 1985. Color terminology and color classification: Ancient Egyptian color terminology and polychromy. *American Anthropologist* 87, 282–297.
- BARTA, W. 1982. Bemerkungen zur Semantik des Substantivs *hprw*. ZÁS 109, 81–86.
- BEARDSLEY, M. C. 1962. The metaphorical twist. *Philosophy and Phenomenological Research* 22, 293–307.
- BENNETT, J. 1969. Pyramid names. JEA 55, 174–176.
- BERGER, A. A. 1989. *Seeing is Believing: An Introduction to Visual Communication*. Mayfield.
- BERGGREN, D. 1990. A mítosztól a metaforáig. (ford. Kálmán C. György) *Helikon* 36, 390–406.
- BILOLO, M. 1986. *Les cosmo-theologies philosophiques d'Héliopolis et d'Hermopolis*. Kinshasa–Libreville–Munich.
- BISSING, FR. W. 1898. Ägyptische Weisheit und griechische Wissenschaft. In: *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* II.
- BLACK, M. 1962. *Models and Metaphors*. Ithaca.
- BOEHM, G. 1997. A képi értelem és az érzékszervek. (ford. Poprády Judit) In: Bacsó Béla (szerk.): *Kép, fenomen, valóság*. Budapest: 242–253.
- BORGHOUTS, J. F. 1971. *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348*. Leiden.
- BUCK, DE, A. 1947. *The Egyptian Coffin Texts, vol. 3: Texts of Spells 164–267*. Chicago. (OIP 64.)
- BUDGE, E. A. W. 1973. *Osiris & the Egyptian Resurrection I–II*. New York.
- CAUVILLE, S. 1997. *Dendara. Les chapelles osiriennes*. Le Caire, IFAO.
- DAUMAS, F. 1988. *Valeurs phonétiques des signes hiéroglyphiques d'époque gréco-romaine I*. Montpellier.
- DAVIS, W. 1989. *The Canonical Tradition in Ancient Egyptian Art*. Cambridge.
- DERCHAIN, P. 1962. Zijn en niet-zijn volgens de Egyptische filosofie. *Dialog* 2, 171–189.
- DOBROVITS A. 1975. A dialektika és a valláskritika csirái az ókori Egyiptomban. In: *Egyiptom és az ókori Kelet világa II*. Budapest: 419–424.
- DOBROVITS A. 1979a. Egyiptom és a hellénizmus. In: *Egyiptom és az antik világ. Dobrovits Aladár válogatott tanulmányai I*. Budapest: 23–99.
- DOBROVITS A. 1979b. Természettudás és gondolkodás az ókori Egyiptomban. In: *Irodalom és vallás az ókori Egyiptomban. Dobrovits Aladár válogatott tanulmányai II*, 5–23.
- DONALD, M. 2001. *Az emberi gondolkodás eredete*. (ford. Kárpáti Eszter) Budapest.
- DRIOTON, E. 1943. Procédé acrophonique ou principe consonantal? *ASAE* 43, 319–49.
- ÉLIADE, M. 1996. *A jóga. Halhatatlanság és szabadság*. (ford. Horváth Z. Zoltán) Budapest.
- ENGLUND, G. 1987, 1988. Gods as a Frame of Reference. On Thinking and Concepts of Thought in Ancient Egypt. In: *The Religion of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions. Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen*. Edited by Gertie Englund, Uppsala, 7–28.

- ERMAN, A. 1934. *Die Religion der Ägypter. Ihr Werden und ihr Vergehen in vier Jahrtausenden*. Berlin, Leipzig.
- ERMAN, A.–GRAPOW, H. 1957–1971 *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache I–V*. Berlin. (Wb I–V.)
- ESCHWEILER, P. 1992. *Bildzauber im alten Ägypten. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches*. Göttingen, OBO 137.
- FAIRMAN, H. W. 1945. An Introduction to the Study of Ptolemaic Signs and Their Values. *BIFAO* 43, 51–138.
- FARKAS, A. M. 2001. Beszélhetünk-e óegyiptomi bölcseltről? *Világosság* XLII. évf. 11–12, 3–19.
- FARKAS, A. M. 2003. *Filozófia előtti filozófia. Szimbolikus gondolkodás az ókori Egyiptomban*. Budapest.
- FAULKNER, R. O. (transl.)–ANDREWS, C. (ed.) 1985. *Book of the Dead*. BMP.
- FISCHER, H. G. 1986. *L'écriture l'art de l'Égypte ancienne*. Paris.
- FISCHER, H. G. 1990. The Origin of the Egyptian Hieroglyphs. In: *The Origins of Writings*. Edited by Wayne M. Senner, 59–76.
- FÖNAGY I. 1999. *A költői nyelvtről*. Budapest.
- FORCEVILLE, C. 1994. Pictorial metaphor in advertisement. *Metaphor and Symbolic Activity* 9, 1–29.
- FRANKFORT, H.–WILSON, J. A.–JACOBSEN, T. 1949. *Before Philosophy*. Penguin Books Harmondsworth, Middlesex.
- FRANKFURTER, D. 1998. *Religion in Roman Egypt*. Princeton, New Jersey.
- FREDE, M. 1989. Chaeremon der Stoiker. *ANRW* II. 36/3.
- FREUD, S. 1985. *Alomfejtés* (ford. Hollós István). Budapest.
- GARDINER, SIR, A. H. 1927. *Egyptian Grammar. Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*. Oxford.
- GARDINER, SIR, A. H. 1935. *The Chester-Beatty Gift. Vol. 2.* (HPBM, vol. 3.) London.
- GODWIN, J. 1979. *Athanasius Kircher: A Renaissance Man and the Quest for Lost Knowledge*. London.
- GOFF, B. L. 1979. *Symbols of Ancient Egypt in the Late Period*. The Hague, Paris, New York.
- GOLDWASSER, O. 1995. *From Icon to Metaphor. Studies in the Semiotics of the Hieroglyphs*. OBO 142. Göttingen.
- GRAPOW, H. 1924. *Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen*. Leipzig.
- GRIFFITHS, J. G. 1967. Allegory in Greece and Egypt. *JEA* 53, 79–102.
- GRIFFITHS, J. G. 1970. *Plutarch's de Iside et Osiride*. Cardiff, Swansea.
- HANNIG, R.–VOMBERG, P. 1998. *Wortschatz der Pharaonen in Sachgruppen*. Mainz.
- HAVELOCK, E. A. 1963. *Preface to Plato*. Harvard, Cambridge.
- HELCK, W. 1988. *Die Lehre für König Merikare*. Wiesbaden.
- HORAPOLLO 1950. *The hieroglyphics of Horapollo*. Translated by George Boas. Princeton.
- HORNUNG, E. 1963. *Das Amduat. Die Schrift des Verborgenen Raumes*. I–II. Wiesbaden, AgAb 7.
- HORNUNG, E. 1971. *Der Eine und die Vielen*. Darmstadt. (Angol nyelvű, javított kiadása: *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*. Translated by John Baines. Ithaca, New York, 1982.)
- HORNUNG, E. 1972. *Ägyptische Unterweltbücher*. München.
- HORNUNG, E. 1977. *Das Buch der Anbetung des Re im Westen. Teil I–II*. Genève.
- HORNUNG, E. 1980. *Das Buch von den Pforten des Jenseits. Teil I–II*. Genève.
- HORNUNG, E. 1982. *Der Ägyptische Mythos von der Himmelskult. Eine Ätiologie des Urvollkommenen*. Göttingen, Freiburg.
- HORNUNG, E. 1987. *L'Égypte, la philosophie avant les grecs. Les Études Philosophiques*, 2–3.
- HORNUNG, E. 2000. Komposité gottheiten in der ägyptischen Ikonographie. In: *Images as media. Sources for the cultural history of the Near East and the Eastern mediterranean (1st millennium BCE)* edited by Christoph Uehlinger. Fribourg, Göttingen, 1–20.
- HORST, VAN DER, P. W. 1984. *Chaeremon. Egyptian Priest and Stoic Philosopher*. Leiden.
- INGENDAHL, W. 1972. Die Metaphorik und die sprachliche Objektivität. *Wirkendes Wort* 22, 268–274.
- IVINS, W. M. 2001. *A nyomatott kép és a vizuális kommunikáció*. (ford. Lugosi Lugo László), Budapest.
- JAMES, P. G. H. 1962. *The Hekanukhte Papers and Other Early Middle Kingdom Documents*. New York.
- JUNGE, F. 1984. Zur Sprachwissenschaft der Ägypter. In: *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens*. Band 1: Sprache. Zu Ehren von Wolfhart Westendorf. Göttingen, 257–272.
- KÁKOSY L. 1964. *Osiris-Aion*. *Oriens Antiquus* 3, 15–25.
- KÁKOSY L. 1972. Az egyiptomi öröklét fogalom. *Antik Tanulmányok* 19, 165–174.
- KÁKOSY L. 1974. *Varázslás az ókori Egyiptomban*. Budapest.
- KÁKOSY L. 1984. Solar Disk or Solar Globe? In: *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens*. Band 2: Religion. Zu Ehren von Wolfhart Westendorf. Göttingen, 1057–1064.
- KÁKOSY L. 1993. *Re fáraó. Az ókori Egyiptom története és kultúrája*. Budapest.

- KÁKOSY L. 2000. Bemerkungen zur Ikonographie der magischen Heilstatuen. In: *Images as media. Sources for the cultural history of the Near East and the Eastern Mediterranean (1st millennium BCE)* edited by Christoph Uehlinger. Fribourg, Göttingen: 45–49.
- KÁKOSY L. 2001. Az egyiptomi időfogalom. In: *Az alexandriai időisten*. Budapest: 137–144.
- KEEL, O. 1992. *Das Recht der Bilder gesehen zu werden*. Freiburg, OBO 122.
- KEITH, A. B. 1925. *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads I–II*. Delhi.
- KEMP, B. J. 1989. *Ancient Egypt. Anatomy of a civilization*. London, New York.
- KIRK, G. S. 1993. *A mítosz*. (ford. Steiger Kornél) Budapest.
- KIRK, G. S.–RAVEN, J. E.–SCHOFIELD, M. 1998. *A preszokratikus filozófusok*. (ford. Csiszter Kálmán és Steiger Kornél) Budapest.
- KLIMA, E.–BELLUGI, U. 1979. *The signs of language*. Cambridge, Harvard.
- KOESTLER, A. 1998. *A Jeremiás*. (ford. Makovecz Benjamin) Budapest.
- LACAU, P. 1912. A propos de la grammaire égyptienne de M. Erman. *RT* 34, 206–218.
- LACAU, P. 1914. Suppressions et modifications de signes dans les textes funéraires. *ZAS* 51, 1–64.
- LACAU, P. 1926. Suppression des noms divins dans les textes de la chambre funéraire. *ASAE* 26, 69–81.
- LAKOFF, G.–JOHNSON, M. 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago and London.
- LAKOFF, G.–JOHNSON, M. 1999. *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York.
- LANGHE, H. O. 1927. *Der Magische Papyrus Harris*. København.
- LANGER, S. 1951. *Philosophy in a New Key*. New York.
- LEHNER, M. 1997. *Complete Pyramids*. London.
- LESKO, L. 1982. *A Dictionary of Late Egyptian*. V. New York.
- LEXA, F. 1925. *La magie dans L'Égypte antique*. 3 vols. Paris.
- LUFT, U. 2000. Statuas dicis. . . NHC VI. 69. (28) Anmerkungen zum Bildgedanken im hellenistischen Ägypten. *Acta Ant. Hung.* 40, 283–310.
- MALASSE, M. 1983. Calembours et Mythes dans l'égypte ancienne. In: *Le mythe son langage et son message. Actes du colloque de Liège et Louvain-la-Neuve 1981*. Edited: H. Limet and J. Ries. Louvain-la-Neuve.
- MERZ, R. 1978. Die numinose Mischgestalt. *Methodenkritische Untersuchungen zu tiermenschlichen Erscheinungen Altägyptens, der Eiszeit und der Aranda in Australien*. Berlin–New York.
- MIALL, D. S. 1987. Metaphor and affect: The problem of creative thought. *Metaphor and Symbolic Activity* 22, 81–96.
- MORENZ, S. 1975. Wortspiele in Ägypten. In: *Religion und Geschichte des Alten Ägypten*. Weimar, 328–342.
- MORENZ, S. 1984. *Gott und Mensch im alten Ägypten*. Leipzig.
- MÜLLER, F. M. 1886. Metaphor as a mode of abstraction. *Fortnightly Review* 46, 617–632.
- NEURATH, O. 1936. *International Picture Language*. London.
- NIWINSKI, A. 2000. Iconography of the 21st dynasty: its main features, levels of attestation, the media and their diffusion. In: *Images as media. Sources for the cultural history of the Near East and the Eastern Mediterranean (1st millennium BCE)* edited by Christoph Uehlinger. Fribourg, Göttingen, 21–43.
- NYÍRI, K. 2000a. A 21. század filozófiája felé. In: Nyíri Kristóf (szerk.): *Filozófia az ezredfordulón*. Budapest: 387–405.
- NYÍRI, K. 2000b. *A gondolkodás képmélete*.
www.uniworld.hu/nyiri/ELTE-2000-conf/tlk.htm
- NYÍRI, K. 2002a. Az MMS „képfilozófiájához”.
<http://21st.century.phil-inst.hu/2002-konf/hn3-kot/nyiri.pdf>
- NYÍRI, K. 2002b. *Képjelentés és mobil kommunikáció. Vázlat*.
<http://21st.century.phil-inst.hu/2001-dec-konf/NYIRI-2.pdf>
- ONG, W. J. 1998. „Látom, amit mondasz” – az értelem érzékanalógiái (ford. Schreiner Orsolya) In: Nyíri Kristóf és Szécsi Gábor (szerk.): *Szöbeliség és írásbeliség. A kommunikációs technológiák története Homérosztól Heideggerig*. Budapest, 167–188.
- PIANKOFF, A.–RAMBOVA, N. 1957. *Mythological Papyri*. New York.
- PIEPER, M. 1934. *Das Märchen von Wahrheit und Lüge und seine Stellung unter den ägyptischen Märchen*. *ZAS* 70, 92–97.
- PLOTIN 1956. *Ennéades V*. (Ét. et trad. E. Bréhier) Paris.
- PLUTARKHOSZ 1986. *Izisz és Ozirisz*. (ford. W. Salgó Ágnes). Budapest.
- PORT, R.–VAN GELDER, T. J. 1995. *Mind as Motion: Explorations in the Dynamics of Cognition*. Cambridge.
- RITNER, R. K. 1993. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. Chicago.
- RUNDLE-CLARKE, R. T. 1959. *Myth and Symbolism in Ancient Egypt*. London.
- RUSE, M. 1999. *Mystery of Mysteries. Is Evolution a Social Construction?* Cambridge, Massachusetts, London.

- SANDER-HANSEN, C. E. 1946. Die phonetischen Wortspiele des ältesten Ägyptischen. *Acta Orientalia* 20, 1.
- SAUNDERS, E. D. 1960. *Mudra. A Study of Symbolic Gestures in Japanese Buddhist Sculpture*. London.
- SAUNERON, S. 1970. *Le Papyrus Magique illustré de Brooklyn*. Brooklyn, New York.
- SCHÄFER, H. 1928. *Ägyptische und heutige Kunst, und Weltgebäude der alten Ägypter*. Berlin und Leipzig.
- SCHÄFER, H. 1986. *Principles of Egyptian Art*. (Translated and edited by J. Baines) Oxford.
- SCHENKEL, W. 1976. The structure of hieroglyphic script. *Royal Anthropological Institute News* Aug. No 15.
- SCHENKEL, W. 1981. Rebus-, Buchstabiersilben- und Konsonantenschrift. *GM* 52, 83–93.
- SCHOTT, S. 1939. Urkunden mythologischen Inhalts. Bücher und Sprüche gegen den Gott Seth. *Urk.* 6. Leipzig.
- SIMPSON, W. K. 1966. The Letter to the Dead from the Tomb of Meru (N3737) at Nag' ed-Deir. *JEA* 52, 39–52.
- STOKOE, W. C. 2001. *Language in Hand: Why Sign Came Before Speech*. Washington.
- TE VELDE, H. 1977. *Seth, God of Confusion*. Leiden.
- TE VELDE, H. 1986. Egyptian hieroglyphs as signs, symbols and gods. *Visible Religion* IV–V, 63–72.
- TE VELDE, H. 1988. Egyptian hieroglyphs as linguistic signs and metalinguistic informants. *Visible Religion* VI, 169–179.
- VICKERS, B. 1984. Analogy versus identity: the rejection of occult symbolism, 1580–1680. In: *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*. Ed. Brian Vickers. Cambridge, 95–163.
- VICKERS, B. 1990. The Discrepancy between res and verba in Greek Alchemy. In: *Alchemy Revisited. Proceedings of the International Conference on the History of Alchemy at the University of Groningen. 17–19 April 1989*. Edited by Z. R.W.M. von Mertels. Leiden–New York–Kopenhagen–Köln, 21–33.
- WALLIS, R. T. 2002. *Az újplatonizmus*. Budapest.
- WIESMANN, H. 1922. Die Determinative des sprechenden Mannes und der Buchrolle in den Pyramidentexten. *ZÄS* 57, 73–78.
- YOYOTTE, J. 1963. *Etudes géographiques II*. *RdE* 15, 87–119.

Kulturális szigetek, pluralizmus, kreolizáció?

A szocialista realista operett interkulturális modellje

Az elemzés módszertana

E tanulmányban a *show business* kódok és a szocialista realista kódok megoszlását vizsgáljuk az *Állami áruház* filmváltozatában (1953). Az elemzést ama előfeltevésből kiindulva végezzük, hogy e sikeres tömegkultúra produktum két – eltérő kulturális mezőbe tartozó – hagyomány ötvöződésének terméke. A régi és kitalált operett hagyomány filmbeli képviselésének felderítése érdekében a mellékletben jelenetek szerinti bontásban listáztuk a régi operett tradícióba tartozó játék-, illetve rendezéselemeket, illetve a kitalált operett tradícióra jellemző játék- és rendezéselemeket. E kvantitatív, leíró közelítésmód lehetővé teszi – a film egyes szakaszaira vonatkozóan – az egyik, vagy a másik hagyomány dominanciájának konstataálását a játékokban és/vagy a rendezésben. Az eredmény értelmezését aztán Kirsten Hastrup alábbi, színház-antropológiai sémájára támaszkodva kíséreljük meg (Pavis:256). Tesszük ezt abból a célból, hogy a dolgozat kulturális antropológiai alapkérdésére válaszolva tipologizálhassuk a kétféle hagyomány összeolvasztási kísérletéből létrejövő interkulturális típust.

Kép	Kapcsolat	Identifikációs stratégia
Kulturális szigetek	Elszigeteltség	Szembenállás
Kulturális pluralizmus	Kapcsolat	Versengés
Kulturális kreolizáció	Keverék	Kereszteződés
Multikulturalizmus	Abszorpció	Egybeolvadás

A következőkben egy, az 1945-től szovjet érdekszférába került, függetlenségét veszített, 1949-től kommunista diktatúrává váló Magyarországon, az államosított színházi és filmgyártási struktúrában létrejött produkciót vizsgálunk. E politikai-kulturális kontextust figyelembe vevő elemzésünk – mely a Szovjetunióból transzferált szocialista realista esztétika, a marxista-leninista ideológia (társadalmi utópia), s a magyar szórakoztató tömegkultúra hagyomány (*show business*) elemeinek együtthatási módját vizsgálja – nem teljességre törekvő filmelemzés. Az „üzenetet” (a színészi játék és a rendezés eszköztárát elemezve) elsősorban az interkulturális modell-teremtés és a befogadás felől vizsgáljuk. A szocialista realista operettet kulturális gyakorlatként, a néző-színház-hatalom közti – ideológiai és esztétikai elemeket tartalmazó – kommunikációként fogjuk fel.

Tudatában vagyunk, hogy a színészi játék vizsgálata, azon belül a hagyományos operett-játékstílus és a szocialista realista esztétikára épülő játékmód elkülönítése nem könnyű feladat. Ezt mégis szükségesnek tarjuk, mivel a kommunista diktatúrát megelőző évtizedekben, a magyar tömegkultúrában meghatározó operett hagyomány döntő hatáskeltési eleme épp a sztárookra épülő bravúrtechnika volt. Feltételezésünk szerint a szocialista realista operettváltozatok relatív sikeressége épp e stilizált komikus játékmód felhasználásának, kisajátításának volt köszönhető.

1. A játékmód elemzése

Elsőként azt a színház-antropológiai modellt vázoljuk, melynek szempontjai alapján a régi operett hagyományra jellemző játékmód elemeit elkülönítettük. E játékmódot, Marco De Marinis nyomán „hagyományos komikus játékmódnak” nevezzük (De Marinis, Marco 1994).

A játékelemzés során elsősorban azt kutatjuk, hogy e stílus részleges felhasználása a szocialista operettekben mennyire volt képes fenntartani, érvényesíteni a szórakoztatóipari mentalitást, műfaji logikát, valamint hogy elemei miképp szelektálódtak, alakultak át a szocialista realista panelek közegében.

1.1 A „hagyományos komikum” teatrológiai modellje

A játékestílus elemzés szempontjait a *Totó és Latty komikuma: színházantropológiai modell* című tanulmányban (Heltai 2000) már részletesen bemutattuk. Így most csak a kategóriák felsorolására szorítkozunk. A *szólista elhivatottság* a komikus „színpadi magányát” jelöli, azt a titokzatos adottságát, hogy képes egyedül is „betölteni a színpadot”, s valójában a nézőkkel dialogizálva alkot. E dobozszínházi esztétikai konvenciót figyelmen kívül hagyó kommunikációhoz a többi szereplő csak asszisztál. Rátonyi Róbert Latabárral kapcsolatban így fogalmazott:

„Az Operett Színházba Latabár Kálmánért ment a közönség. (...) A szövegkönyvek pedig sokszor alig-alig adtak volna alkalmat képességei kibontakozására, de Latabár olyan félelmetes gyakorlatot szerzett a dramaturgiai és szerepfelépítési alkotómunkában, hogy abból is »humort csinált«, ahol ilyesmi eredetileg igazán nem volt. A librettóírók valamelyike ekkor írta le szövegkönyvében a sokat idézett mondatot: 3. jelenet: Latabár bejön, és jókat mond!” (Rátonyi Róbert 1984:34)

Csákányi László partnerként élte át a komikus szólista elhivatottságából következő speciális színpadi szituációt:

„A közönség rajongott Kálmánért. Mi pedig kiszolgáltuk, csak másod-harmad hegedűsök lehetünk mellette. Vagy statiszták. Az volt a feladatunk, hogy odapasszoljuk a labdát, a gölt mindig ő lötte. Virtuóz színész volt, a szakma mestere. Minden poénja »ült«, de azt persze nem tudhatták a nézők, mennyit töprengett, dolgozott egy-egy színpadi »rögtönzésen«, ötleten, trükkön, táncfigurán. Boldog-boldogtalant – lehetett színész vagy díszletmunkás – megállított, hogy hallgassa meg legújabb viccét, ötletét. Így mérte le a hatást.” (Kárpáti 1988:94)

A hagyományos komikus színpadi szöveghez való viszonyát meghatározza, hogy nem egy író által megalkotott „fiktív személyiséget” kíván életre kelteni, inkább egy szórakoztatásra specializálódott „fiktív testet” épít. Mi több, a színpadi testi-intellektuális feszültségben keletkező saját szövegeit – az író textusát akár jelentősen módosítva – beépíti a jelenetbe. (Így járt el a mulatságos halandzsa szövegeiről ismert Latabár is.)

A hagyományos komikus játékestílus vizsgálatára létrehozott modell következő összetevője a *saját tradíció*. Ez arra utal, hogy e kulturális mezőben nincs kodifikált játéktudomány, a komikusok öröklődő szórakoztató fogásokat, szöveg- és mozdulatgegeket szerveznek egyéni ritmusmontázsba. E virtuóz mozgáskultúrára és egyéni ritmusra épülő saját tradíció hozza aztán létre a közönségérdeklődés és -színpátia magára vonásának titokzatos képességét. A *maszk* – a komikus által a fenti eszközökkel kialakított figura – valójában egy visszatérő külső jellegzetességekkel, sajátosan stilizált beszédmóddal bíró fiktív személyiség, melyet a komikus kimunkál, és pályája során használ. Ennek eszköztárát bővíti a *karnaváli intertextualitás*, mely arra utal, hogy a bulvárkomikusok színházon túli forrásokból (tánc, akrobatika stb.) is merítenek. Míg a realista színészre az *egynyelvűség* és *konformizmus*, a hagyományos komikusra a *nem virtuóz többnyelvűség* és a *dekonstruktív-parodisztikus jelleg* a jellemző. Utóbbi eredeztethető ama lebecsülésből, az előzetes esztétikai legitimáció hiányából is, ami a populáris komikum képviselőit és műfajait hagyományosan sújtotta. Játékestílusuk intenzitását és külsődlegességét meghatározta a *nézőkkel nem garantált kapcsolatuk* is, hisz a mulatókat, operett- és revűszínházakat megtöltő közönség elvárta a szórakoztatást, s kifütyülte az eme igényének megfelelni nem tudó mulattatót. Így a hagyományos komikus, már csak önérdékből is, közönséghez fűződő viszonyában dolgozott elsősorban. E stílus teatrális hatékonyságát vizsgálva alapvető annak figyelembe vétele is, hogy a hagyományos komikusnak nem a geg (a verbális poén), hanem a „test művésítése” a fő színpadi fegyvere. Stilizált mozgásnyelve színház-antropológiai értelemben egy testtechnika, mely a néző figyelmét magára vonó plusz energia koncentrációját és felszabadítását célozza.

1.1.1 A hagyományos komikus játéktípus előfordulásainak jelölése

A mellékletbeli táblázatban a fent jellemzett, régi hagyományra jellemző, közönségkommunikációra épülő bravúrtechnika jelentkezését úgy jelöltük, hogy az adott jelenetben a funkciót végző figura nevének kezdőbetűje után + jelet tettünk. Ezek tehát a „hagyományos komikusként” definiált játéktípus „klasszikus” megjelenési formái. E táblázatban azt is rögzíteni igyekeztünk, hogy adott esetben e bulvártechnika mely hatáskeltő eleme (verbális: mechanikus ismétlés, szótévesztés stb. vagy gesztikus humor) jelenik meg. Ezt követően az ezekből az adatokból levonható következtetésekre építettük argumentációnkat.

Az *Állami áruház* poétikai és ideológiai szervezettségében azonban fontos szerepet játszanak a hagyományos komikus játéktípus ún. kisajátított, vagyis átkontextualizált jelentkezései is. Ezeket a figura nevének kezdőbetűje mellé tett - jellel jelöltük, s a kitalált (vagy kisajátított) hagyomány oszlopába helyeztük. „Kisajátított hagyományos komikus játékelem” alatt azt értjük, hogy a stilizált verbális (szójáték, poén) vagy gesztus játékelem nem a – szocializmusban „öncélúként” kárhoztatott – szórakoztatást szolgálta, nem a fentebb vázolt mariniszi modell műfaji logikája szerint működött. Funkciója inkább az volt, hogy bizonyos, osztályhelyeztetik vagy törekvésük miatt politikai szempontból elítélendő szereplőkkel szemben degradáló paródiát, nézői távolságtartást építsen. A kisajátított hagyományos komikus játékelem kétféleképpen működött. Egy figura által alkalmazott durva komikus fogás irányulhatott egy másik szereplő ellen, illetve az alak ennek segítségével „le is leplezhette magát”. A lényeg: hogy a kinevettetés indoka politikai szempontok szerint prekonstruált volt, általában a figura osztályhelyezete, illetve törekvésének a kommunista értékrendszer szerinti értéktelensége, destruktivitása. A - jel tehát olyan verbális vagy gesztikus színészi bravúrtechnikai megnyilatkozást jelöl az egyes figurák neve mellett a táblázatban, ahol a hagyományos operett-játékszín fentebb taglalt eszközrendszere a politikai, ideológiai indoktrináció finomabb vagy durvább eszközeként funkcionál.

A játéktípus vizsgálatában azért koncentráltunk elsősorban a (valódi és kisajátított) hagyományos komikus elemek megoszlásának, mennyiségi és minőségi jellemzőiknek a felderítésére, mivel a szocialista realista játéktípus imitativ és verbális, így kevésbé formalizálható. Ráadásul kevésbé részes a közönséggel való eredményes kommunikációban, a sikerben.

1.2 A rendezés elemzésének módszertana

Az *Állami áruház* rendezésében elsősorban a régi hagyomány nem explicit, intertextuális elemeit igyekeztünk tetten érni az egyes jelenetekben, elsősorban mivel a produkció elkészültekor a régi hagyomány elemei explicit módon még nemigen nyomatékosodhattak. A táblázatban tehát elsősorban az új, kitalált tradícióba tartozó diszkurzív (tematikus és intrika) motívumokat és vizuális elemeket rögzítettük.

E mennyiségi perspektíván túllépve, annak érdekében, hogy a rendezés vizsgálata se maradjon meg a motívumrögzítés szintjén (ahogy a játék vizsgálatát is a hagyományos komikumra vonatkozó színház-antropológiai modell alapján végeztük), a jelenetek rendezői hangolásának leírására alkalmaztunk egy a színpadi világ – „valóság” viszony leírására konstruált szempontrendszert. Patrice Pavis *L'analyse des spectacles, théâtre, mime, danse, danse-théâtre, cinéma* című könyvében javasolja a rendezések tipologizálására az „auto-, ideo- és intertextuális dimenziók” elkülönítését.

1.2.1 Auto-, ideo-, intertextuális dimenziók

Bár a szerző előadás-egészek rendezéstipológiájának meghatározására indítványozza e felosztást, úgy véljük, a szóban forgó produkcióban az egyes jelenetek eltérő rendezői fókuszálása: a szándékolt zárttság (autotextuális), illetve a külvilágra (ideotextuális) vagy a műfaji hagyományra (intertextuális) való vonatkoztatás döntően járult hozzá a kompromisszumos olvasat kialakulásához, a produkció közönség és hatalom részéről való elfogadásához. Feltevésünk szerint a szocialista realizmusból és a régi hagyományból származó elemek sikeres

elegyenek kikeverését a rendezés a jelenetek eltérő auto-, ideo- és intertextuális hangolásával igyekezett elérni.

A fentiekén kívül, Übersfeld és Pavis elemzés-módszertani kötetének olyan szempontjait alkalmaztuk, melyek segíthetnek a politikai-ideológiai, illetve *show biz* elemek elhatárolásában és értelmezésében.

1.2.2 „Elváráshorizont”, „lehetséges világok”, „enciklopédikus univerzum”

Mivel a dolgozat kérdésfeltevése arra irányul, hogy a tömegkultúrába s a befogadói tudatba beépült bulvároperett hagyományt, egy kvázi gyarmati szituációba kerülést követően, a társadalmi lét minden területére kiható diktatúra körülményei között lehet-e, s ha igen, miként egy a birodalmi központból importált új operett hagyományra felcserélni, illetve, miként lehet a régi részleges kisajátításával új üzenetet közvetíteni, az elemzésben használjuk majd az „elváráshorizont”, s az „enciklopédikus univerzum” befogadásra vonatkozó kategóriáit, melyeket Übersfeld is meghatározóaknak tart az előadáselemzésben.

„A színházban, mint az összes többi előadó-művészetben, a befogadás a néző »elváráshorizontja« (Jauss) – vagyis a számára ismert kódok összessége – által meghatározott. Tehát nem kizárólag a diskurzus befogadása kondicionált ekképpen, hanem az előadás minden eleméé, a reprezentáció egészéé. Ha a néző elvárása egy bizonyos típusú figurát feltételez, azzal meghatározott típusú színpadi teret, díszletet, jelmezt is feltételez.” (Übersfeld 1996:13)

A monarchia operettből kinövő pesti operett stilizált, a maga módján erősen sematikus szüzsé-, nyelvi, poén-, alak- és játékhagyománya miatt a közönség elvárás kielégítése döntő kérdés. Ugyanakkor a „szocialista realista operett” ideológemája épp eme operettre vonatkozó elváráshorizont megtagadására, átalakítására jött létre. E dilemma előadásra vonatkozó következményeinek megfogalmazásához hasznos a „lehetséges világok” Umberto Eco-tól kölcsönzött fogalma, mely ugyancsak a befogadás prekondicionált jellegét írja körül. Eszerint a „lehetséges világ” az „elemek egy kombinációja, mely a befogadó (olvasó vagy néző) kulturális tapasztalatainak összességével áll kapcsolatban: például az antik mitológia egy »lehetséges világ«, melyhez a művelt nézőnek hozzáférése van. (...) Az olvasó/néző »enciklopédikus univerzuma« magába foglalja mindazt, ami biztosítja számára a tapasztalás különféle módzatait és a kultúrát, ez az enciklopédikus univerzum teszi lehetővé számára a felkínált műalkotások megragadását.” (Übersfeld 1996:86) Elemzésünkben következésképpen nem hagyható figyelmen kívül, hogy az 1949 után bekövetkező radikális kulturális és előadás kontextus átalakítás óhatatlanul befolyásolta az operett befogadását. Mivel az immár napi tapasztalattá vált diktatúrában került színre, befogadására hatott annak nézői konstataciója, hogy sem véleménynyilvánítási, sem alkotói szabadság nem létezik: mindkettőnek a politikai ideológia cenzurális eszközökkel kikényszerített követelményrendszere szab határt. A befogadók „lehetséges világát”, s ezáltal az előadások relatív sikerességét minden bizonnyal befolyásolta tehát a nézők által tudatosított kompromisszumkényszer is. A társadalmi kontextusváltozás befogadásra gyakorolt hatására Übersfeld is rámutat:

„Ha a nézői univerzum változik, az előadás befogadása sem lehet többé ugyanaz. Itt érhető tetten, hol helyezkedik el tulajdonképpen a néző hozzájárulása a színházi előadáshoz, mely utóbbinak három ágense van: a (szerző) szöveg(e), a színpadi művészek és a (saját univerzumát hordozó) néző.” (Übersfeld 1996:86)

Kérdés marad ugyanakkor, hogy a kitalált operett tradíció eszköz- és célrendszere, „nyelve” a bemutató idején mennyiben volt szerves összetevője a befogadók enciklopédikus univerzumának, a szocialista realista paneleknek mekkora részük volt a sikerben. Megválaszolandó az is, hogy a produkció milyen poétikai eljárásokkal igyekezett „otthonossá tenni” az új elemeket. E kérdés azért különösen izgalmas, alkotói és befogadói oldalról egyaránt, mert a szinkron jelentésteremtő eszközökben gazdag operettforma tág teret biztosít az olvasat polifon alakítására.

1.2.3 Az azonosulás/eltávolítás kiépítése a befogadásban

Az azonosulás és elidegenítés kiváltásának módjára vonatkozó kérdés úgy fogalmazható meg, hogy a játék és a rendezés hagyományos és szocialista realista elemei miként alakítják a szinkron tengelyen zajló befogadói akrobatikát, melynek működését Übersfeld így jellemzi.

„A szimultán (verbális, gesztikus, zenei, vizuális) üzenetek kombinációs tengelye, mely minden pillanatban újrakomponálja ezen üzeneteket. A recepció két tengelyének kereszteződési pontja a befogadót »akrobatikus« észlelésre kényszeríti, ami annál gazdagabb lesz, minél árnyaltabbak a néző színházi tapasztalatai.” (Übersfeld 1996:79)

A zenével, táncsal, stilizált játékmóddal ható operettforma a szinkron tengelyen ugyanis nagy játéktérrel hagy a rendezésnek. A diakron tengelyt tekintve ez nem áll fenn, hisz az operett szűzsében az akció kimenetele általában megjósolható.

A szocialista operettek befogadása igen összetett folyamat volt, elsősorban a kétféle esztétikai tradíció együtthatása miatt. Eme állam által szponzorált alkotások ugyanis egyszerre kívántak megfelelni a szórakoztató és a didaktikus funkciónak. A didaxis célja, a társadalmi gesztus felmutatása volt, mely az aktuális politikai ideológiák logikája szerinti építkezésben, a „reakciós” szereplőktől és törekvésektől való elidegenítés, a „haladó” figurákkal való identifikáció redundáns jelszavainak rendezői kiépítésében nyilvánult meg. A befogadás zavarai avval is magyarázhatók, hogy az ötvenes években még egyirányú csatornaként – a játékszótól a befogadók felé közvetített üzenetként – képzeltek el a színházi kommunikációt, a kor tudományosságában még nem vetődtek fel a befogadói pozíció kreatív vonatkozásai, melyek konstatálása ma már magától értetődő.

„Többé nem tudjuk, hogy az üzenet legfőbb forrása a szerző, a rendező vagy a színészek. Ez az eldöntetlenség a színházi kommunikáció alapja; ezáltal lesz a színház nem csupán egy médium, melynek közvetítésével egy individuum beszél egy másikhoz, hanem egy olyan tevékenység, melynek során közös szándék vezette művészközösség szólít meg egy – a színházi befogadásban egyesülő – individuum csoportot.” (Übersfeld 1996:21)

Az eltávolítás, elidegenítés Übersfeld által felsorolt eszközei közül „... kötődés az epikus fabulához, a társadalmi gesztus felmutatása, az elidegenítés tárgyiasított játékmóddal való kiépítése, a néző songokkal (»moralizáló« dalokkal) való megszólítása, feliratok” (Übersfeld 1996:32) a társadalmi gesztus felmutatása a meghatározó. Az *Állami áruházban* ez a „reakciós szereplők” elidegenítését célozta. Az identifikációhoz, amit Übersfeld a következőképpen definiál: „... a színész és a befogadó közös munkája, mely a figura lehetséges érzelmeinek és másokkal, illetve a világgal szembeni attitűdjének átélésére irányul,” (Übersfeld 1996:46) az *Állami áruházban* a pozitív hőssel való azonosulás poétikai rendszere van elsősorban redundánsan kiépítve. A egyes jeleneteket vizsgáló táblázatban a főszereplők esetében jelezni törekedtünk az azonosulást kiépítő mechanizmusokat is, mégpedig a Jauss által javasolt kategóriák szerint. Az identifikációt építő eszköztárat itt sem a nézői attitűdön teszteltük, hanem azt a törekvést igyekeztünk jelölni, mellyel a produkció ki kívánta jelölni az egyes figurák nézői értékelését. Jauss tipológiai skálája az egyszerű részvételtől az ironikus eltávolodásig terjed. (Pavis:212) Az al típusok (asszociációs azonosulás, admiratív azonosulás, együttérző azonosulás, katartikus azonosulás, ironikus azonosulás) táblázatban való jelölésével az egyes figurák nevének kezdőbetűjéhez kapcsolva a rendezés eszköztárának pontosabb felderítésére törekedtünk.

1.2.4 Paródia

Übersfeld általános paródia definíciója: „adott színházi forma – olykor meghatározott alkotás – leértékelő szándékú imitációja” (Übersfeld 1996:63) csak a kizárás értelmében releváns elemzésünkben. (Leértékelő paródiák, generális ideológiakritikák, konvenciókifordítások voltak viszont a hetvenes években egyes szocialista operettek felújításai. Például az 1976-os kaposvári *Állami áruházban* a rendezés kiemelt célja volt a kommunista utópia elidegenítése, épp az operett aktuálpolitikai elmeinek kínos hangsúlyozása által.) Elemzésünkben a relevánsabb paródia alfajok közül – „a) a szereplők társadalmi státusának lesüllyesztése, b) a hely vagy

az idő megváltoztatása, pórias helyszínek és közönséges körülmények szerepeltetése, c) a dramaturgiai folyamatok mechanizálása, a normálistól elütő meg sokszorozás révén, d) a dialógusok hangnemének és a drámai akcióknak a vulgarizálása” (Übersfeld 1996:63) – a c) és d) e bulvárszínházi eszköztárból ismerős paródiafogások a meghatározók. Ezek elsősorban a kisajátított hagyományos komikus elemek működését támogatják. Az elemzés feladata ezen a szinten épp az lesz, hogy kimutassa, milyen játék- és rendezői mechanizmusokkal konstruálódott a kompromisszumos olvasat, miként és miért „nyelte le” a közönség a bizonyos, osztályalapon szelektált törekvéseket paródiával eltávolító keserű pirulát, s mit kapott kompenzációként. Annyit e közönség-színház-hatalom alkuból előzetesen is megvilágíthatunk, hogy a paródia, lett légyen bármely eltávolító, mégiscsak a magyar populáris hagyományban otthonos ludikus (öncélú, stilizált) színházi funkcióra épült, szemben a szocialista realista esztétika által erőltetett mimetikus, elitszínházi funkcióval, így használata önmagában némi oppozíciót jelentett szakma és közönség számára egyaránt. Az elidegenítő paródiától való visszarettenés relatíve kisebb volt tehát, mint a szocialista realista didaxistól való tartózkodás.

1.2.5 Ideológiai elemzés

Pavis már említett könyvéből a fentiek felül olyan szempontokat kölcsönöztünk, melyek elemzésünk kulturális antropológiai perspektívájából – „amely felöleli az előadás kulturális és kapcsolati dimenzióit. . .” (Pavis:28) segítenek megfejtetni eme interkulturális produkció ideológiai kompozícióját. Vizsgáltuk tehát a „színész-figura kapcsolatát”, a „rendezés koherenciájának vagy inkoherenciájának problémáját”, a „rendezés fabula-olvasatának kérdését”, mindezt a táblázatokban dokumentált motívumlista adataira támaszkodva. Rögzítettük a jelenetekben feltűnő kortárs ideológémákat, diszkurzív (tematikus, intrika és szűzsé) motívumokat is, a célból, hogy az előadás mélystruktúrájához közelebb juthassunk. Hisz az elemzés célja épp eme Pavis által ideológiai struktúrának nevezett, s az alábbiakban definiált belső szerkezet megfejtése: „Az előadás legmélyebb és legrejtettebb szintjén megközelíthetjük és aktivizálhatjuk a rendezés implicit értékrendjét, felfedhetjük azt, illetve azokat az alapvető ellentmondásokat, amelyekre a rendezés épül, nevezetesen az értékítéleteket, a jó-gonosz, igaz-hamis, természet-kultúra típusú axiológikus oppozíciókat.” (Pavis:236) Az ideológiai elemzés középpontba állítása azzal indokolható, hogy a színház társadalmi funkcióját kiemelten kezelő kommunista kultúrpolitika úgy tekintett erre a művészeti ágra, mint a közvetlen és közvetett propaganda, az ideológiai és érzelmi indoktrináció hatásos közösségi formájára. Feltételezésünk szerint azonban e színházra kirótt küldetés – az új formák és új tartalmak elfogadtatása – az operett esetében bonyolultabban érvényesülhetett csak, mégpedig az operettnek a magyar tömegkultúra hagyományban betöltött különleges szerepe, s a sziklaszilárdan kiépült elváráshorizont miatt. Hisz a régi operett hagyomány elemeinek (sztárok, poénteknika, játékkonvenció) akár fragmentális felelevenítése a szocialista realista operettekben a nézői tudatban, a hatalmi szándéktól függetlenül felélesztette a háború előtti polgári, individuálművi társadalmi modell mentalitásformáit is, melyekről az új, közösségi ideológia propagandaeszköze: a „szocialista operett” éppen le akarta szoktatni őket. Nem megkerülhető kérdés tehát a vizsgált produkció saját kulturális kontextusához fűződő viszonya. „A (szöveg- vagy színpad) fikció és azon társadalom kapcsolatáról van szó, amelyben a fikciót létrehozták és befogadják.” (Pavis:240) Az előadás ideológiai elemzésének jelentőségét Pavis a befogadás, azon belül az identifikáció szempontjából is hangsúlyozza:

„Althusser megmutatta, hogy az identifikáció nem csak pszichológiai, hanem ideológiai természetű is lehet, amennyiben megerősíti a befogadói értékrendet. Számos elemzés alátámasztja ezt a hipotézist és azt vizsgálja, hogy egy szöveg vagy egy előadás miként áldozza fel még hőst is a közönség ideológiájához való alkalmazkodás érdekében.” (Pavis:242)

Az ideológiai elemzés szükségességét támasztja alá a vizsgált produkció interkulturális jellege is, melynek közvetítésében az ideológiaközvetítés, a művészi és befogadói értelmezés is bonyolultabb és kockázatosabb volt. Így a Baz Kershaw által felrajzolt – színelőadás, mint

egyértelmű ideológiaközvetítő – modell az *Állami árúház* esetében csak, mint be nem teljesülő vágykép lebegett az ötvenes évek kulturpolitikusi előtt.

„Egy előadás leginkább egy színésztársulat és egy közönségcsoport közti ideológiai tranzakcióként írható le. Az ideológia a színészek és a nézők azon kollektív erejének forrása, amellyel az előadás jeleit közös jelentéssel ruházzák fel, azokat a jeleket, melyeken keresztül a színházi társulatok céljai és szándékai kapcsolatba kerülnek a közönség reakcióival és interpretációival. Az ideológia tehát az a keret, amelyen belül a társulatok kódolják, s a befogadók dekódolják az előadás jelölőit.” (Kershaw 1993:16)

Ez a modell azért nem működött a szocialista operettben, mert a szimultán jelentésteremtő eszközökkel ható műfajban az alkotók nem voltak képesek minden szinten egyértelműsíteni az ideológia üzenetét. Többek közt azért sem, mivel a diktatúrában hiányzott a valódi, nem kierőszakolt alkotói és nézői közmegegyezés a jelentéstulajdonítást illetően. Az államosítást követő évek bebizonyították, ha a hatalom kizárólag a kitalált hagyomány politikai kódjait erőlteti az operettben, a közönség és a társulat kívül marad az ideológiaközvetítésen, érzelmileg nem vesz részt a játékban, elvész a produkció szórakoztató, emocionálisan mozgósító esztétikai ereje. A „szocialista operett” interkulturális variációit épp az teszi izgalmas témává egy ideológiai szempontú előadás-elemzés szempontjából, hogy segítségükkel kimutatható, a sikeresebb variánsok miként csempészték vissza a régi hagyomány egyes elemeit (színészek, poénteknika, humor), abból a sohasem változó célból, hogy a marxista-leninista ideológia hatékonyabban közvetíthető legyen.

1.2.6 Kulturális antropológiai szemszög

Dolgozatunk szemszöge kulturális antropológiai, amennyiben interkulturális elemzést végez összehasonlító szemszögből s a két tradíciót nem értékelvően vizsgálja. „Az antropológiai megközelítés összehasonlító nézőpontú, és az elemzési módszerek felülvizsgálatára készlet. Mint ahogy egy kultúra is csak más kultúrákhoz képest, más kultúrákkal szemben határozható meg, úgy egy színházi hagyomány és egy elemzési eljárás is csak a többihez való viszonyában nyer értelmet.” (Pavis:249) E perspektíva értelmében a kétféle hagyomány elkülönülő és együtt-ható elemeinek vizsgálatát Hastrup kultúra-tradíció sémája alapján végeztük, mely szerint a „részlet vevő” kultúrák kapcsolódásának módja leírható kulturális „szigetekként”, kulturális „pluralizmusként”, „kreolizációként” és „multikulturalizmusként”. „Kulturális sziget” esetén a konstituáló kultúrák viszonyát az „elszigeteltség”, „pluralizmus” esetén a „kapcsolat”, kreolizáció esetén a „keverék”, „multikulturalizmus” esetén az „abszorpció” jellemzi. Identifikációs stratégiaként kulturális szigetek esetében a „szembenállás”, pluralizmus esetén a „versengés”, kreolizáció esetén a „keresztteződés”, multikulturalizmus esetén az „egybeolvadás” jelenik meg. A kulturális szigetekre jellemző feloldatlan elkülönüléssel s oppozícióra alapozódó befogadói stratégiával szemben a kulturális pluralizmusban „az előadás kapcsolatot indukál és versengést idéz elő a különböző eredetű és stílusú elemek között, miközben azokat nem két külön előadás formájában, hanem egy előadás két vagy több szövegeként prezentálja.” (Pavis:257) A kreolizáció ezzel szemben „a források és a tradíciók keveredését feltételezi, egy a karibi társadalmak mintáját követő új kultúra létrejöttét.” (Pavis:257)

1.2.7 A rendezés metatextusa

Végül, a produkció kulturális típusának meghatározási kísérlete után felvetjük a rendezés metatextusának szintén Pavis által ajánlott problémáját. „Ez a fogalom az előadás azon jellemzőinek gyűjtőneveként használható, melyek összessége egy logikus rendszert alkot. Ne feledjük, hogy a metatextus nem a rendező sajátja, hanem fejlődő struktúra, vezérfonalat nyújt, és szintézisül szolgál a néző számára.” (Pavis:281) E probléma azért különösen fontos, mert a diktatúrában színpadra állított produkció esetében, a színház kikerülhetetlen nyilvánosságából, közösségi erejéből adódóan a színész-néző kommunikációban kialakuló metatextus nem feltétlenül esik egybe a rendező által propagálni kívánt üzenettel. Hisz a régi hagyomány kulturális emlékelemeinek újjaélesztéséből táplálkozó „társadalmi energia” a rendezői intenciótól jelentősen eltérő metatextust is produkálhatott.

2. Állami áruház

2.1 Az Állami áruház fogadtatása

Az operett premierje 1952. május 30-án volt a budapesti Fővárosi Operettszínházban, ahol a darabból 135 előadást tartottak, amit a statisztikák szerint 141 714 néző tekintett meg. (Taródy-Nagy I.:161) A sikerre utal egyfelől, hogy a vidéki színházakban, melyek akkoriban csak a Pesten már bemutatott és az ajánlott művek közül választhattak, meglehetősen gyorsan követték egymást az *Állami áruház* premierjei. (Szegedi Nemzeti Színház 1952. XII. 12., Békéscsaba-Szolnok 1952. XII. 25., Kecskeméti Katona József Színház 1953. I. 6., Miskolci Nemzeti Színház 1953. II. 13., Debreceni Csokonai Színház 1953. IV. 20.) A következő lista (Taródy-Nagy II.:136–137) az *Állami áruház* előadások és nézőik számának évenkénti országos összesítését tartalmazza. (Látható, hogy az *Állami áruház* színházi változata csak két évig maradt színpadon. Ez a darab aktuálpolitikai jellegére utal.)

Állami áruház	Előadások száma	Látogatók száma
1952	147	150 033
1953	111	68 666
1951–1960 összesen	258	218 699

A jelentős, de adott kultúrpolitikai célhoz és időszakhoz kötődő sikert jelzi az a statisztikai adat is, hogy az új magyar zenés vígjáték és operett kategóriában, az 1950 és 1960 közötti időszakra vonatkozóan az *Állami áruház* – az előadások számát tekintve – csak a 15. helyen áll (258 előadás) (Taródy-Nagy II.:248). A látogatók számát tekintve, ugyanebben a kategóriában, ugyanebben az időszakban viszont már kilencedik a listán (218 699 néző), ami a darab népszerűségét mutatja (Taródy-Nagy II.:249).

Összefoglalva: bemutatója idején az *Állami áruház* sikeres előadás volt ugyan mind a Fővárosi Operettszínházban, mind a vidéki színházakban, a diktatúra enyhülésével, hosszú távon azonban még saját kategóriájában, az új, szocialista realista tradíciót reprezentáló magyar operettek között is lemaradt előadás- és nézőszámát tekintve olyan, kevésbé kényelmetlen, tehát kevesebb aktuálpolitikai vonatkozást tartalmazó művek mögött, melyeket a Rákosi korszakot követően, 1956 után is fel lehetett újítani.

Az *Állami áruház* a kitalált tradíció jegyeit markánsan viselő, *par excellence* szocialista operett jellegére utal az is, hogy szocialista realizmus-paródiaként épp ezt újították fel 1976 májusában a Kaposvári Csiky Gergely Színházban, az értelmiségi közönség körében visszhangos sikert aratva. (Az operett szerzőpárosa, Barabás Tibor és Kerekes János, érzékelvén a felújítás ideológiakritikai jellegét, a hisztérikus sikerű budapesti vendéjáték után be is tiltatta az előadást. (Mihályi:448)) E felújítás sikerét véleményünk szerint elsősorban az magyarázta, hogy – miként egy, a kaposvári előadással foglalkozó írás utal rá – az *Állami áruház* „modellszerűen jeleníti meg a kor (a Rákosi korszak – H. Gy.) mitológiáját.” (Mihályi:447)

A Fővárosi Operettszínház 1952-es előadásáról megjelent döntően pozitív kritikából¹ is kiolvasható, hogy a kultúrpolitika az elképzelt szocialista realista operett receptszerint készült, sikeres műnek tekintette az *Állami áruházat*. Ugyancsak hatalmi jóváhagyásra utal, hogy a filmváltozat – melyet a színházi előadásról készült felvétel hiányában elemzünk – szokatlanul gyorsan, már 1952-ben elkészült, s még a kor redukált filmválasztékát figyelembe véve is rendkívül jelentős nézettséget mondhatott magáénak. Hisz az *Állami áruház* – a bemutatásától 1976. december 31-ig tartó időszakot tekintve – a negyedik legnagyobb nézőszámot produkáló

¹ Lószy János Állami áruház. A Fővárosi Operettszínház előadása, *Szabad Nép*, 1952. július 2.; Demeter Imre, Zenés vígjáték – sok budapesti ismerőssel, *Esti Budapest*, 1952. június 16.; sz. n., Három magyar színmű – három alakítása, *Esti Budapest*, 1952. július 5.; (vajda), Operett a máról, *Független Magyarország*, 1952. június 9.; Antal Gábor, Állami áruház, Új magyar zenés vígjáték a Fővárosi Operettszínházban, *Magyar Nemzet*, 1952. június 19. 142. sz.; Illés Béla, Állami áruház. A Fővárosi Operettszínház nagy sikere, *Irodalmi Újság*, 1952. július 3.; Bodó Béla, Állami áruház. A Fővárosi Operettszínház új darabja, *Népszav*, 1952. július 9.; sz. n., Az évad legsikeresebb színdarabjairól, jövő terveikről nyilatkoznak a szerzők. . . , *Független Magyarország*, 1952. július 14.; Kende István, A színházi évad után, *Szabad Nép*, 1952. július 19.

magyar film: 1976 végéig Magyarországon tényleges nézőszáma 6 millió 425 ezer volt, 14 455 moziban játszották 40 571 előadásban. Az előadások telítettsége 66,3%-os, bevétele pedig 19 millió 003 ezer forint volt. (Tárnok 1978:37)

A film rendezőjének, Gertler Viktornak 1949 után forgatott filmjei közül az *Állami áruházat* játszották a legtöbb előadásban, s ennek volt a legmagasabb nézőszáma is. Tárnok János *A magyar játékfilmnek nézőszáma és forgalmazási adatai. 1948–1976* című kötetét forgatva megint csak a magyar operett hagyomány erejét konstatálhatjuk, hisz az általa vizsgált időszakban a tíz legmagasabb nézőszámot elért magyar film között két operett és két zenés vígjáték is van. Az *Állami áruház* zenés vígjátékként szerepel, színházi változatában pedig, hol operettként, hol zenés vígjátékként.

A Fővárosi Operettszínházi változat és a filmváltozat alkotógárdája kevéssé különbözik (az előadást Márkus Éva és Mikó András rendezte, a filmváltozathoz a korábbi korszak bulvársztárjai közül szerződtek Turay Idát (Boriska), valamint a pozitív hős, a szocialista realista bonviván szerepére felkérték a kor legbefolyásosabb kommunista színészt, Gábor Miklóst).

2.2 A régi tradíció elemei

Az *Állami áruház* című operett filmváltozatában a háború előtti magyar operett-tradíció motívumainak száma eltörpül a kitalált hagyomány – politikai ideológia és szocialista realista esztétika által inspirált – elemeinek számához képest. (Vö. melléklet)

2.2.1 Figura konvenció

A régi tradícióból – a bécsi operett hagyományból – a figura konvenció szintjén azonosítható a bonviván-primadonna és a komikus-szubrett „négyesfogat”, de e szereplők társadalmi helyzete, illetve a párokon belüli hierarchia már új. A régi hagyományban a bonviván-primadonna kettős legalább egyik tagja arisztokrata, nagypolgár vagy igen gazdag, itt mindketten a munkáosztályba tartoznak, a komikus és a szubrett pedig kispolgár. A régi hagyományra e négyesfogaton belül jellemző a komikus kiemelt szerepe, ám Latabár – az *Állami áruház* mester-eladója – figurájának hagyományos komikusi eszköztára csak korlátozottan, a szűzsé bizonyos pontjain nyilvánulhat meg. Humora ráadásul nem mindig öncélú mulattatást szolgál, inkább a bizonyos szereplőcsoportoktól való elidegenítést erősíti. Még a szubrett kegyeiért folytatott szerelmi rivalizálása – az előkelősködő másik eladóval, Klinkóval – sem ment az osztályok, a mobilitás- és mentalitásirányok közötti választások szimulálásától. A komikus (Dániel) folyamatosan távolodik a kispolgári értékrendtől, csatlakozik a munkás igazgatóhoz és annak értékrendjéhez, miközben Klinkó öltözködésben, stílusban, izlésben megőrzi a háború előtti világ nevetségesként kigúnyolt attribútumait. A szubrett (Boriska) kettőjük közti választásával a komikus (Dániel) „lefele” mobilitás irányát jutalmazza.

2.2.2 Szűzsé sablon

A régi hagyomány radikális átértelmezésére utal, hogy a szerelmi szál másodlagos a kortárs ideológémiákat („állami áruház” toposz), s a hozzá kapcsolódó melléktémákat (felvásárlás, áruhalmozás, feketézés, éberség, osztályharc, a reakció támadása, a munkás összefogás sürgetése) taglaló konfliktushoz képest. Ezzel párhuzamosan új funkciót nyer a kötelező „happy end”, mely itt nem egyszerűen a szerelem beteljesülése, hanem a bonviván (a férfi, a kommunista, a pozitív hős) vezető szerepének deklarálása is. Az esztétikai élményre való orientáltság helyett a szűzsé irányultságát az aktuálpolitikai, didaktikus tendenciózság szabja meg.

2.2.3 Tematikus toposzok

Az *Állami áruházban* tetten érhető a háború előtti magyar operett, illetve tágabban tömegkultúra hagyomány jellegzetes elemének, a Budapest-imáznak a felhasználása. Ezt az is magyarázza, hogy a filmváltozatban intertextuális idézetek sorában van jelen a *Meseáruház* című 1936-ban bemutatott operett, mely – helyszíneivel, s a pesti argó mint humorforrás felhasználásával

– alapvetően épített a nosztalgiát aktivizáló Budapest-mitoszra. Az *Állami áruház* általunk elemzett változata elsősorban a budapesti panoráma képeit, mint a nézőt és a filmet érzelmileg összekapcsoló eszközt aknázza ki. Feltűnik még a régi hagyományra szintén jellemző sablon, a modern nagyvárosi lét kellékeként prezentált sport (hegyi kirándulás, úszás, evezés, Dunaparti csónakház, kugli). A kisajátítás itt abban érhető tetten, hogy a *Meseáruház*ból kölcsönzött csónakházi jelenet az *Állami áruházban* a közösségi életforma propagálója, míg a forrásdarabban a külföldi kapitalista gazdagság helyett a pesti kispolgári idillt propagáló „nemzeti” szerelmi történet nosztalgikus helyszíne volt. A kontraszt még nagyobb, ha figyelembe vesszük, hogy a filmváltozatban a csónakházi jelenet (a színházi változatban ez nem szerepel) az operett fő ideológemájának, a „Boldog nyár Budapesten”-nek, az új, boldog és minden elemében közösségi munkáséletnek a zenés, érzelmes, magával ragadónak szánt megjelenítése. Ez a politikai és osztálykonfliktus kiéledése elé komponált „idill” (5. jelenet) annak az újszocialista életformának a meghittségét törekszik megérzéskíteni, melyet a feketézők, a reakciók nem átallnának lerombolni. A csónakházi jelenet funkciója az *Állami áruházban* tehát retorikai, az intrikához közvetlenül nem kapcsolódik.

2.2.4 Zenedramaturgia szervezethez

A hagyományos operettműfajra jellemző zenedramaturgia-építkezés a filmváltozatban csak korlátozottan érvényesül. Az éneklés az *Állami áruházban* ritkán lehet „öncélú”, a szocialista realista esztétikai kánon értelmében valamely szűzsé eseménynek kell hihető, „realista” keretet teremteni hozzá (például kultúrest). A régi operettkonvenció betartása – a próza és a zene váltakozásának „motiválatlansága” – csak a bonviván és primadonna kettőseiben, illetve a csónakházi jelenetben érhető tetten. Ráadásul az operett nem munkás, áruhalmozó szereplői – az operettbe applikált gazdasági „bűntett” végrehajtói (az ellenség, a negatív hősök) – a filmváltozatban nem is énekelnek: elvesztvén ezzel álláspontjuk emocionális motiválásának eszközét, egyben gyengítve az operettkonfliktus tradicionálisan könnyed, játékos jellegét.

Összefoglalva: az *Állami áruházban* a régi tradíció elemeinek tere és funkciója – játékban és rendezésben egyaránt – korlátozott, voltaképpen a hagyományos operett elemek markáns redukciójáról, illetve kisajátításáról beszélhetünk.

2.3 A kitalált tradíció elemei

Az *Állami áruházat* a szovjet szocialista realista esztétikából áttelepített új operett-tradíció elemeinek, valamint a kor meghatározó ideológemáinak (a munkásosztály vezető szerepe, az osztályharc erősödése, a belső ellenséggel való kíméletlen harc) nem ironizált, agitatív funkciójú, repetitív alkalmazása, következésképpen az ezeket az ideológemákat taglaló motívumok túlsúlya jellemzi. (Vö. a melléklet *Állami áruházra* vonatkozó táblázatán belül az új tradíció diszkurzív és tematikus elemeinek kategóriáját.)

2.3.1 Figura konvenció

A figura konvenció szintjén a fenti tendencia abban érhető tetten, hogy a bonviván rendelkezik a pozitív hős minden tulajdonságával: munkásszármazású, fiatal, kommunista, radikális, konfliktuskereső, vezető szerepre tör, a polgárokkal szemben gyanakvó és ellenséges, csak a munkásokban bíz. A hasonló származású, de kevésbé radikálissá konstruált primadonna azáltal válik majd csak méltóvá a pozitív hős kegyeire, ha elfogadja annak felsőbbrendűségét, csálhatatlanságát, s felhagy az új világ ideológiáját érintő kétségeivel. Szerelmi konfliktusuk a nőnek a férfi ideológiai álláspontjához való alkalmazkodása révén oldódhat csak meg. (E szűzsékonstrukció a szocialista realista esztétika konzervatív, erotikától desztillált nőképet prezentálja: a nő egyenrangú, amennyiben dolgozik és keres, ugyanakkor el kell fogadnia a férfi családteremtő és ideológiai fensőbbbbségét.) A komikus és szubrett kispolgár státusa (áruházi eladó) önmagában nem a transzferált tradíciót reprezentáló elem, hisz a húszas-harmincas évek pesti operettjeiben is sokszor jelenítették meg kispolgár hősök a gyorsan és egyenlőtlenül fejlődő Budapest szórakoztató kultúra által is propagált mentalitását, humorát. A kitalált

tradícióra utal ugyanakkor – és a bonviván-primadonna páros hierarchiáját isméli –, hogy a szubrett figurája háttérbe szorul, szerepe a komikus munkásosztály felé orientálódásának imitációjára és jutalmazására korlátozódik. A kitalált tradíció teleológiájából következik, hogy a komikust is a kommunista ideológéákat hitelesítő funkcióval ruházzák fel, szerepe nem merülhet ki többé az öncélú nevetetésben, figurájának a bonvivánhoz (analogikusan a párthoz) kell közelednie. A komikusét követő nézői azonosulás kiépítésének szándékára utal, hogy a szerepet Latabár Kálmánnal játszották, akinek hagyományos komikusi presztízse és több évtizedes tömegkultúrabeli sztár imázsa eleve garantálta az alak iránti szimpátiát. A szerzők feltételezett logikája szerint a nézők inkább elfogadják az új társadalmi helyzetben megkövetelt totális alkalmazkodást, ha az erről szóló példázatot humorba csomagolva kapják, illetve, ha a dilemmát egy személyében is érintett operett sztár prezentálja. Ráadásul a tapasztalatok is azt mutatták, hogy a nézők könnyebben azonosulnak a komikussal, mint a kérlelhetetlen és patetikus pozitív hőssel, hisz a szovjet modellből átemelt „klasszikus szocialista realista” darabok, minden közönségszervezési presszió ellenére csak gyér látogatottságot tudtak felmutatni.

2.3.2 Szűzsé sablon

Az *Állami áruház* diszkurzív struktúráját meghatározták a kor politikai ideológéáinak – a munkásosztály megkérdőjelezhetetlen vezető szerepének, a belső ellenséggel (úri alvilág, arisztokrácia, kulákok) szembeni kérlelhetetlen harcnak – az átvétele a politikai zsargonból, a gyakorlatból és a publicisztikából. Így bukkannak fel az *Állami áruházban* olyan operettben ritka elemek, mint az ellenfél letartóztatása, társadalmi jelenléte jogosságának ideológiai alapon való megkérdőjelezése. Szintén e diszkurzív háló következménye, hogy az *Állami áruház* alakstruktúrája két antagonisztikus csoportra bomlik: munkások versus „reakciók” (tehát a régi világ szimpatizánsai) –, akik között kompromisszum, békülés, vagy a hagyományos operettben szokásos cinikus, a nézőkkel összekacsintó feloldás nem lehetséges. E szűzsét meghatározó kirekesztő ideológéák miatt a konfliktus is csak műfajidegen módon oldódhat meg, amennyiben a *happy end* csak az ellenség legyőzésével és a boldog életből való kiiktatásával (feketézők letartóztatása), tehát a boldog élet hatókörének érdemesekre szűkítésével lehetséges. A kikerülhetetlennek mutatott választási, állásfoglalási kényszer nyomatékosítása a közönséget is a győztesek álláspontjának elfogadására kívánja ösztökélni. Mellékszál, de szintén a kor ideológéáira épít az idegenellenesség, ami elsősorban „imperializmus” és Amerika-ellenességet jelent: az operettben a reakció támadását, a felvásárlási lázat az Amerika hangja rádió „dezinformációja” robbantja ki. E motívum azonban nem fejlődik tovább, a szereplők között csak egy külföldi mellékszereplő van, a főhős és szerelme által kinevetett francia lány. Szintén kortárs publicisztikai elem az eltérő politikai nézeteket valló rétegek kirekesztésének legitimálása, esetünkben a szűzsé ama sugallata, hogy a „reakcióval” szemben minden megengedett. A film végén az „egy boldog nyár Budapesten” már egy megtisztított – a letartóztatott, megfélemlített ellenségtől mentes – új világra vonatkozik. Kortárs publicisztikából kölcsönzött elem a „megújított kereskedelmi etika” tematizálása is. Ennek az ideológéának az elemei: az állami áruház, mint a szocialista kereskedelem jelképe, a munkaverseny, az áruhalmozás, a feketézés. Az, hogy kinek, mit, hogyan lehet eladni, ki milyen áruja jogosult – már 1945-től gyakori cikktéma volt, egyfelől az áruhiány következtében, másfelől az egyre szélesebb körű államosítások igazolására. Az *Állami áruházban* az új kereskedelmi ethoszt a kommunista munkásigazgató képviseli, aki szerint az adásvétel kérdéseiben is a politikai szempontnak kell dominálni. Az „úri alvilágnak” a szemetet is el lehet adni, míg a munkásoknak csak jó minőségű árut szabad. (A „Minőséget a dolgozóknak!” a kortárs napisajtóban az állami áruházak unásig ismert reklámszlogenje volt.)

2.3.3 Az új tradíció vizuális toposzai

A darabot átszövik a kortárs (1952) magyar jelen döntően politikai töltetű vizuális attribútumai: az áruházi háttérben felbukkanó Rákosi-, Lenin-szobrok, munkaverseny jelszavak: az új világ – szereplők által nem reflektált – tehát immár megkérdőjelezhetetlennek tekintett tartozékai.

A szocialista realista esztétika imitativ logikájából következik a figurák attribútumainak (otthonuk képe, öltözködésük, modoruk) mechanikus megfeleltetése haladó vagy reakciós szüzsé funkciójukkal. E sematikus okozatiság értelmében a pozitív hős munkás anyjával egyszobás lakásban él, rosszul szabott öltönyben jár, míg a korábbi polgár igazgató díszes otthonban lakik, s a *Life* magazint olvassa. E tautologikusan alkalmazott didaktikus elemek építik a „reakciós” szereplővilág kirekesztő elkülönítésére dolgozó üzenetet, e vizuális elemekkel, mint argumentációkkal is legitimálva a pozitív hős kíméletlen küzdelmét a valódi ideológiai szimpátiák kikémlelésére.

Felmerül azonban a kérdés, hogy minden, az azonosulás kiváltását célzó vizuális elem az új, kitalált hagyományba tartozik-e, pontosabban, hogy az új operett konvenció látszólagos dominanciája ellenére a rendezés nem él-e a háború előtti korszakra való vizuális utalásokkal. Efféle, a kulturális emlékezetet aktivizáló „nosztalgiagyánús” látványoknak tartjuk a budapesti panorámaképeket (9., 21., 22., 23., 39. jelenet) s a Duna-parti csónakház jelenetet (5. jelenet). Emc, 1945 előtti tömegkultúra látványtárból kölcsönzött vizuális idézetek segítségével a rendező olyan polifon vizuális kontextust teremt, mely a kommunista ikonográfia megkérdőjelezhetetlen sajátosságait hordozza, de melybe – kulturális szigetekként, „nyomokként” – beépültek a „régí világ”, s az ahhoz tartozó szórakoztatási ipari hagyomány vizuális szimbolikájának elemei is. E polifóniával a rendezés azt sugallja, hogy a radikális változás nem mindenben összeegyeztethetetlen a régi tradícióhoz fűződő emléklémmennyel, esetleg éppen annak legitim folytatója.

2.4 Játékelemzés Állami áruház

2.4.1 Figura-színész viszony

Mielőtt a játékstílust elemezve szólnánk a figura-színész viszony változatairól, utalnunk kell rá, hogy az *Állami áruház* szereposztása önmagában is imitativ, analogikus logikát követ, amennyiben a régi és a kitalált tradíciót reprezentáló figurák alakítóinak valós társadalmi státusa gyakran megegyezik szerepükével. A pozitív hőst, a munkásigazgatót Gábor Miklós (a Nemzeti Színház párttitkára, majd a Színház- és Filmművészeti Szövetség pártaktivájának titkára), sok kollégája által akkoriban gyűlölt radikális kommunista színész játszotta. Az MDP Agitációs és Propaganda Osztály dokumentumainak tanulmányozása után elmondhatjuk, a jelentősebb színészek közül az ötvenes évek elején ő működött legaktívabban a szovjet művészeti modell, a radikális politikai célok hazai színházi közegbe való átültetéséért.² Fialat káderként rendszerint maga írta és tartotta a Színház- és Filmművészeti Szövetség közgyűléseinek és pártaktívá üléseinek beszámolóit, támadó hangnemben, nagytekintélyű színészeket megalázva, tőlük a szocialista realizmusnak való teljes behódolást követelve.³ A Magyar Színház- és

² A MOL MDP Agitációs és Propaganda Osztály 1950–1956 (M-KS-276-89) anyagai közt olvasható 1951. június 23-i, A Magyar Színház- és Filmművészeti Szövetség kommunista aktiváján elmondott beszámolójának szövege. (M-KS-276-89, 402. ó. e., 1–18. oldal), 1951. szeptember 9-i titkári beszámolója a Színház- és Filmművészeti Szövetség közgyűléséről (M-KS-276-89, 396. ó. e.), 1951. október 23-i feljegyzése a Színház- és Filmművészeti Szövetség II. konferenciájának visszhangjáról. (M-KS-276-89, 396. ó. e., 289. o.), 1953. szeptember 19-i anyaga a Színház- és Filmművészeti Szövetség aktívá vezetői vitájához (M-KS-276-89, 402. ó. e., 88–100. o.), 1953. október 2-i, előbbivel megegyező beszéde a Magyar Színház- és Filmművészeti Szövetség 1953. október 2-i bővített aktívá-vezetőségi ülésén (M-KS-276-89, 402. ó. e., 101–262 o.) és 1954. április 14-i feljegyzése (M-KS-276-89, 402. ó. e., 264. o.)

³ 1951. június 23-án a Művészeti Szövetségek Házában a Magyar Színház- és Filmművészeti Szövetség kommunista aktivájának ülésén tartott beszámolójában Gábor nyíltan fenyegette a politikától távolságot tartani kívánó művészeket. „(...) elmaradásunk elsősorban világnézeti elmaradás. Szakmai eredményeink, filmjeink, előadásaink sikere elhomályosítja előttünk a politikai, elvi munka fontosságát. Bírálatainkban túlnyomó az öncéli, csak szakmai kérdéseket érintő szempont és legtöbb művésznünkben él a bevallott vagy be nem vallott meggyőződés, hogy a »művészet minden, a politika csak azután jön, ha jön«. Nem él művészeinkben az a hűd, hogy művészetünk célja: kultúrforradalmunk, a békéért a szocializmusért vívott harc segítése. (...) Így aztán a szovjet művészetet színházainkban általánosságban elismerik ma már, de színházban és filmen egyaránt hol nyíltan, hol burkoltan keletkezik az úgynevezett »objektív« szemlélet, amit egyik párton kívüli művésznünk így fejezett ki: »En nézek jobbra is, meg balra is. (...) De hol vannak e párton kívüliek a vitákról? (...)« Valljuk be őszintén, a párton kívüli művészek egy része kényelmes és igen előnyös helyzetnek tartja pártunkívüliségét, csaknem büszkéik, és az egységfront jelszavában ők csaknem jogcímet éreznek a különállásra, a kivételes bánásmódra. Csak szűken szakmai kérdésekkel hajlandók foglalkozni és nem érzik a közös ügy

Filmművészeti Szövetség 1953. október 2-i bővített aktív-vezetőségi ülésén, Sztálint halála, s az új kormányprogram meghirdetése után saját vezetőitársai állapítják meg, hogy Gábort a magyar színházi szakma gyűlöli.⁴ Az *Állami üruház* pozitív hőisére, a státus és szerep megfeleltetés logikája alapján már korábban is osztottak kiemelkedő kommunista figurákat: ő játszotta Fagyjev *Ifjú gárdájának* főhősét, Oleg Kosevoj (1949), a *Dohányon vette kapitány* című első, Magyarországon játszott szovjet operett bonvivánját (1949) s Sztálint Visnyevszkij *Felejthetetlen 1919* című darabjában (1952). Utóbbi alakításáért Kossuth díjat kapott. Egyértelműen a korra jellemző szereposztási logikából következett tehát, hogy az *Állami üruház* filmváltozatában a munkásigazgató figuráját Gábor Miklós testesítette meg.

Hasonlóan imitatív logika alapján – hisz a szüzsé tétje tagadhatatlanul a középosztály maradásának a szocializmus ügyéhez kötése volt – játszották a komikus szerepeket (Dániel: Latabár Kálmán, Glauziusz: Felek Kamill, Boriska: Turay Ida) a háború előtti szórakoztatóipar sztárjai, akik személyükben illusztrálták eme alkalmazkodási dilemmát. Filmbeli szerepvállalásukkal s figurájukkal egyaránt hitet kellett tenniük a kitalált tradíció mellett.⁵ A munkásigazgató és a Dánielt játszó színész feltételezhető privát viszonyát illetően azonban érdemes megjegyezni, hogy Gábor színész-funkcionáriusként rendkívül élesen támadta Latabárt a Magyar Színház- és Filmművészeti Szövetség 1953. február 28-án tartott tárgyalásán.⁶ Az ún. „török ügy” (melynek ismertetésére itt nem térünk ki) következményeként több művész szereplését felfüggesztették, fizetésüket csökkentették, Latabár pedig nyilvános önkritikára kényszerült a Színház- és Filmművészeti Szövetség tagságának plénuma előtt.⁷

Az *Állami üruházra* általában is jellemző a szociológiai karakterű szereposztás: a színművészeti főiskolát az ötvenes évek elején végzett első generációs paraszt- és munkásszármazású

közös felelősséget, sőt párttagjaink egy jó részét és gyakran éppen a legkiválóbbakat is magukhoz vonzzák.” (MDP Agit. prop. O., 276. F. 89. cs. 402. ő. e., 1–18. o.)

Horvai István: „(...) a Szövetség aktív vezetését a terület is a párttitkárral, a Gábor elvtárral azonosította... Mert utálják az emberek a szövetséget. Miért? Mert például a Gábor elvtárs török ügyről való beszámolója óta az egész színházi terület gyűlöli a Gábort. Horváth Ferenc: (...) Nem tudom, nem arról van itt szó, hogy Gábor elvtárs népszerűtlensége a rossz munkájából folyik, hanem abból, hogy azzal az igénnyel lépett fel Gábor elvtárs mindig kritikáiban, mintha a Szövetség egy magasan elismert művészi fórum volna, holott még nem volt az, és mintha Gábor elvtárs ennek a magas művészi fórumnak volna a legfellegbízottabb feje. Szendrői Ferenc: (...) És valóban a színház dolgozói között az a vélemény – és erről beszélni kell – hogy színházi életünket egyes személyek vezetik, mégpedig kizárva a színházi élet dolgozóit, s ezek Gábor elvtárs, Szilágyi elvtársnő, Kende elvtárs és Rohonyi elvtársnő (...) Mégpedig pártunk Központi Vezetőségének a határozata olyan mély és olyan hatalmas fordulatot jelentett a színházaink belső életében, az őszinte kritika és önkritika kérdésében, a hibák feltárásában, hogy Gábor elvtárs ezekről a dolgokról nem tud. Nincsen tudomása arról. Én úgy gondolom, hogy mielőtt ezt a jelentést Gábor elvtárs elkészítette volna, jó lett volna, ha elment volna egy pár színházba és megnézte volna, hogy mi folyik ott, milyen élet van az egyes színházakban. (MDP Agit. prop. O., 276. F. 89. cs. 402. ő. e.)

⁵ Eszandról, illetve megvalósulásáról antikodok az alábbi idézet egy a színházi változatról írott kritikából: „Tegyük hozzá: Latabár bizonyos értelemben sok hasonlóságot mutat ábrázolt hőisével. Évtizedekig volt mestere a színpadi humornak, valóban azok közé a ritka színész zsenik közé tartozik, akiknek rendkívüli egyénisége mindig áttört a szerep korlátait. Ez az áttörés azonban nem egyszer kalandozásba csapott át s a régi operett librettók hézagosságát, mert élettelen hazug szerepei bizonyos fókáig érthetővé is tették a színészi betoldásokat. És Latabárnak az utóbbi évek több hasonló példája után Barabás Tibor és Cádor Béla darabjában aratott egyértelműen nagy művészi sikere azt bizonyítja: ő is megjárta Dániel útját, egyre inkább tudatosodik benne, hogy a színház hajdani közönsége kicserélődött. Latabár belebújt Dániel bőrébe, nem Dániel bőrt húzta magára, s íme tapasztalhatja, hogy a nézőtéri vidámság semmivel sem lett kisebb s ő színesláng is legnagyobb sikerét aratja.” (sz. n., Három magyar színmű – három alakítás, *Esti Budapest*, 1952. július 5.)

⁶ „Az Opera és az Operettszínház hatalmas művészi eredményeket ért el az utóbbi időben. Annál súlyosabb az, hogy az Operaház és az Operettszínház egyes művészeti és adminisztratív dolgozói művészi rangjukhoz, felelős beosztásukhoz, dolgozó népként és kormányunk megbecsüléséhez méltatlanul, súlyosan eltildendő módon viselkedtek. Nem tartották magukra nézve kötelezőnek azt az állampolgári magatartást, amely minden becsületet, hazáját szerető emberre nézve kötelező, hogy aki népemnek barátja, az az én barátom is, aki pedig népemnek ellensége, az az én ellenségem is». Kivonták magukat ez alól éppen azok, akiknek példát kellett volna mutatniuk ezen a téren. Az Operaház tagjai – szám szerint 24-en – és az Operettszínház művészei közül Latabár Kálmán és Bródy Tamás karnagy részt vettek a török követtség hivatalos képviselőjének teadélutánjain és szilveszter estélyén. ...Ez a »régi jó barát«, »kedves ismerős«, hivatalos képviselője egy olyan kormányának, mely népi demokráciáinkkal, a Szovjetunióval és a népek bekemozgalmaival ellenségesen szembenáll. Hivatalos képviselője egy olyan kormányának, amely a koreai megszárlásokon gyeyeresen részt vesz. Ugyanakkor, amikor kormányunk kórházakat és orvosokat küld a koreai nép megsegítésére (...)” (idézi Gobbi: 75.)

⁷ „Kedves barátaim! Belátom, hogy súlyos hibát követtem el és helytelenül cselekedtem, de – és ezt nem azért mondom, hogy véddem magam – fogalmam sem volt arról, hogy ezzel ilyen komoly bajt okozok. Minden esetre sokat tanultam ebből az esetből és ígérem, hogy ezután jobban fogok vigyázni. Éljen engem momentán akármilyen súlyos vád is, én szeretem ezt az országot, szeretem hazámat és becsülettel akarom szolgálni.” In: *Magyar Színház- és Filmművészeti Szövetség 1953. február 28-án tartott tárgyalásának jegyzőkönyve*, Budapest, Színház- és Filmművészeti Szövetség 1953:15.

színészek játsszák a szocializmus mellett kitartó, a feketézést elutasító munkásfigurákat, míg Dancs igazgató távolságtartó ironiával ábrázolt „úriasszony” felesége a harmincas-negyvenes évek dívája, Mezei Mária, aki a színpadi figurájához tapadó képzetek, s a korra jellemző imitativ logika következtében politikai támadások kereszttüzében élt az ötvenes években. A szubrett szerepét (Boriszka) a filmváltozatban a harmincas-negyvenes évek népszerű, gazdag, dédelgetett naíva sztárja, Turay Ida játszotta. Őt 1945-ben nem igazolta a háború alatti viselkedést minősítő bizottság, majd a Népbíróóság örökre el akarta tiltani a színészi pályától.⁸ Végül egy évig nem szerepelhetett. Turay 1957-ben elhagyta Magyarországot, és 18 évig külföldön élt.

Az *Állami áruház* filmváltozatában tehát a színészek „civil” osztályhelyzete nagyban determinálta szerepük társadalmi típusát. Ez az eljárás a realizmus valóság-hűséget növelő funkciója mellett – a sztárok esetében – didaktikus célú is: Latabár, Turay és Feleký sarkallják az általuk is reprezentált középrétegeket az *Állami áruházban* javasolt radikális politikai állásfoglalás elfogadására, követésére.

2.4.2 Játékstílus

Állami áruház. A hagyományos komikus stílus megnyilvánulásai:

+ hagyományos komikus játéknelyv	előfordulás	- kisajátított hagyományos komikus játéknelyv	előfordulás
D ⁹ +	5 jelenet	D-	6 jelenet
		G ¹⁰ -	1 jelenet
		K ¹¹ -	1 jelenet

Miként a fenti, a mellékletben részletezett adatokat összefoglaló táblázat is mutatja, az *Állami áruházban* a hagyományos komikus játékmód lényegében csak egy szereplő, Dániel játékában jelentkezik markánsan. Dániel humoros verbális és gesztus akciói a 39 jelenetből 11-ben érhetők tetten. Elhelyezkedésüket két dolog jellemzi. Megfigyelhető egyfelől egy a politikai problémákat (harc a selejt, a reakció, a feketézés stb. ellen) taglaló szűzsét időnkénti komikus jelenetekkel oldani kívánó szerzői (írói, rendezői) törekvés. Erre utal, hogy Dániel hagyományos komikus jelenetei a szűzsét egyenletes rendszerességgel törik meg (1., 4., 5., 6., 9., 15., 18., 22., 28., 32., 34. jelenet). A néző elváráshorizontjának bizonyos fokú figyelembe vétele valószínűsíthető ama fokozatosságban, hogy az 1., a 4., az 5., a 6. jelenet még „klasszikus”, öncélú hagyományos komikus akciónak minősíthető, míg az utánuk következők már kisajátított hagyományos komikus megnyilvánulások, melyek a sztárhoz fűződő nosztalgia-szimpatia tökére épített, humorba oltott didaktikus marxista deklarációkként határozhatók meg (a melléklet *Állami áruház* táblázatában ezeket D - jellel jelöltük). Ezek szűzsébeli funkciója kettős: egyfelől a kispolgári figura tipikus „fejlődésének” (kommunista ideológia melletti elköteleződésének) demonstrálása, másrészt a pozitív hős törekvéseivel való nézői azonosulás segítése azáltal, hogy e komikus gesztusok is a pozitív hőisével megegyező ideológiai célokat támogatnak.

A hagyományos komikus játékmód elemeit közelebbről vizsgálva megállapítható, hogy Dániel alkalmaz „interjútechnikát” (a komikusnak „feladnak” egy kérdést, amire ő poénnal válaszol), „bemondásokat” (verbális poénokat), valamint egy stilizált komikus gesztusnyelvet (úszás, hegymászás). Hiányzik azonban az operettre jellemző komikus tánc. Dániel alakítása stílustörést is szenved, mikor a feketézésen felháborodva a 31. jelenetben durván rángatja a „reakcióval” összejátszó eladót. Játéka itt már nem stilizált, hanem az új konvenciót demonstráló szocialista realista.

Más tónusú a kisajátítás Feleký Kamill esetében. Ő Glauziuszt, az öreg könyvelőt játssza, akinek szentimentális, az unokája számára megnyíló álomszép jövőt megéneklő dala az operett

⁸ Az indoklás ez volt: „(…) a fasiszta német megszállás után és a nyilas hatalomátvételt követően is reakciós magatartást tanúsított, ezért ne igazoljuk, és illetékes szerveknek javasoljuk, nevezett örökre tiltsák el a színházművészet gyakorlásától.” In: Párkány László ed.: *Turay Ida egyes szám első személyben*, Budapest, Editorg, 1989:134.

⁹ Dániel

¹⁰ Glauziusz

¹¹ Klinkó

slágere lesz. Az eredetileg táncos, sőt artista képzettségű, korábban döntően hagyományos (táncos)komikusként sikert arató Feleky itt nem alkalmazhatja bravúrtechnikája egyetlen elemét sem, a rendezés csak „bejáratott” közönségkapcsolatára tart igényt. Tüntetően tradícióváltó realista játékaival, s figurájának a pozitív hőshöz való lelkes csatlakozásával ő is az operetten belül fokozatosan kiépülő antagonisztikus logikát erősíti. Ahogy Dániel-Latabár a kereskedő kispolgár típusát jeleníti meg a szocialista realista kánon szerint konstruált szűzsében, úgy Feleky-Glauziusz az értelmiségi szakember tipikus megtestesítője, akinek szaktudására – amennyiben elfogadja az új hierarchiát, s az azt legitimáló ideológiát – az új hatalomnak is szüksége lesz. Eme új modellben ugyanis a bonviván nemcsak a primadonna kegyeit nyeri el, hanem az operettvilág legmagasabb hatalmi pozícióját is. A hagyományos komikusok által megszemélyesített típusok behódolása a pozitív hős előtt is e mobilitás jogosságát van hivatva dramaturgiaiailag igazolni.

Az *Állami áruház* többi szereplője osztályhelyzetét illusztráló, nem pszichológiai realista, hanem mechanikus logikájú (társadalmi osztályhoz tartozás által determinált öltözködés, viselkedés, gesztusok) szocialista realista színjátszást művel. E stílusirányzat kánonját illusztrálja az is, hogy a munkás szereplők – mint egy kiválasztottakból álló szekta tagjai – lassú méltósággal közlekednek, megfélelvezhetetlen igazságuk tudatában patetikusan nyilvánítanak véleményt, szolidárisak egymással, megismerik egymást. A polgári szereplők – ugyanezen előfeltevés logikája alapján megszabott – rekvizitumai: elegáns ruha, jó lakás, régi világra utaló beszédfordulatok, alattomos alkalmazkodás az új rendhez. A polgári szereplők (Dancs és áruhalmozó ismerősei) a játék és rendezés eszközeivel egyaránt elidegenítettek, szerepük nem oldódik táncsal, dallal, csak rajtuk lehet/kell nevetni, velük nem.

2.4.3 Átipikus generációs sémák

Az 1930–1940-es évek sztárjai stílus és imázs kisajátításának van egy az operett generációs szerkezetére ható következménye, melynek következtében az *Állami áruház* eltér a hagyományos operett konvenciótól. Míg az utóbbiban a komikus és a szubrett általában a primadonna és a bonviván kortársa, az *Állami áruházban* az átnevelendő kispolgári tábor képviselői: a komikus és szerelme (Dániel és Boriska) lényegesen idősebbek a pozitív hősnél és jövődöbelijénél. E valószínűleg kényszer szülte helyzetből azonban egy – nem tudni mennyire szándékolt – politikai üzenet is épül, melynek értelmében a fiatal kommunista nemzedék a szűzsé tanúsága szerint is jogosan veszi át az irányító szerepet a több tapasztalattal rendelkező középkoriaktól.

2.5 Rendezés

2.5.1 *Állami áruház*. A jelenetek rendezői hangolása

Régi tradíció	Jelenetek aránya	Kitalált tradíció	Jelenetek aránya
		Ideotextuális	29/39
Autotextuális	6/39 jelenet		
Intertextuális	4/39 jelenet		

Az *Állami áruházban*, ahogy azt a melléklet táblázatában részletesen is dokumentáltuk, a jelenetek többségét a történeteket a „valóság” illusztrációjaként, tükrözéseként interpretáló „ideotextuális” rendezői hangolás jellemzi. Az összesen 39 jelenetből 29 a kortárs aktuálpolitikai ideológémák s az ajánlott létstratégiák igazságának repetitív és tautologikus illusztrálására szolgál, a kor valóságos eseményeiből, publicisztikai témáiból, reklámszövegeiből merít, s azokat ironia nélkül, egy mechanikus tükrözésmélet logikája szerint a szűzsébe applikálja. Hogy meggyőződhezzünk arról: a mellékletbeli táblázatban rögzített diszkurzív és tematikus elemek mennyire aktuálpolitikai színezetűek voltak, elég, ha végiglapozzuk a korabeli napilapokat. Cikkek sokaságát találjuk az állami áruházakról¹² (az olcsó, uniformizált tömegcikkek

¹² – go. – ó, Reggel 9-től este 10-ig áll a vásár. Hogyan dolgoznak az Állami Áruházak? *Szabad Szó*, nov. 15., 1948.; Sz. n., Mit vehetsz, mennyiért? Olcsó női ruha és kabát az Állami Áruházaknál., *Szabad Nép*, dec. 16., 1948.; Sz. n.,

forgalmazói, egyben az új típusú kereskedelem szimbólumai), a selejt elleni kampányokról, a reakciósok, a feketézők, a kulákok elleni perekről, ítéletekről, sőt kivégzésekről vagy – hogy egy vidámabb korabeli toposzt idézzünk – a dolgozók munkahelyi sportjáról. Az *Állami áruház* színházban vagy moziban szemlélő néző tehát a hétköznapiját amúgy is betöltő tautologikus diskurzustömeget láthatta viszont dramaturgiai elrendezésben. S miként az újságcikkekben és beszédekben, a fikcióban, az *Állami áruházban* is győzött a munkásosztály, vereséget szenvedett a „reakció”, nőtt a termelés, s egyre több dolgozó fogadta el megkérdőjelezhetetlen realitásként a „szép új világot”.

Az *Állami áruházban* a hat „autotextuális” (a kortárs külvilág politikai ideológiájára expliciten nem utaló) jelenet (10., 17., 18., 19., 21., 32.) döntően a kortárs kritika által is vérszegénynek minősített szerelmi szálhoz kötődik. Az operett műfaji hagyományára és az 1945 előtti magyar operett nyelv toposzaira – jelen esetben impliciten – utaló négy „intertextuális” jelenet (5, 9, 22, 23) a *Meseáruház* című Szilágyi–Eisemann operetthez és a háború előtti operett-idióma Budapest toposzához kapcsolódik első sorban. Az intertextuális jelenetek – a hagyományos komikus jelenetekéhez hasonló – egyenletes elhelyezése a szűzsében szintén a szórakoztató funkció fenntartásának szándékára utal: erre a jelek szerint a szerzőgárda és a rendező egyaránt ügyelt.

2.5.2 A szöveg és a rendezés viszonya

A forgatókönyv sokat kihagy a színpadi változat túlírt és konfliktusokkal teletűzdelt szövegéből. A rendezés ezenkívül nem explicit vizuális és intertextuális elemekkel (Budapest motívum, a színpadi változatban nem szereplő csónakházi jelenet) is enyhít a szöveg és a szűzsé agitativ radikalizmusán. Tehát nem a hagyományos komikus játékmód dominanciáját, a pesti operett-hagyományban meghatározó viccelődést, vagy a bonviván-primadonna románc romantikáját használja a közönség megnyerésére, hanem a két háború közti tömegkultúra látványtárához kötődő vizuális elemekkel igyekszik némileg alkalmazkodni a nézők elváráshorizontjához, a radikális üzenet befogadását segítő.

2.5.3 A rendezés fabula olvasata

A rendezés expliciten nem kérdőjelezi meg, illetve nem ironizálja a szűzsé műfajidegen konfliktusait, az élesedő osztályharc tematizálását, az operettvilág elkomorulásának elkerülhetetlenségét. A harmincas években már filmek sorát forgató és a háború előtti bulvárhagyományt jól ismerő, de a kommunista hatalom mellett elkötelezett Gertler, aki a Színház- és Filmművészeti Szövetség vezetőségének is tagja volt, vizuális eszközökkel azért tompítani igyekezett a szűzsé radikalizmusát. A zárójelenet kivételével semleges háttérként szerepeltette például a személyi kultusz időszakának kötelező rekvizitumait: a politikai transzparenseket, a „párt és a nép vezéreinek” portréit. Eme aktuálpolitikai elemek csak a záró, jutalomosztási jelenetben válnak hangsúlyossá.

Bár a színházi változathoz sokat kihagytak, de az intrika alapirányán nem változtattak (a pozitív hős konfliktusokat provokál, s az igazgatói pozícióig polgári elődjével folytatott élesedő vitáin át vezet az útja). A rendezés mindazonáltal nem a reakció bűnhődését hangsúlyozza (a feketézők letartóztatását nem látjuk), inkább a kor preferált ideológemája, az „új, boldog élet” képét igyekezett megalkotni, például a Duna-parti csónakház jelenettel, ami hemzseg a *Meseáruház*ból, egy 1936-ban bemutatott operettből kölcsönzött idézetektől. E kortársak és az utókor által sem reflektált intertextus mellett a rendezés másik, gyakran alkalmazott eszköze a „budapesti nagyvárosi imázs” tömegkultúrában kialakult vizuális paneljeinek kölcsönzése a dalok, s a szerelmi jelenetek háttér-illusztrációjaként.

2.5.4 Identifikáció/distancia

Karácsonyi forgalom a Csepeli Állami Áruházban, *Szabad Nép*, dec. 17, 1948.; Sz. n., Gondolj arra, hogy más is jó kabátot szeretne venni... Népevelő munkával a selejt ellen, *Esti Budapest*, június 11., 1952.; Sz. n., A Verseny Állami Áruház kezdeményezése a jobb ruhaellátás érdekében, *Esti Budapest*, június 13., 1952.

Az *Állami áruházban* a színésznek a szereppel való azonosulását nem vizsgáljuk, csak a nézőnek a figurákkal s az interkulturális produktum egészével való feltételezett identifikációját, pontosabban azokat a vektorokat, mechanizmusokat, melyek a művön belül eme azonosulást erősítő értékrendszer felé mutatnak. A pozitív hős radikalizálódó törekvésehez igazodó szűzsé elsősorban a Kocsissal való közösségvállalást kívánja elősegíteni, analógnak tételezve a szereplők s a nézők pozitív hőssel való admiratív azonosulásának kiépülését. E folyamatot akként modellálja, hogy az elitváltással irányító pozícióba kerülő pozitív hős megkérdőjelezhetetlen vezető szerepét az operett munkás figurái mellett fokozatosan elfogadják a kispolgárságot megjelenítő szereplők is (Glauziusz, a könyvelő és Dániel a régi világbeli mestereladó). A rendezés – az osztályharc erősödésének az intrikában való nyomatékositásával – az egyént kizárólag osztályreprezentánsnak tekintve kívánja a nézőt is Kocsis mellé állítani, fokozatosan erősítve a Dancstól és környezetétől, az „úri alvilágtól” való elidegenítés motívumait. Eme analógia alapján a nézőnek – akárcsak a pozitív hős kereskedelmi szakértelmében kezdetben kételkedő Dánielnek, s a kompromisszumképtelensége miatt háborgó Ilonkának – fokozatosan tudatosítania kellene, hogy mindenben Kocsisnak van igaza.

A szocialista realizmus retorikáján és kódrendszerén kívül maradvá, a régi operett tradícióból szemlélve azonban nem könnyű az azonosulás Kocsis bonviván-igazgató figurájával. Operettes tulajdonságai (elegancia, női nézőkre ható vonzerő, lefegyverző kedvesség) híján, az csak az ellenség „bűneit” (áruhalmozás, feketetés) leleplező szűzsé szál segítségével épülhetne ki. A rendőrségi akciónak kellene utólag hitelesíteni Kocsis „reakcióinak” iránt tanúsított agresszivitását, gyanakvását. A pozitív hős egyes figurákkal szembeni viselkedése önmagában is mechanikus következetességgel jelzi az adott szereplő osztályhelyzetét, ami végeredményben az azonosulás vagy az elidegenítés kiépülésének alapja lesz. Az operett zárásakor már teljes a két antagonisztikus osztály izolálódása, s a „boldog nyár Budapesten” ígérete már csak a „jó oldalon” állókra vonatkozik.

A komikussal (Dániel) való azonosulás jellege a mű folyamán változik. A rendezés kezdetben „csak” az ironikus azonosulás kódjait építi ki. A produkció fejlődés alapú logikája szerint ugyanis admiratív identifikációra csak a feketetést felháborodottan leleplező, a kulákokra és reakciósokra ócskaságokat rászó, Kocsis harcostársává váló, s végül a kommunista hatalmi jelvényektől körülölelve boldogságát hangoztató Dániel tarthat igényt. Kérdés, hogy a befogadók mennyiben azonosultak eme egyre kevésbé mulatságos, vicceit a hatalom oldalán elsütőgető maszkkal.

2.5.5 Elváráshorizont

Az *Állami áruház* nézőinek elváráshorizontját 1952-ben kettősség jellemezte. A bemutató helyszínéhez, a Fővárosi Operettszínházhoz kapcsolódó több évtizedes szórakoztatóipari tradíció, néhány egykori sztár (Latabár, Feleky, illetve a filmváltozatban Turay) fellépése a bulvárkódokra irányuló elvárást erősíthette. De a közönségnek ekkorra tisztába kellett jönnie a szocialista realizmus „poétikájával” is, hisz a redukált színházi, irodalmi és filmválaszték, illetve a kritika 1949-től ezt a politiko-esztétikai kánont súlykolta. Utóbbinak operettbeli működését is megtagasztalhatták már a nézők a Fővárosi Operettszínház bemutatón (*Aranycsillag, Palotaszálló, Boci, boci, tarka*). E kettős elvárást, s az *Állami áruház* viszonylagos sikerét mérlegelve megállapítható, hogy a filmváltozat már nem kizárólag a nézői elváráshorizont opponálását, mondhatni provokálását célozta, inkább az új és a régi hagyományelemek új – ideológiai – cél érdekében való együttes működtetésének lehetőségeit kutatta. A rendezés a régi hagyományból kölcsönzött, nem nyomatékositott vizuális elemek beiktatásával tompította a kirekesztő szűzsé radikalizmusát. A csónakházi, a kirándulás- s egyes szerelmi jelenetek hangolásával pedig némiképp még alkalmazkodott is a régi operetten kondicionálódott elváráshorizonthoz. Latabár és Turay poénjai, a komikus úszóverseny gegje, a vidám csónakházi zeneszámok – a produkció kultúrpolitikai kontextusát figyelembe véve – a régi hagyománynak tett engedményként értékelhetők. Különösen, ha az idősebb generációba tartozó néző vissza tudta tudni az intertextuális hivatkozás tárgyát, a Vígszínház vendégjátékaként a Fővárosi Operettszínházban

1936. április 25-én bemutatott, Bársony Rózsit, Békássy Istvánt, Gombaszögi Ellát és Kabos Gyulát felvonultató *Meseáruháza*t. Bár az operett csak ötven előadást ért meg, nem volt tehát igazi bombasiker, de így is reklám- és háttérriportok sora kísérte a kor legolvasottabb színházi újságjában a *Színházi Életben*.¹³ Eme tömegkultúrabeli emlékpontenciál révén még az a néző is tarthatta „valahonnan ismerősnek” az *Állami áruház* néhány motívumát, aki nem látta a Szabolcs Ernő által rendezett produkciót, a pesti színházi ipar eme átlagos termékét. Keleti László személyében közös szereplője is volt a két figura-, szüzsé- és motívumpárhuzamok sorában bővelkedő produkciónak: a *Meseáruháza*ban egy eladót játszott, az *Állami áruház* színházi változatában Dances igazgatót, filmváltozatában pedig egy reakcióst.

A történet elejére helyezett csónakházi jelenet keltette nosztalgia után azonban a Kocsis és Dances közt elmélyülő konfliktus már egyértelműen kommunista ideológémákra épül (erősödő osztályharc, a feketézés és az imperialista „dezinformáció” elleni harc, a munkásosztály vezető szerepe). A rendezés innentől kevésbé alkalmazkodik a szórakoztatóipari hagyományon „nevelkedett” elváráshorizonthoz. Csak a primadonna és bonviván érzelmes kettőse (23. jelenet), a komikus és a szubrett intermezzója (22. jelenet), tehát csak e két „privát”, házasság felé mutató jelenet idézi a hagyományos operettdramaturgiát.

2.5.6 Kommunikáció

A kommunikáció alkotók és nézők között – a magas nézettség tanúsága szerint – hatékonyan működött. Ezt értékelve ugyanakkor nem szabad feledni, hogy a bemutató idején még nem volt televízió, a nyugati filmbehozatalt szigorúan korlátozták, a hazai filmtermést pedig ideológiai, didaktikus szempontok előtérbe állítása jellemezte. Az *Állami áruház* relatív engedményei (háború előtti sztárok szerepeltetése, egyes szórakoztatóipari toposzok nem explicit felidézése) önmagukban nézettségnövelő tényezők lehettek. A szigorú cenzúra világában e „rehabilitált” elemek politikai üzenetet is közvetítettek: a régi hagyománnyal való korlátozott folytonosság elismerésének esetleges hajlandóságát jelezték. Befogadói oldalról a pozitív fogadtatás oka lehetett az is, hogy a nézők a sematikus műfajváltozatokon belül még a humoros variánsokat tolerálták leginkább.

2.5.7 A rendezés koherenciája vagy inkoherenciája

A hagyományos és az új elemek megoszlását rögzítő táblázat adatai alapján a rendezés stíláriális koherenciájára vonatkozóan az állapítható meg, hogy a filmváltozat több, nem egyenlő intenzitással érvényesülő cselekményszálát egyensúlyoz. Az új, kitalált hagyomány dramaturgiája szerint megszerkesztett politikai büntett (áruhalmozás, feketézés, a rejtőzködő reakció dezinformációja) aktuálpolitika szálát egyfelől, illetve másfelől az ennek alárendelt szerelmi szálát a munkás áruházigazgató és kedvese között. Nem explicit utalásokkal átszővi a filmet a régi tradíció is, egy harmincas évekbeli, ugyancsak áruházaiban játszódó operett tematikus és motívum idézetei révén. A rendezés egységességének kérdése e három szál vonatkozásában úgy merül fel, hogy e markánsan különböző kultúrákból (marxista ideológia által meghatározott, közösségi emberképpel rendelkező, osztályszempontú utópia versus kapitalista szemléletű és szervezettségű, individuális, közönség kapcsolatra építő szórakoztatóipar) származó elemek milyen logika szerint működnek egymás mellett vagy egymás ellenében, illetve miként kapcsolódnak össze. Kérdés továbbá: az előadás- és a filmváltozat közönségsikerét mennyiben segítette elő, hogy a kitalált tradíció kizárólagos érvényességét hirdető korban a rendezés néhány ponton – intertextuális utalások révén – felidézte a hivatalos és szakmai diskurzusban megbélyegzett szórakoztatóipari hagyományt. Megválaszolandó az is, hogy a Budapest-imázs érzelmi közösséget indukáló felhasználása segíti vagy gyengíti a döntően ideológiai konfliktust, s hogy a szórakoztatóiparból átemelt sztárszereplők mennyiben képesek semlegesíteni a letartóztatott ellenség példáján megfogalmazott, nézőnek is szóló fenyegetést.

¹³ Faragó Baba, Bársony Rózi, a Meseáruház igazgatónője helyszíni szemlén, *Színházi Élet*, 1936. március 15–21. 54.; Bekéffy István, Noé Bárkaja a színházban, *Színházi Élet*, 1936. április, 19–25. 13–16.; (k. gy.), Áruházi kisasszonyok küldöttsége a Meseáruház primadonnájánál, *Színházi Élet*, 1936. április 28–május 4.

2.5.8 Kulturális típus

Az *Állami áruházban* a régi és a kitalált tradíció elemeinek együttthatási módjáról, Kirsten Hastrup sémája alapján először is az állapítható meg, hogy a kétféle eszköztár jórészt jelenetek szerint elkülönülve, „kulturális szigetekként” funkcionál. A hagyományos komikusi játékmód és a szerelmi szál régi hagyományra jellemző elemei időnként eredeti, időnként kisajátított formában bukkannak fel. Funkciójuk az intrika primer didaxisának oldására korlátozódik.

Néhány jelenet mutatja ugyan a „kulturális pluralizmus” jellegzetességeit, de azzal, hogy a rendezés a hagyományos komikus játékelemek hatáspotenciálját, eszköztárát drasztikusan redukálta, a humort pedig egyes szereplőcsoportok kigúnyolására (tehát ugyancsak kisajátítva) alkalmazta, nem tette lehetővé, hogy a két tradíció elemei a szóban forgó jelenetben egyenlő idő- és térkeretben, a pluralista modellre jellemző versenyben „küzdhessenek” a néző kegyeiért. A rendező csak a film végén, a jutalmazás jelenetben tett kísérletet arra, hogy a két hagyományt az elkülönülés helyett a kapcsolat formájában működtesse. A film a kor didaktikus igényeinek megfelelően többször is lezárul (az osztályharc, majd a szerelmi konfliktus szintjén), a tanulságok pedig verbálisan is megfogalmazódnak. A jutalmazási jelenetben kísérlet történik a lezárásra a két tradíció szálai tekintetében is.

Az intrika azzal zárul, hogy a szocializmus életerejét bizonyító, áruval telt autók jelennek meg az állami áruházban. Az áruhiányt és pénzügyi válságot jósó reakció törekvésének kudarca visszamenőlegesen is igazolni hivatott a pozitív hős körlehetetlenségét, kompromisszumképtelenségét a régi világ képviselőivel szemben. Didaktikusan a mű az áruházi dolgozók jutalomosztásának képével zárul. A minisztérium képviselője köszönetet mond a reakció támadásának visszaveréséért. Kiemelt jutalomban részesíti a két szocializmus – pontosabban a munkásigazgató, és az újfajta kereskedelmi etika – mellett elköteleződő polgári figurát, az értelmiségi Glauziust és a kispolgár-kereskedő Dánielt. E jelenetben nyomatékosodnak először a korszak politikai jelképei (vezetők arcképei, zászlók, a kommunizmus győzelmét hirdető jelmondatok), s az e vizuális háttér előtt megjelenő Latabár segítségével kísérli meg a rendezés „összebékíteni” a két hagyományt. Dániel (akit a háború előtti korszak gazdag, elismert komikusa, a régi tradíció reprezentánsa személyesít meg) megjutalmazása után az emelvényen csokornyakkendősen (polgári attribútum) mondja ki zászlók, jelszavak (a kitalált tradíció vizuális elemei) gyűrűjében: „Én most olyan boldog vagyok”. A boldogság hangoztatásának, illetve megérzékítésének követelménye jellegzetes szocialista realista toposz volt, a boldogság motívum az *Állami áruházban* is számtalanszor felbukkant, elsősorban a dalokban („Egy boldog nyár Budapest”, Glauziusz dala unokája boldog jövőjéről). Ez a zárójelenet tehát egyfajta pluralizmust céloz meg, üzenete, hogy a régi tradíció, amit Dániel-Latabár személyében, játékestilusában, társadalmi közegében is megtestesít, csak akkor maradhat fenn, ha betagozódik az újba, elfogadja annak mindent körülölelő, meghatározó voltát.

Kocsis igazgató és Ilonka kibékülése, Ilonka bocsánatérése – hogy kételkedni mert a pozitív hős mindenhatóságában – már csak ismétli, variálja a korábbi zárások üzenetét.

Összefoglalva: az *Állami áruházban* a hagyományos komikusi megnyilvánulásokat – a pozitív hős törekvésének hatására – felváltják a kisajátított hagyományos komikusi megnyilvánulások, melyek már nem „öncélúan” mulattatják. Funkciójuk, hogy a Budapest-imázsra való utalásokkal együtt színesítsék az „új, boldog élet” képét. A kitalált hagyomány értelmében átkódolt „boldogság” reprezentációja annak ellenére nem jön létre, hogy a 38. jelenetben a rendezés hangsúlyosan egyesíti, s egymásra vonatkoztatja a két hagyomány elemeit. Ezek problémátlan kontaktusát, s a kitalált tradíció keretében való összeolvadását sugallni kívánó jelenetben Dániel önként, boldogan vállalja az új világ szolgálatát. A rendezés olyan kulturális pluralizmus modellálását célozza, melyben a két kultúra versenyéből az új kerül ki győztesen, a régi világot csak jelentéktelen formai elemek (csokornyakkendő) képviselik. A régi hagyomány

explicit (játék) és implicit (háború előtti operettidézetek, Budapest toposz felhasználása) elemei nem befolyásolják a szüzsé kitalált hagyomány vezérelte teleologikus mozgását, funkciójuk pusztán dekoratív, a régi hagyománnyal való álfolytonosságot jelző. Az *Allam áruházban* a régi hagyomány elemei – a rendezés erőfeszítései ellenére, a kitalált hagyomány megnyilvánulásainak jelentésmeghatározó dominanciája folytán – kulturális szigetekként elkülönültek maradnak.

Melléklet

Állami áruház

	Régi tradíció Játékelemek ¹⁴	Régi tradíció A rendezés intertextuális, nem explicit elemei	Kitalált tradíció Diszkurzív tematikus elemek, intrika elemei	Kitalált tradíció Rendezés
1. jel.	D ¹⁵ +: a komikus szabályt tör		A hatalom irányít és büntet Szerelmi szál (K ¹⁶ , J ¹⁷) indulása	Ideotextuális D: ironikus identifikáció
2. jel.			Pozitív hős népszerűsége	Ideotextuális K ¹⁸ : admiratív identifikáció
3. jel.			Pozitív hős gyakorlati munkát választ Munkáskáder (K) és polgári igazgató (Dancs) ellentéte nem manifestálódik	Ideotextuális Dancs: távolság
4. jel.	D+ (poén, gesztus komikum) és Klinkó rivalizálása B ¹⁹ -ért Eladási verseny Szubrett-komikus szerelemi szál	D: ironikus identifikáció	Minőség, olcsó ár (Állami áruház reklámszöveg) Pozitív hős (K) kritizálja a vevőn való takarékoskodást Bonviván és primadonna konfliktus	Ideotextuális
5. jel.	D+: poén, geg, gesztus humor, komikus úszóverseny, B+	Intertextuális Csónakházi jelenet: allúziók a <i>Mesedáruház</i> című operettből Dal: admiratív identifikáció	Közösségi sport K és I közötti szerelem fejlődése	Üdülön vörös csillag
6. jel.	D+: geg; komikus önkritika		Munkaverseny	Ideotextuális Politikusok szobra az áruházban
7. jel.			K a polgári igazgatóval való szembenállásra biztatja a munkásokat	Ideotextuális Kommunista jelképek (Lenin, Sztálin képei, jelszavak az áruházban)
8. jel.			Osztályharc élesedése Dancs támadása a pozitív hős ellen	Ideotextuális K köpenyén vörös csillag Dancs: távolság
9. jel.	D-: paródia, geg Klinkó ellen	Intertextuális Város, fény, szerelem, Budapest, boldogság azonosítása Szerelmi duó	Közösségi kulturális aktivitás Pozitív hős és szerelme a kultúr csoportban énekel	
10. jel.		Autotextuális		

¹⁴ + hagyományos komikus játéknév – kisajátított hagyományos komikus játéknév.

¹⁵ Dániel

¹⁶ Kocsis

¹⁷ Ilonka

¹⁸ Kocsis

¹⁹ Boriska

11. jel.			Harc a protekció ellen Dancs és K közti osztálykonfliktus élesedése	Ideotextuális Dancs: distancia Minisztérium képviselője iránt: együtt érző identifikáció
12. jel.			Központi irányítás A pozitív hős sorsáról a minisztérium dönt	Ideotextuális Az áruház csomagolópapírján vörös csillag A pozitív hős puritán lakása
13. jel.			Elitcsere A pozitív hőst kinevezik igazgatónak	Ideotextuális
14. jel.			K nem áll bosszút egykori főnökén, de az K bukására számít	Ideotextuális K szobájában Sztálin kép Dancs: distancia
15. jel.	D-: bundaeladási támadás a vevő ellen		Minőséget a dolgozóknak! (Állami áruház reklámszöveg) A pozitív hős átneveli a régizakembert	Ideotextuális D: ironikus identifikáció K: együtt érző Identifikáció Irodában politikusok arcképei
16. jel.			Új nemzedéki és új szövetségi politika A pozitív hős igényli a szakember segítségét	Ideotextuális D, G ²⁰ : együttérző identifikáció Irodában politikusok képei
17. jel.		Autotextuális K, I: szerelmi konfliktus		
18. jel.	G: telefonbeszélgetése unokájával (poén)	Autotextuális		
19. jel.		Autotextuális K, I szerelmi konfliktus K elkésik a randevúról		
20. jel.			Az ifjúság boldog jövője G allatódala	Ideotextuális G: együtt érző identifikáció
21. jel.		Autotextuális Szerelmi félreértés tisztázódása, P' est motívum (Margitsziget)	Külföldivel szembeni távolságtartás	Gyermek a kommunista ifjúsági szervezet egyénruhájában
22. jel.	Kirándulás D+: geg, komikus leánykérés, gesztus komikum	Intertextuális Budai hegy, kirándulás, látkép		
23. jel.		Intertextuális Kocsis és Ilonka dala Budapestről (látkép, Duna-part)	Új élet, boldogság és Budapest azonosítása: Budapest motívum kisajátítása	Felszabadulás-szobor a háttérben
24. jel.			Külföldi (amerikai) rémhírtérjesztés Reakciós igazgató lelepleződése	Ideotextuális Reakciós igazgató „polgári” attribútumai: Life magazin, elegáns lakás, házikabát

25. jel.			Munkás és reakciós szereplőcsoportok elkülönülése: a reakciósok bedőlnek a rémhírnek	Ideotextuális
26. jel.			Feketézés A reakciósok felvásárolnak	Ideotextuális
27. jel.			K megingathatatlan hite a kommunizmusban Pozitív hős versus Dancs: osztálykonfliktus kiéleződése	Ideotextuális Munkások: admiratív identifikáció Reakciósok: distancia
28. jel.	D-: eladási bravúrok, poénok a „reakció ellen”		Eladási konfliktus mint osztályharc Pozitív hős meggyőzi a munkásokat	Ideotextuális
29. jel.			I újabb konfliktusa K-val. G kiáll K mellett	Ideotextuális A műhely falán termelési jelszavak és vörös csillag
30. jel.			Régi és új közötti választás elkerülhetetlensége Dancs másodszor is feljeleníti K-t	Ideotextuális
31. jel.			Reakció, feketézés, protekció összekapcsolása a rendszer elleni szervezkedéssel D demonstratíven kiáll a pozitív hős által képviselt eszme mellett, leleplezi a feketézőt	Ideotextuális Reakciós és haladó társadalmi csoportok elkülönülése: D és G a munkások között
32. jel.	D-: komikus eladói teljesítmény a kulák ellen	Autotextuális		
33. jel.			A szocialista termelés ereje Pozitív hős hűsége kifizetődik: haladók győznek, reakciósok vesztenek, új áru érkezik	Ideotextuális Katartikus identifikáció K, D és G szovjet típusú csókja
34. jel.	D-: poén a reakciós hisztéria ellen		A mondanivaló verbális kifejtése	Ideotextuális
35. jel.			Dancs és a reakció elkerülhetetlen veresége és büntetése	Ideotextuális
36. jel.			A hatalom megjutalmazza a hozzá hűségeseket	Ideotextuális Zászlók, szobrok: a személyi kultusz tárgyai explicit, kiemelt helyzetben
37. jel.			Áruhalmozás mint bűntény A hatalom kiiktatja a „reakciósokat”: a „feketézők” letartóztatása	Ideotextuális

38. jel.	D-	A csokornyakkendős Dániel a kommunista jelképek háttérében: „Én most olyan boldog vagyok”	Kispolgárság és munkásság összefogása. D jutalmazása Dániel boldogságát deklarálja az új hatalmi jelképek gyűrűjében	Ideotextuális
39. jel.		Intertextuális „Igaz boldogság, ami vár itt rád”. Happy end és esti panoráma	Kultúrműsor Pozitív hős-igazgató együtt énekel munkásaival, megbocsát ideológiailag megtévedt szerelmének, ha az elfogadja ideológiai álláspontját	Ideotextuális. Háttérben dekoráció

Források

- Magyar Országos Levéltár (MOL), Magyar Dolgozók Pártja.
M-KS-276-89 Agitációs és Propaganda Osztály (1950–1956).
KEREKES JÁNOS–BARABÁS TIBOR–GÁDOR BÉLA–DARVAS SZILÁRD *Állami áruház* (1952). MOKÉP RI. VHS PAL.
Az operett kérdéseiről. A Fővárosi Operettszínház anélkül 1954. december 14–15-én. Színházművészeti írások. Magyar Színház- és Filmművészeti Szövetség. Budapest. 1955.
Magyar Színház- és Filmművészeti Szövetség 1953 február 28-án tartott tárgyalásának jegyzőkönyve. Budapest, Színház- és Filmművészeti Szövetség. 1953.

Felhasznált irodalom

- BARABÁS TIBOR 1952. Győzelmes évek. Budapest: Népszava.
BARABÁS TIBOR 1956. *Új krónika. Riportok, arcképek, lárcák.* Budapest: Katonai Kiadó.
BARABÁS TIBOR 1961. *Egy címűről emlékiratai.* Budapest: Magvető.
DE MARINIS, MARCO 1994. *Capire il teatro. Lineamenti di una nuova teatrologia.* Firenze: La Casa Usher.
GÁDOR BÉLA 1949. *Nevezz jobban!* Budapest: Atheneum.
GÁDOR BÉLA 1955. *Nehéz szatírál írni.* Budapest: Magvető.
GOBBI HILDA 1982. *Közbén.* Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó.
GODA GÁBOR 1953. „Állami áruház”, *Színház- és Filmművészet*, IV./2, 82–85.
HELTAI GYÖNGYI 2000. Totó és Latyi komikuma: színházantropológiai modell. *Tabula*, 3/1, 89–114.
KÁRPÁTI GYÖRGY 1988. Csákányi László. Budapest: Ország-Világ.
KERSHAW, BAZ 1993. *The Politics of Performance*, London: Routledge.
KULCSÁR SZABÓ ERNŐ 1994. *Az új kritika dilemmái. Az irodalomértés helyzete az ezredvégen.* Budapest: Balassi Kiadó.
MIHÁLYI GÁBOR 1984. *A Kaposvár-jelenség.* Budapest: Múzsák Közművelődési Kiadó.
MOLNÁR GÁL PÉTER 1982. *A Latabárok. Egy színházfinanszírozás a magyar színház történetében.* Budapest: Népművelési és Propaganda Iroda.
PAVIS, PATRICE 1996. *L'analyse des spectacles, théâtre, mime, danse, danse-théâtre, cinéma.* Paris: Éditions Nathan.
PÁRKÁNY LÁSZLÓ (szerk.) 1989. *Turay Ida egyes szám első személyben.* Budapest: Editorg.
RÁTONYI RÓBERT 1984. *Operett I–II.* Budapest: Zeneműkiadó.
TÁRNOK JÁNOS 1978. *A magyar játékfilmek nézőszáma és forgalmazási adatai. 1948–1976.* A Magyar Filmtudományi Intézet és Filmarchívum, Mokép, Budapest.
TARÓDY-NAGY BÉLA (szerk.) 1962. *Színpad és közönség. Magyar színházi adatok, I–II.* Művelődéstani könyvtár, Színházstudományi Intézet.
ÜBERSFELD, ANNE 1996. *Les termes clés de l'analyse du théâtre.* Paris: Éditions du Seuil.
ÜBERSFELD, ANNE 1996. *Lire le théâtre II. L'école du spectateur.* Paris, Belin.
ZSUGÁN ISTVÁN 1966. Egy rendező életútja. Beszélgetés Gertler Viktorral. *Filmkultúra*, 6.

Mely afrikai férfi vállal kisebb családot és miért?

Házassági kapcsolatok és termékenység az észak-tanzániai pare közösségben

Bevezetés

Az elmúlt évtizedben világszerte nőtt az érdeklődés a férfiak identitása és szokásai iránt. Kulturális antropológusok egyre inkább próbálták megérteni, alkalmazni a férfiasság fogalmát, és vitatkoztak róla, bár ez idáig nem foglalkoztak ezzel (például Bordo 2000, Broad 1987, Connel 1995, Gutmann 1996). Miután hosszú ideig nem foglalkoztak a férfiak szerepével a termékenységben és a családtervezésben (Greene & Biddlecom 2000), a kulturális antropológiai és a népességkutató írásokban egyre inkább növekedett az a felismerés, hogy fontos megértenünk a férfiak szerepét a gyermekvállalás eldöntésében, mivel ritkán dönt az asszony egymagában (Adamchak & Adebayo 1985; Mott & Mott 1985; Ezeh 1993; Mbizvo & Adamchak 1991; Bankole & Olaleye 1993; Renne 1993; Renne & Bankole 1996; Ishiugo-Abanihe 1994; Bankole 1995; Dodoo 1993, 1998a; Dodoo-Seal 1994; Ngom 1997; Lasee & Becker 1997; Philips és munkatársai 1996; Meekers & Oladosu 1996; Bledsoe, Lerner & Guyer 2000). Ez a felismerés tükröződött az 1994-es *International Conference on Population and Development* konferencián (United Nations 1995) és az 1995-ben Pekingben tartott *Fourth World Conference on Women* (United Nations 1996) konferencián, mindkettőn hangsúlyozták a férfiak szerepének fontosságát a gyermekvállalás kezdeményezésében.

A férfiak szerepe a gyermekvállalás eldöntésekor különösen fontos Fekete-Afrikában, ahol a férfiak a saját családjuk folytonosságát helyezik előtérbe, ők rendelkeznek a javak felett, uralják a családtagjaikat, és meg vannak győződve a férfinem fölényéről (Ishiugo-Abanihe 1994; Ezeh 1993; Renne 1993). Ilyen körülmények között a gyermekekre fordított költségek terén nagy különbségek vannak, és a férfiak, illetve a nők előnyei sem egyformák. A férfiak általában gazdasági és társadalmi előnyhöz juthatnak, ha sok gyerekük van, így nem meglepő, hogy a férfiak magatartása szerepet játszik a fekete-afrikai nagy családok létrejöttében. A legtöbb témájú kutatás valóban megerősíti, hogy a férfiak általában nagyobb családot akarnak, mint a nők (Mott & Mott 1985; Meekers 1992; Bankole & Olaleye 1993; Kritz, Gurak & Fapohunda 1992; Ezeh 1993; Mbizvo & Adamchak 1991; Dodoo 1993; Dodoo-Seal 1994; Ishiugo-Abanihe 1994). Természetesen ez nem áll fenn minden emberre és minden esetre, és vannak olyan afrikai férfiak, akik viszonylag kevés gyereket akarnak, és akik megtervezik azt, hogy hány gyerekük legyen (Bankole 1994; Dodoo 1998a; Basu 1999; Larsen & Hollos 2002; Fapohunda & Todaro 1988). Greene és Biddlecom írja egy nemrégiben írt folyóiratcikkében: „bizonyos esetekben a férfiak között a koruk vagy más tényezők miatt nagyobb a különbség a gyermekvállalás tekintetében, mint a férfiak és a nők között” (2000:104). Ezen megjegyzés ellenére a mai napig nagyon kevés az ismeretünk olyan gazdasági és társadalmi körülményekről, amelyek e különbségeket és a férfiak olyan tulajdonságait befolyásolják, amelyek hatással vannak a gyermekvállalási döntéseikre. Dodoo szerint: „nyilvánvalóan vizsgálnunk kell a gyermekvállalási döntéshozatalokat befolyásoló hatásokat és azt, hogy a férfiak döntéseit milyen tényezők befolyásolják” feltételezve a férfiak szerepének fontosságát a gyermekvállalásban. A kérdés az, hogy mely férfiak akarnak kevesebb gyereket, milyen körülmények között, és miért.

Egyre inkább világossá válik, hogy nem kapunk kielégítő választ ezekre a kérdésekre a *Demographic and Health Survey* kérdéseire adott nagyszámú adatból, hacsak nem végzünk hozzá néprajzi terepmunkát a férfi-nő kapcsolat dinamikájáról a kulturális körülmények hatására

vonatkozóan. Dolgozatunk alapjául szolgáló terepmunkán a házassági kapcsolatokat kutatuk, majd ezekből következtetéseket vontunk le, megpróbálva igazolni a terepmunka során megfigyelt összefüggéseket. Észak-Tanzániában dolgoztunk a pare közösség körében. Ők hagyományosan hegyi földművesek, s egy a nevüket viselő hegygerincen élnek. Társadalmuk az apai leszármazáson alapszik. A pare egyike a Kilimandzsáró terület két etnikai csoportjának; a másik a sokkal ismertebb csaga. Az utóbbi évtizedekben a társadalmi viszonyokban változások álltak be a helyi környezeti és gazdasági romlás és az ebből fakadó kapás földművelésről a bér munkákra való áttérés hatására. A családok egy részének a patriarchális viszonyokon alapuló hite elmozdult a párkapcsolaton alapuló család felé.

Tanzánia több okból is ideális helynek tűnik a férfiak gyermekvállalási nézeteinek a tanulmányozására. Az elmúlt években a népesség tartós csökkenését figyelték meg itt. A teljes népszaporulat mértéke csökkent, az életkorra vetített népszaporulat mértéke is minden életkorban alacsonyabb, és Tanzániában nyilvánvalóan későbbi életkorokra kezd kitolódni a gyermekvállalás. A vállalt gyermekek száma a férfiak és a nők esetében egyaránt csökkent. Országos méretekben a férfiak azonban több gyermeket akarnak, mint a nők. Jelenleg a nők férfiak 6,7 gyermeket óhajtanak, míg a férjezett nők 5,9-et (TDHS 1996:192). Az egyneű férfiak esetében a kívánt gyermekek átlagos száma 6,1.

Az országot kifejezetten helyi változatként jellemezhetjük a gyermekvállalási magatartást illetően, a Kilimandzsáró terület pedig átmeneti jegyeket mutat, ezért ez a terület alkalmasnak látszik a férfiak magatartásának részletes elemzésére a gyermekvállalási magatartásokat és döntéseket illetően. Itt a terhesség gyógyszeres megelőzése 29,3%-ot mutat, szemben Sinjanga vidékének 5,3%-ával és a Mara-vidék 4,5%-ával; ezek a *Tanzania Reproductive and Child Health Survey* 1999-es adatai (TRCHS, 2000). Ugyanezen felmérés alapján a Kilimandzsáró területen volt a legtöbb családtervezést elfogadó család. A Kilimandzsáró területén a házaspárok 69%-ában mindkét fél helyeselte a családtervezést, a házaspárok 10%-ában pedig a feleség elfogadta, a férj pedig elvetette, vagy az asszony bizonytalan volt a férj ezen elképzelésében. Olyan házaspárt nem találtak, ahol az asszony helytelenítette, a férj pedig helyeselte volna a családtervezést, vagy az asszony bizonytalan lett volna a férj ezen véleményében, és a házaspárok 1%-ában mindkét fél ellenezte a családtervezést. A Kilimandzsáró vidékén a férjezett nők 57%-a megbeszélte a párjával a családtervezést, itt volt a legmagasabb szintű az országban a házastársi kommunikáció. Itt az iskolázottság is meglehetősen magas, a népességnek csak a 6%-a iskolázatlan, a legalacsonyabb egész Tanzániában.

Két oka volt annak, hogy a Kilimandzsáró-vidék két népcsoportja közül a pare etnikumot választottuk. Az egyik: a népszaporulat a két népcsoportban hasonló. A másik: a csagákat több kutatásban alaposan tanulmányozták, a parékat sokkal kevésbé ismerik.

Az a feltételezésünk, hogy a férfiak gyermekvállalási kedvét és döntéseiket a házastársi kapcsolatokban kell vizsgálni. Tanulmányunk két pare faluban végzett esettanulmányon alapszik, vizsgálatunk célja a férfiak gyermekvállalási viselkedése és a házassági kapcsolatok közötti összefüggések felderítése volt. Jelenleg kétfajta családi rendszert találtunk a parék körében, melyek lényeges eltéréseket mutatnak a családtervezési célok tekintetében. Jobb elnevezés híján az egyiket „férfiuralta” házasságnak, a másikat „együttműködő” házasságnak nevezzük. Feltevésünk szerint az utóbbi esetben, ahol a nő és a férfi érdeke közel áll egymáshoz, és ahol a két fél egyenlően vesz részt a döntésekben, könnyebben fogadják el a születésszabályozást.

A férfi szerepe a gyermekvállalásban

Az 1980-as évek elejétől fogva, amikor a mikro és makro elemzést végző demográfiai kutatás felforrósult, az afrikai társadalmi szervezetek egyedülállósága és kapcsolata a születésszabályozással növekvő érdeklődést keltett (például Caldwell és Caldwell 1987, 1990; Goody 1976; Lesthaeghe 1989; Page 1989; National Research Council 1993). Fekete-Afrikában a népszaporulat csökkenésének megakadályozását befolyásoló tényezők egyike egy leszármazási rendszer, melyben a család tagjai számára kötelező a család folytonosságának fenntartása, és amelyben

különösen súlyos befolyása van az idősebbeknek. A leszármazási rendszer fontosságának következménye, hogy alig hagy teret a házasságon belüli megegyezésnek, mivel mindkét felet alapvető kötelesség köti a saját családjához (Caldwell és Caldwell 1990). Ráadásul az a tény, hogy a jövőbeni férj családjának fizetnie kell a menyasszony családjának a menyasszonyért, kárpótlásul az elvesztett munkaerőért és a család szaporodását szolgáló alanyért – ezzel igazolva, hogy a nőt elfogadják feleségnek –, biztosítja azt, hogy a gyermekvállalásra vonatkozó döntés a férj és a családja kezében legyen. Ez a rendszer „előnyben részesíti a férfit a családon belüli javak és erők elosztásában” (Mason és Taj 1987:614). Ebben a rendszerben a fiatalok támogatják az idősebbeket, így a nagy gyermekáldás nem jelent gazdaságilag büntetést, inkább társadalmi jutalmat, különösképpen a férfiak számára (Caldwell és Caldwell 1987).

A házasság ebben a rendszerben szerződés két csoport között, és a fizetség a menyasszonyért a férj családjának adja a jogot, hogy igényt tartson arra, hogy a feleség gyereket szüljön, miközben a feleség a saját családjához tartozik továbbra is. Így rendszerint a férjnek és a feleségnek egyaránt megmarad a felelőssége a saját rokonaiért. Általában világos határvonal van a házassági kapcsolaton belül a házastársak gazdasági kötelemeire vonatkozóan. Így a férfiak és a nők egy házasságon belül nem jelentenek egy érdekcsoportot (Dodoo 1998b).

A gyenge együttműködés a házastársak között a gyermekvállalásban elsősorban a házastársak eltérő érdekeiből ered. A döntés a férfié, de a gyermeknevelés gazdasági terhe az asszonyé. Így Fekete-Afrikában a több gyermek vállalásának a fő indoka „a gyermekvállalási döntések és az ezekből eredő gazdasági teher vagy a gyermekekre fordított költség (amelyet nem egyedül a döntéshozó visel, hanem a feleség és annak rokonai is) teljes elkülönülése” (Ishiugo-Abanihe 1994:150). Ilyen körülmények között a gyermekek nem jelentenek ugyanakkora előnyt a férfiak és a nők számára, és a házaspárok nem működnek döntéshozó egységként. Ehelyett, ahogy Bankole (1995) írja, bizonyos házaspárok megpróbálkoznak valamely alku megkötésével, hogy a kapcsolatukból a lehető legjobbat hozzák ki.

Számos tanulmány kimutatta, hogy ezek a viszonyok a sok gyermek vállalását és a fogamzásgátlás ritka használatát eredményezik. Mott és Mott például ezt találta Nigériában: „A gyermekvállalást egy egyén dönti el, és nem a család. Mindkét típusú családban az asszony a sok gyermeket részesíti előnyben, és ez határozottan egyéni döntés, és nem feltétlenül egyezik meg a férj akaratával” (1985:98). Dodoo és Seal elemzése (1994) szerint a *Ghana Demographic and Health Survey*-ben a lényeges eltérések a gyermekvállalási célokban elsősorban a házaspárok egyedeinek eltérő neméből származnak, és a családtervezési kommunikáció hiányából. Hasonlóan Ezech tanulmánya (1993) szerint, amely mennyiségi és minőségi adatokon alapszik, a házastársak döntése ahelyett, hogy közös és kölcsönös lenne, kizárólag a férj kezében van. Ebből a tanulmányból az is kiderül, hogy a nő védekezési magatartása nemcsak az ő személyes tulajdonságain múlik, hanem a férj tulajdonságain is. A nő tulajdonságai azonban egyáltalán nem befolyásolják a férj védekezési magatartását. Dél-Afrikára nézvést Maharaj (2001:255) a következő információt közli: „Azzal, hogy elvettem, jogom lett rá, a menyasszonyválság a tulajdonomná tette.” A többnejűség és a nők alacsony iskolázottsága gyakran társul az ilyen házassági kapcsolatokhoz, ráadásul az iszlámkötődés is az ilyen kapcsolatokat erősíti. Nazzar és munkatársai (1995) szerint például Ghánában a többnejűség és a házassági kommunikáció hiánya a gyermekvállalásról, valamint a házastársi egyetértés és bizalom alacsony szintje fekéző erővel hat a terhesség megelőzésére. Bankole nigériai kutatása (1995) szerint a monogám házasságban élő, elemi iskolát végzett vagy iskolázatlan, illetve muzulmán férfiak általában sok gyereket akarnak. Ez a megállapítás megtalálható Ishiugo-Abanihe (1994) és Meekers és Oladosu (1996) Nigériában végzett kutatásaikról közölt beszámolóikban. Úgy találták, hogy a többnejű házasság, az asszony alacsony iskolázottsága s az iszlám hit megakadályozza az asszonyokkal való megállapodások lehetőségét és a házastársi kommunikációt. Szerintük ezek a vonások jellemzik a „kevésbé modern családtípusokat”.

A vérrokonági rendszer gyengülésének számos következménye lehet. Először is megerősödik a házasságok kapcsolata, s ez együtt jár a házaspárok saját családi közösségükhöz való kapcsolódásuk gyengülésével. Náluk megváltozik a családszerkezet és a „családi szerződés”

(Fapohunda és Todaro (1988) elnevezését használva) viszonylagos jelentősége, és a gyermekvállalás eldöntésében nagyobb hangsúlyt kap a házaspár közös akarata. Továbbá a férj és a feleség kapcsolata megerősödik, a férj és feleség érdekei közösek, és a feleségnek jelentős szerep jut a döntésekben (Dodo 1998b:231). A házassági kapcsolat megerősödését elősegíti az asszonyok helyzetének javulása, és ez rendszerint együtt jár az asszonyok magasabb iskolázottságával és gazdasági függetlenségével. A kutatások azt mutatják, hogy ha nő az asszonyok szerepe a háztartásban, növekszik a párjukkal a dolgok megbeszélésének lehetősége is. Az ilyen házasságokban a házastársak megegyezései mindinkább közös alapokon nyugszanak, és a gyermekvállalási elképzeléseik is hasonlóak. Több tanulmány is beszámol arról, hogy a magasabb szintű kommunikáció lényeges szerepet játszik a családtervezés erősödésében (Kimuna és Adamchak 2001; Renne és Bankole 1996; Feyisetan 2000; Dodo 1998). Ezek a tanulmányok azt is mutatják, hogy ahol közös a családi döntés, ott a házasság monogám, városban laknak, az asszony középiskolát végzett, a férj és a feleség iskolázottsága hasonló fokú, és keresztények.

Ezen felül Ishiugho-Abanihe szerint Nigériában „a férfiuralom következtében akarnak sok gyereket. A férfiuralomban hívő férfiak körében 78%-kal valószínűbb a több gyermek kívánása, mint a férfi-nő egyenlőségét valló férfiak körében” (1994:159).

Fekete-Afrikában a gyermekvállalás a házassághoz kötődik, és a házasságkötés szinte teljesen általános (Dodo 1998), így a gyermekek száma csökkenésének gyökereit itt kell keresnünk. A házasság összetett jelenség, ezért ellentmondunk Basunak (1999), aki szerint a demográfus a házasságokat vizsgálva nehezen találhat összefüggéseket a népszaporulat és a társadalmi-gazdasági viszonyok között.

Tanulmányunkban megpróbáljuk jellemezni a két típusú, a férfiuralta és az egyenrangú társakat összekötő, együttműködő házassági kapcsolatok közti különbséget, és megtalálni a bennük élő férfiak jellemzőit.

Módszertan

Ki akarván használni a különböző módszertani lehetőségeket, kutatásunkat a néprajzi tanulmányozás, a mélyinterjú és a kérdőíves interjú együttes alkalmazására alapoztuk.

A néprajzi munka célja a közösség megismerése volt, különös tekintettel a gyermekvállalási magatartásokat és döntéseket befolyásoló fontos tényezőkre. A munka 1997 júliusa és decembere közt folyt, ekkor az első szerző Kisanjuni faluban lakott. Ezen idő alatt kétféle mélyinterjú is készült. A cél az volt, hogy a néprajzi kutatásból nyert összefüggésekből továbbjussunk a házassági kapcsolatokat és a gyermekvállalási szokásokat lényegesen befolyásoló tényezők megismerésében. Az első fajta beszélgetést mintegy 200 családfővel végeztük egy előzőleg tartott népszámlálás minden ötödik családját választva ki (Hollos és Larsen 1997). Ha a családfő nem volt otthon, akkor a szűk család vagy a szélesebb család familiáris rangsor szerinti következő tagjával beszélgettünk. A beszélgetésekből meg akartuk ismerni a család történetét, a házassági és elvándorlási szokásokat a Kisanju és a Masumbeni faluból kiválasztott reprezentatív mintán. Ez a két falu jól tükrözi a Pare hegység népességi, települési és társadalmi-gazdasági jellemzőit.

Az interjúk másik sorozatát 24 olyan asszony férjeivel folytattuk, akikkel előzőleg készítettünk interjút, és akiknek a kiválasztásakor a fő szempont az volt, hogy a közösség változatosságát jól tükrözzék. Az asszonyok különböztek társadalmi-gazdasági körülményeikben, iskolázottságukban, foglalkozásukban, vallásukban, gyerekeik számában, és lakóhelyüknek a közösség központjától való távolságában. Férjeikből 20-at azonosítottunk. A férfiak közül néhányan Ugwenóban laktak, mások elvándoroltak a közeli Mwanga, Moshi és Arusha városokba. A távolabbi, Dar es Salaamba és Morogoróba elvándorlókat nem találtuk meg. Az interjúkat cikkünk első szerzője készítette egy helyi férfi segítségével. Az interjú idején távolélőkkel az akkori lakhelyükön beszélgettünk.

A kérdőíves interjút egy előző felmérésen (Larsen és Hollos 2002) résztvevő 498 asszony férjével végeztük. Legtöbbjük ekkor Ugwenóban lakott, de néhányan máshol éltek, és csak karácsonykor, kávészedéskor vagy más alkalmakkor jöttek haza. Azokkal, akik nem jöttek haza 1998 júniusa és 1999 februárja között, mialatt az interjúk készültek, nem tudtuk elkészíteni az interjút. Így végül a teljes minta 390 férfit tartalmazott, a koruk 22 és 80 év közötti volt. Közülük 336 volt egynejtű, 54 többnejtű. A kérdőíves felmérés a néprajzi munka befejezése után zajlott, ezeket a második szerző dolgozta fel, és elsősorban ő készítette föl a falu tanítóját a feldolgozási munkában való részvételre. A kérdések alapján információkat nyertünk a férfiak gazdasági helyzetéről, a tartózkodási helyeikről, a házassági történetükről, a házassági kapcsolatukról, a férj és a feleség együttműködéséről, a döntéseikről az utódok számát illetően, beleértve a fogamzásgátlást, a gyerekek számát, a szülések és a fogamzásgátlások történetét.

Eredmények

Néprajzi eredmények

Pare egyike Észak-Tanzánia legnagyobb néprajzi közösségének, lakosai a nevüket viselő hegygerincen élnek Tanzánia és Kenya határa mentén. Bár ez a hegyvidék nem olyan jól ismert, mint a szomszédos Kilimandzsáró, a Pare is jellegzetes hegyvidéki terület, és határozottan eltér a környék síkvidékétől. Ugwenó körzet, a munkánk helyszíne, a terület legészakibb része, 1000–1500 méter magasan fekvő településekkel. Mintegy 20 000-en lakják a körzetet kisebb csoportonként szétszórta tanyákon nagyjából 300 négyzetkilométeren. A jelenlegi közigazgatási rendszerben Ugwenó körzet négy kerületre oszlik, s mindegyikben két falu van. Kutatásunk két helyszíne a Kifula kerülethez tartozó, az 1988-as népszámlálás szerint 2500 lakosú Kisanjuni és a 4200 lelket számláló Masumbeni (Bureau of Statistics, Ministry of Finance, Economic Affairs and Planning 1988).

Kisanjuni és Masumbeni falvak apai ágon szervezett tanyacsoportosulásokból állnak. Ugwenó legtöbb falvában vannak üzletek, egy piacter, egy állami épület, ahol a kerület és a falu hivatalai vannak, egy elemi iskola, egy lutheránus templom, meg egy mecset. Kifulának forgalmas központja van, a Masumbeni és Kisanjuni falvakba vezető két főút elágazásánál. Naponta három helyi buszjárat van Mwangába és Moshiba és egy Arushába. Kifulában van egy baraza, egy helyi bíróság, amely az év néhány napján működik. A mecset és a piac a falu központjának csendesebb részén van, és az innen jövő, illetve idetartó emberek is bekapcsolódnak a központban zajló életbe. Mintegy versenyezve a mecsettel, a hatalmas kerek lutheránus templom néhány pernyi gyalogútra a mecsettől egy dombtetőn áll. Majdnem emellett van egy nagy egészségügyi központ és egy családtervezési intézet, itt folyik a szülés és a sterilizálás. Kifula kerületben több elemi iskola van, ezek a központtól távol, a kisebb tanyai csoportosulásokban helyezkednek el. Ezenfelül Masumbeni falu egy mintegy 20 évvel ezelőtt a tanulóik szüleinek helyi közössége által létesített magán-középiskolával is büszkélkedik. Egy jóval újabb állami középiskola körülbelül egy óra járásra van a szomszédos Msangeni kerületben. Ezenkívül távol a hegyekben, Kisanjuni felett a muzulmán közösség által fenntartott szakmunkásképző iskola van fiatal férfiak és nők számára, Kifulában pedig 1999-ben mindkét vallásbelieknek egy hasonló szakmunkásképző iskolát alapítottak, itt épületesztalos és kovács mesterséget tanítanak.

Ugwenó népességének mintegy a fele muzulmán, a másik fele lutheránus. A kereszténységet erre a területre a lipcsei misszió hozta a 19. század végén, a német gyarmatosítás idején, ekkor a szomszédos Shigatini közösségben templomot és iskolát létesítettek. Az első időkben az iskolai felvételhez megkövetelték a vallási áttérést, így az iskolázottság majdnem egyenértékű lett a kereszténységgel. Az áttérésnek ezt a követelményét később megszüntették, mindenestre a muzulmánok számára Ugwenóban ez nagy hátrányt jelentett az iskolázottságra nézve. A muzulmán térítés Ugwenóba 1910 körül ért el, versenyre kelve a már létező keresztény vallással. A kereszténységgel szemben az iszlám vallás nem tiltotta a többnejtűséget, megtűrt

bizonyos hagyományos vallási szokásokat, és nem voltak iskolái. Manapság a két vallás békében él egymás mellett, s nem szokatlan egy család tagjainak áttérése egyik vallásról a másikra. A kétféle vallás híveinek életmódja sokban hasonló vagy azonos, csupán eszmei különbség van közöttük. A különbség főként a muzulmán családokban elfogadott többnejűségből és férfi-felsőbbrendűségből adódik. A muzulmánok iskolázottságának szintje is alacsonyabb, mint a lutheránusoké, különösen a nők esetében.

Pare hegyvidéki környezete lehetőséget ad az intenzív földművelésre, ehhez társul a kapás növénytermesztés és az állattartás. A családok földdarabjai különböző magasságokban vannak, s ez előnyt jelent az eltérő klimatikus viszonyok miatt.

Hagyományosan a legfontosabb termék a banán, amit manapság kávéval kombinálva ültetnek, ez utóbbi termesztését a német gyarmatosítás idején, a 19. század második felében vezették be. Kukoricát, maniókát és babot az alacsonyabban fekvő részekben termelnek. A legtöbb család tart marhát, juhot és kecskét, ez egyrészt fontos fehérjeforrás, másrészt biztos vagyon. A birtok legjobb helye a hegyoldal, rendszerint a lejtős részen helyezkednek el a banán- és kávéültetvények úgy, hogy a marhaistállókból a trágyát jól tudják hasznosítani. Ezek alatt vannak a kukorica- és babültetvények. Ez intenzív rendszer, és kemény munkát követel, csak így lehet hasznot hajtó.

A földtulajdon és a ház az apaági rendszerben fontos. Az öröklés Parében egyenlően osztja el a vagyont a fiúk között. A házasulandó fiú kap egy darab földet az apjától, ami jó esetben, legalábbis az első időkben, elegendő lehet a család eltartására. Ideépíti a férfi a tanyáját, és ide hozza a feleségét. Az apai birtok a legfiatalabb fiúra száll, ő marad a szülőkkel, és idős korukban ő viseli gondjukat, vagy ha elvándorolt, ide tér vissza hozzájuk. A többnejű családokban minden anya legkisebb fia öröklí az anyja házáat, és cserében ő gondoskodik az anyjáról öreg korában. Ez a rendszer legtöbb esetben annak ellenére is továbbél, hogy sok fiatalember vállal bér munkát. Az apai ágon felépített családból sarjadzó további családok egy csoportosulásban élnek, a földjeik és tanyáik az eredeti tanyát alapító földje körül helyezkednek el. Ennek az öröklődési rendszernek nyilvánvaló következménye a föld elaprózódása, a keletkező kis földdarabok a legtöbb esetben nem elegendőek a gazdaságból származó megélhetésre. Földet nem lehet venni a hegyvidéken, és általában a Kilimandzsáró-vidék legtöbb helyén sem. Néhány parának szerencséje volt, és az alacsonyan fekvő részekben, Mwanga és Arusha környékén tudott bérelni földet. Ugwenó körzetben azonban a férfiak többségének más megélhetési lehetőség után kellett nézniük, és így sokan véglegesen vagy átmenetileg elhagyták ezt a vidéket. Ez a folyamat néhány generáció óta tart, de szociológiai tanulmányok (Maghimbi 1992) és a saját korábbi munkáink (Hollos és Larsen 1997; Larsen és Hollos 2002) szerint is a jelenlegi felnőtt generációban jelentősen felgyorsult ez a folyamat.

Az elvándorlás leggyakoribb esetében a fiatal férfiak otthagyják a hegyvidéket, és másutt, általában városokban próbálnak pénzkereseti lehetőséget találni. Amikor megnősülnek, a feleséget letelepítik Ugwenóban, ők pedig visszatérnek a városba, rendszerint a feleséget és a gyerekeket a szülőföldjükön hagyva. Hazalátogatásuk gyakorisága nagy mértékben attól függ, hogy milyen távol laknak, és elkerülhetetlen, hogy a nagyon távol lakók a városban egy másik családost alapsítsanak. Azonban a legtöbb esetben, akinek földje és családja van otthon, az legalább évente egyszer vagy kétszer hazatér, karácsonyra vagy más nagy ünnepre és kávészedésre. A távolban vállalt munkák általában nem jelentenek komoly kötődést, a legtöbben gyakran változtatják az idegen helyen vállalt munkákat, és két munkavállalás közben hosszabb-rövidebb időre hazatérnek. A legtöbben idős korukra végleg visszatérnek.

Az elvándorlások következtében a férfiak és nők közti munkamegosztást illetően a nők egy része gazdasági függetlenséghez jut. Az asszony műveli a férj földjét, és nagyrészt ebből tartja el a családot. Kivétel az eladásra termelt kávé, ezt a férfiak a szövetkezeteken keresztül értékesítik. A férfiak dolga az állatok és a hús értékesítése is, a tejet viszont az asszonyok adják el. A kereskedésen kívül a nők más kiegészítő foglalkozást is vállaltak, például varrónőként, tanítónőként, ápolónőként dolgoznak. Ahol a férfiak nem vándorolnak el, ott az asszonyok segítenek a családi gazdaságban, amelyet általában a férfi irányít. Az

idegenben munkát vállaló férfiak, ha képesek rá, a család megélhetéséhez küldenek haza pénzt. Pénzküldeményt majdnem kizárólag a feleségnek és a gyerekeknek küldenek, a szülőknek csak nagyon ritkán. Ennek az a következménye, hogy sok asszony nem csupán a férj felügyelete alatt dolgozik, hanem partnerként együttműködik vele. Sok asszony maga rendelkezik a háztartásra fordítható pénzzel, ő vásárol, ő takarít meg pénzüsségeket, és általában szervezési készségekre tesz szert. A férjjel szemben ő az, aki felügyeli az anyagi és vagyoni helyzetüket.

A házasságot régen a férfiági szülők tervezték, és a kíváncsú partner pare volt. Jelenleg a házasságoknak legalább a harmadában, az asszony más népcsoportból való, leggyakrabban csaga, és a férj választja ki a városban, ahol dolgozik. A fizetség a menyasszonyért a menyasszony apjának a házasság előfeltétele volt. Ez a szokás még ma is megkérdőjelezhetetlen, és fontos része a házastársi szerződésnek. Ugwenóban a szokásos fizetség négy kecske, négy tehén, valamennyi készpénz és ital az esküvőre, amit a vőlegény apja vagy apai ágon az idősebb rokonok állnak. Keresztény esküvőknél az ital sör vagy más alkohol, muzulmánoknál tea. A kecskét és a tehenet egyre inkább pénz helyettesíti, ehhez a bér munkát vállaló fiatal emberek könnyebben jutnak hozzá, az idősebbek is jobban kedvelik, bár ők nehezebben jutnak pénzhez. Így aztán a fizetés felelőssége áthárul a fiatal emberekre, és ezáltal nő a függetlenségük is, és ők dönthetnek a házasságuk dolgában. Ennek gyakran az a következménye, hogy a menyasszonyváltást csak nagyon sokára fizetik ki, vagy soha nem is fizetik ki teljesen. A házasságkötésekben van egy másik változás is, az életkor kitolódása. Ennek az oka egyrészt az ugwenói népesség megnövekedése, másrészt a férfiak elvándorlása. A többnejűség száma csökken, bár néhány elvándorlónak van „kinti felesége” vagy valamilyen lazább kapcsolata ott, ahol munkát vállal, de mivel anyagilag nagyon kiszolgáltatott helyzetben vannak, nem terjedt el ez az életforma. Jelenleg egygenerációs családok, vagyis házaspárok a nem házas gyerekeivel élnek egy háztartásban, és általában ezek alkotnak gazdasági egységeket. A korábbi gyakorlattal ellentétben ma ezt nevezik családnak. A kis család függetlenségét az is kiváltja, hogy nagyon ritkán vesz részt a gyermekek nevelésében a rokonság. Bár elvileg ragaszkodnak a leszármazás fontosságához, az apák és fiaik kapcsolatán kívül nagyon kevés együttműködés van a nemzetségi tagjai között, és az idősebbek nem figyelnek a fiatal generációra.

Mélyinterjúk

Családtörténetek

A családfőkkel készült interjúkból két elkülönülő, de nem kizárólagos életstílus mutatkozott meg, a muzulmán családoké és a keresztényeké.

Egy keresztény család

Maghumbi: született: ?, törzsi hitvilág, 5 feleség, számtalan gyerek, iskolázatlan, földművelő.

Eliuzeri (fiú az első feleségtől) 1890-ben született, megkeresztelkedett, keresztény iskolában 2 osztályt végzett, 2 feleség.

Eliuzeri gyerekei:

Joseph (fiú az első feleségtől) 1916-ban született, keresztény iskolában 8 osztályt végzett, született keresztény.

Titó (fiú a második feleségtől) 1918-ban született, keresztény iskolában 8 osztályt végzett, született keresztény.

Silus (fiú a második feleségtől) 1920-ban született, keresztény iskolában 8 osztályt végzett, született keresztény.

Titó 1943-ban nősült, felesége Anna, keresztény, 1925-ben született, keresztény iskolában 4 osztályt végzett. Üzletember, volt egy boltja; Arushában egy nagy földet művelt. Két fia van.

Titó gyerekei:

Leonard 1945-ben született, keresztény iskolában 8 osztályt végzett.

John, 1946-ban született. Egyetemet végzett.

Leonard 1974-ben nősült. A felesége 7 osztályt végzett keresztény iskolában, keresztény, 1950-ben született. 4 gyereke van. Számítástechnikai főiskolát végzett. A pénzügyminisztériumban dolgozik, legénységi érdemérme (DSM) van.

Leonard gyerekei:

Lea 1975-ben született, 4 középiskolai osztályt végzett.

Maribo 1978-ban született, keresztény iskolában 4 osztályt végzett. Arushában farmot tart fenn.

Huruma 1984-ben született, 5. osztályos egy keresztény iskolában.

Joseph 1991-ben született, alsó osztályos.

Egy muzulmán család

Nyatu: 1890-ben született, törzsi hitvilág, iskolázatlan, 2 feleség, 2 fiú és 2 lány. A megházasodása után betért muzulmánnak.

Hasani: 1910-ben született, 4 elemi osztályt végzett, született muzulmán, 4 felesége volt, 21 gyereke.

Hasani gyerekei:

Az első feleségtől 3 gyerek, keresztény iskolában 4 osztályt végeztek, mindkét fiú földművelő. A második feleségtől 4 fiú, keresztény iskolában 4 osztályt végeztek, mindegyik földművelő, 2 lány, keresztény iskolában 4 osztályt végeztek.

A harmadik feleségtől 5 fiú, keresztény iskolában 4 osztályt végeztek, mindegyik földművelő, 2 lány, keresztény iskolában 4 osztályt végeztek.

A negyedik feleségtől 1 fiú, keresztény iskolában 4 osztályt végzett, 4 lány, keresztény iskolában 4 osztályt végeztek.

Yusufu: 1943-ban született, a második feleség fia. Keresztény iskolában 4 osztályt végzett. Boltos és földműves. 1963-ban nősült, felesége *Amína*, keresztény iskolában 4 osztályt végzett. 8 gyereke van.

Yusufu gyerekei:

Baraka: 1966-ban született, keresztény iskolában 7 osztályt végzett. Rizzsel kereskedik Morogoro és Mwangi között. Nős, 5 gyereke van.

Sephur: 1968-ban született, keresztény iskolában 7 osztályt végzett. Üzlete van Mwangában. Nős, 4 gyereke van.

Onnari: 1970-ben született, keresztény iskolában 7 osztályt végzett. Építőmester. Nős, 4 gyereke van.

Mwamuhawa: 1972-ben született, keresztény iskolában 7 osztályt végzett. Férjezett, 1 gyereke van.

Bashiri: 1974-ben született, keresztény iskolában 7 osztályt végzett. Nem házasodott meg, a bátyjával, Barakával dolgozik.

Isa: 1981-ben született, keresztény iskolában 6. osztályos.

Ramadhani: 1988-ban született, keresztény iskolában 1. osztályos.

Badi: 1991-ben született, keresztény iskolában 1. osztályos.

Az adatok szerint mindkét család 1890 körül született tagjai törzsi hitben éltek, földműveléssel foglalkoztak, és többnejűek voltak. A századforduló utáni években a keresztény család fölmenője megkeresztelkedett, és két elemi osztályt végzett. Ezután a két család útjai szétváltak. A következő generációban a keresztény családban három fiú volt, mind kijárta a nyolc osztályt. Az ezt követő nemzedékből az egyik fiú, Tito sorsát követték, ő tanult keresztény lányt vett el, és két gyermekük lett. Az idősebb, Leonard főiskolát, John egyetemet végzett. Leonard tanult nőt vett feleségül, és négy gyerekük lett. A két idősebb elvégezte a középiskolát, a két fiatalabb még elemista. Még egyik gyerekük sem házasodott meg. Ebben a családban sokféle foglalkozást választottak a földműveléstől kezdve a pénzügyminisztériumi beosztásig.

A muzulmán család maradt a többnejűségnél, és az első generációban egy fiú sem végzett elemi négy osztálynál többet. Hasaninak, aki Tito generációjához tartozik, négy felesége és 21 gyereke volt. A fia, Jusufu, aki Leonard korosztályából való, 4 elemi végzett, és 8 gyerek apja. Ezek mindegyike csupán az ingyenes, államilag támogatott 7 osztályos elemi

iskolát végezte el. A négy idősebb már házas, és együttvéve 14 gyerekük van. E család tagjainak foglalkozása üzlettulajdonos, rizskereskedő, épületasztalos, és emellett a birtokukon földműveléssel is foglalkoznak.

Személyes interjúk

A beszélgetések kötetlenek voltak, a feltett kérdések sokféle válasza adtak lehetőséget, és egy élettörténet megismerését célozták. A legtöbb beszélgető partner már ismerte a kutatót, és így a személyes témáknál nem támadtak nehézségek. A beszélgetés a férfi iskolázottságára és foglalkozására vonatkozó kérdésekkel kezdődött, ezt követték a jelenlegi társadalmi és jövedelmi viszonyaira vonatkozóak, majd a házassága körülményeivel folytatódott, beleértve a házasság létrejöttének történetét, a házasság megkötése utáni lakhelyük kérdését és a menyasszonyváltás összegét. Ezt követték a jelenlegi otthoni viszonyokra, a férj és a feleség közötti döntéshozatalokra és a házastársak közötti kommunikációra vonatkozó kérdések. Végül beszélgettünk a gyerekekre vonatkozó elképzelésükről, a gyerekek szerepéről az életükben, a gazdasági, társadalmi és lelki értékrendjüket tekintve.

Az interjúk segítségével körvonalazni tudtuk a férfiak ezen csoportjának két elkülönülő típusát. A két típus jellemzőit két eltérő életmód határozza meg, amelyekben a házastársi viszonyok lényeges szerepet játszanak. A következőkben két férfi rövid leírásával próbálunk érzékeltetni képet adni egy „együttműködő” és egy „férfiuralta” házasságról.

Ibrahim Ramadani példázta a „férfiuralmu” házasságot. Ő muzulmán ember, jelenleg monogám házasságban él, de az elmúlt évig két feleséggel élt. Öt gyereke van az első házasságból, és öt a jelenlegiből. Az első házassága idején egy fia csecsemőkorában meghalt. Ő maga 49 éves, felesége, Hamida 35. 1986 óta házasok.

Ibrahim a legidősebb élő fia az 1986-ban elhunyt Ramadaninak. Földműves volt a saját birtokán, és ezenkívül a Himoi kenderültetvényen is dolgozott. Két felesége volt, az első fiatalon meghalt. A második felesége, Ibrahim édesanyja még él, és Ibrahimnál lakik. Ramadaninak négy gyereke volt az első feleségétől, és mind meghalt még gyerekkorában. A második házasságában öt gyereke volt, két fiú és három lány, és valamennyien csak legfőljebb a 7 elemi osztályt végezték el. A lányok férjhez mentek, és a férjeik szabók vagy épületasztalosok. Ibrahim egyetlen életben maradt fiútestvére az elmúlt évben hunyt el maláriában. Ő nőtlen volt.

Ibrahim 1951-ben született. Abbaagyta az elemi iskolát a 6. osztály után, mert fárasztotta az iskola, és beiratkozott a Kifulai Szakképzőbe épületasztalos tanulónak. Befejezván 3 év után Arushában és Moshiban vállalt munkát tanoncként, illetve segédként, majd 1986-ban saját műhelyt nyitott a Masumbeniből Kisanjuniba vezető úton, egy bérelt házban, nem messze a hegyen álló lakásától. Ez az egyetlen kereseti forrása, bár a felesége kis kertet művel, ahol a család számára banánt, kukoricát és babot termeszt.

Az első feleségét, a 15 éves Hawát 1980-ban vette el. Az asszony Közép-Tanzániából származik, a Singida-vidékről. Muzulmán, és nem járt iskolába. Ugwenóba háztartási alkalmazottnak jött. Ibrahimot a rokonai ismertették meg vele, mint lehetséges jövedőbelijét. Az esküvő után Ibrahim szülei házába költöztek, és velük éltek egy fedél alatt. A házasságkötés után hamarosan Ibrahim Moshiban és Arushában vállalt munkát, a feleség Ugwenóban maradt, és gondját viselte Ibrahim szüleinek. Ibrahim 1986-ban visszatért Ugwenóba, és ekkor elhatározta, hogy egy másik feleséget is keres magának. Azért döntött így, mert Hawát rossz háziasszonynak tartotta, szüksége volt valakire, aki rendet tart a házban, és megtermeli az ennivalót a gyerekeknek. Az asszony egyetértett vele, ő is igényelte a segítséget, így Ibrahim feleség után nézett. Ibrahimot a 19 éves Hamidával a két apa hozta össze. Ibrahim apja gyakran járt üzleti úton a szomszédos Usangiba, egy alkalommal Hamida apja is vele tartott, és megemlítette, hogy van egy eladó lánya. Legközelebb az apa magával vitte Ibrahimot, és a fiatalok is a házasság mellett döntöttek. Ibrahim azonban nem mondta meg a menyasszonynak, hogy otthon már van egy felesége. A lány apja tudta, de ő félt, hogy nem tudja a lányát férjhez adni, mivel már volt egy gyereke. Hamida számára igen nagy meglepetés volt az első feleség jelenléte az új otthonában. A menyasszonyváltást, a négy kecskét és a négy tehenet apa és

fia együtt álltak. A két asszony soha nem jött ki egymással. A legnagyobb baj az volt, hogy Ibrahim nem tudott még egy házat fölépíteni, a két asszonynak egy fedél alatt kellett élni, és osztozniuk kellett a konyhán is, és ugyanítt éltek Ibrahim szülei és öccse is.

Néhány évnyi nehéz együttélés után Hawa elment, mondván, hogy meglátogatja a rokonait. Néhány hónap múlva Ibrahim levelet kapott ezektől a rokonoktól azzal, hogy Hawát ott férjhez fogják adni. Hawa nem tartott igényt a gyerekeire, és soha nem is látogatta meg őket. Úgyhogy Ibrahim csekély jövedelméből eltartja az anyját, a feleségét és tíz gyermekét, egy kis vályogházban lakva a hegytetőn, két település között. Az apja és az öccse meghalt. Gyakran nincs mit enni adni a gyerekeknek.

Ebben a házasságban minden a férj akarata szerint történik. Hamida pedig úgy gondolja, hogy ennek így kell lennie a muzulmán jog szerint. Ibrahim nem engedi meg a feleségének, hogy bármit is vegyen magának, nem ad neki költőpénzt, és Hamidának nincs saját keresete sem, így nem tud semmit vásárolni magának. Ezzel szemben a férj bármit vehet, amit megkíván anélkül, hogy a feleségével megbeszélné. Soha nem beszéltek arról, hogy hány gyereket vállaljanak, öt gyerek után azonban Ibrahim elhatározta, hogy ez már elég, és azt mondta Hamidának, hogy „operáltassa meg magát”. A gyermekvállalás megtervezése megnövelte az önbizalmukat.

Barakaeli Joseph példázza az „együttműködő” házasságmintát. Ő 47 éves keresztény férfi, a felesége, Dora 40 éves. Mindketten Masumbeniben születtek, de más fertályon. 1977 óta házasok, 5 gyerekük van, 11 és 20 év közöttiek. A három idősebb középiskolába jár, és nem otthon laknak, a két fiatalabb még a helyi elemi iskolába jár.

Dora Barkaeli második felesége. Az első feleség szüléskor halt meg, két évi házasság után. Akkoriban a férfi Moshiban lakott, és a *Tanzania Plantation Company* (TPC) cukorfeldolgozójában vállalt munkát. Egy év után visszament Ugwenóba feleség után nézni. Hallott Doráról az ismerőseitől, s amikor meglátogatta, kiderült, hogy már ismeri. Udvarolni kezdett, de Dora eleinte nem szívelte őt. Visszament a TPC-be dolgozni, és minden héten írt a lánynak. Időnként a lány is válaszolt. Két évi levelezés és személyes találkozások után Dora megszerette őt. 1977-ben összeházasodtak. Dora ekkor 19 éves volt, és gyakorló tanítónak dolgozott a kifulai elemi iskolában.

Barakaeli Joseph Mgonza fia. Mgonza Ugwenóban az egyik idősebb iskolázott férfi. Családja a 20. század első éveiben lett keresztény. Ő és fiútestvérei is elvégezték az elemi iskolát, és azon a környéken dolgoztak hivatalnokként vagy tanítónak. Joseph maga Himóban egy indiai üzletembernél volt hivatalnok egészen a nyugdíjazásáig. Felesége is keresztény, és elvégezte az elemi iskolát. Barakaeli tíz gyerekük közül a harmadik volt. Joseph minden fia középiskolát végzett vagy tanárképző főiskolát, a lányai pedig mind elvégezték leglább a hét elemi.

Barakaeli 1977-ben fejezte be a hetedik elemi Ugwenóban, utána a közeli Same város szakképző intézetében kovácmesterséget tanult. Az apja nem volt elégedett ezzel a végzettségével, és elküldte három évre az Arusha Technical College-ba. Ez egy műszaki irányultságú középiskola. Tanulmányai befejezése után több munkahelyen is műszerészként dolgozott Moshiban és Arushában. Az egyik munkahelye a TPC volt. Nem volt elégedett fizetésével, otthagya az állását, és hazament Ugwenóba, ott a helyi Minja középiskolában mechanikát, villanszerelést és víz-, gázszerelést tanított. Ezt 7 évig csinálta, de 1986-ban abbahagyta, és Kifula központjában egy hegesztő- és autójavító-műhelyt nyitott. A tőkét ehhez egy norvég fejlesztő csoport szolgáltatta, az ő egyik emberük Minjában az épületasztalos mesterséget tanította. 1992-ben átköltöztette a szerelőműhelyt Dar es Salaamba, mivel úgy gondolta, ott több bevétele lesz. Itt volt egy társa is, 1996-ig jól mentek a dolgok, ekkor azonban a társa elsikkasztotta a pénzük jelentős részét. Ezután otthagya a műhelyt, és a Minjából ismert norvég kollegájával Arushában tanzanit bányászatába fogott. Ugyanebben az időben a luteránus egyházban prédikátorként működött, és általában Dar es Salaam vidékén tartózkodott, és csak havonta egyszer 3-4 napra tért haza Ugwenóba.

Barakaeli és Dora fiatal házassókként egy hónapig a TPC-ben laktak. Az asszonynak hamarosan vissza kellett mennie Ugwenóba, mivel be kellett fejeznie a tanítói gyakorlatát Kifulában. Miután befejezte, egy kéthónapos tanfolyamon vett részt a Marangu Tanárképző Intézetben. Ezután itt tanítói diplomát kapott, és Mangioban az elemi iskolában kezdett el tanítani. Mangio egy másik falu Ugwenóban, Kifulától rövid járásra. Mivel ekkor már férjnél volt, a férje szüleinél lakott, Barakaeli is hamarosan odaköltözött. Két év után Dorának elege lett az együttlakásból, ezt Barakaeli megértette, és elhatározták, hogy saját házat építenek. Régi szokás szerint a szülői ház szomszédságában kellett volna telket szerezniük. Ők azonban függetlenségre törekedtek, így aztán jó messzire a szülői háztól, fönn egy hegyen vettek egy kis darab földet, s ott építkeztek. Ez nagyon szokatlan volt, és a szülők elleneztek. Az is példa nélküli volt, hogy a földet nem örökölték, hanem vették, mégpedig parlagföldet, amit ők tisztítottak meg.

A birtok (shamba) nagyon kicsiny volt, így Dorának másik shambát is kellett szereznie, ahol kukoricát és zöldséget termeszthet. A házuk látszólag ingatagon állt egy hegygerincen, de valójában egy jól megépített bádogtetős téglaház, benne egy nappali, több hálószoba, fürdőszoba és villamos berendezésekkel felszerelt konyha. Mindez ritkaság Ugwenóban.

A háztartás anyagi kérdéseiben közösen döntenek. Mindketten keresnek, és ott van még Dora veteményese, ezenkívül egy tehenet is tart, és a tejet értékesíti is. Barakaeli fizetéséből iskoláztatják a gyerekeket, és vásárolják az iskolai egyenruhákat. A villanyszámlát rendszerint Dora fizeti. Egyébként nincs külön kasszájuk, de megpróbálják együtt előre megtervezni a havi kiadásokat és a gyerekek költségeit. Barakaeli büszke a felesége hivatására, erősen támogatja a törekvéseit, és anyagilag is hozzájárult a tanulmányaihoz. Örül annak, hogy a feleségének is van állása, és hogy eljár otthonról dolgozni. Minden nagyobb ügyben közösen döntenek, de mindketten külön is vásárolhatnak maguknak a másik beleegyezése nélkül, különösen amióta Barakaeli hosszan van távol. Mindketten különösen fontosnak tartják, hogy a gyerekek legalább középiskolát végezzenek, az első három gyereket már sikeresen be is iratták különböző állami iskolákba. Azt is megbeszélték, hogy hány gyerekük legyen, négy gyerekben állapodtak meg, amit nem tartottak túl soknak. Az ötödik gyerek véletlen csúszott be, elszámolták magukat a naptármódszerrel. Azóta az asszony spirállal védekezik.

A felmérés tanulságai

Az elemzésben először a házassági viszonyokat jellemezzük, és a megkérdezett férfiak társadalmi demográfiai vonásait írjuk le, ezután elemezzük ezek hatását a gyerekek átlagos számára a vizsgált időszakban. Ezt az elemzést külön végezzük el az egynejű és a többnejű férfiak esetében. A mintául vett 390 megkérdezett férfiből 86% (336 férfi) volt egynejű és 14% (54 férfi) volt többnejű. Az összes adat 331 egynejű férfire és 54 többnejű férfire gyűlt össze, és az átlagos gyerekszám az egynejű férfiak esetén 5,9, a többnejű férfiak esetén 13,3 volt.

Egynejű férfiak

A felmérésünk szerint a *gyerekek ideális száma*¹ általában kevesebb volt, mint az egynejű férfiak gyerekeinek a száma. Például 34,1%-nak volt 8-nál több gyereke, és csak 6% akart ennyi gyereket (1. táblázat). Az egynejű férfiak több osztályt végeztek, mint a feleségük, 15,7%-uknak volt középiskolai vagy magasabb végzettsége, az asszonyoknál ez a szám csak 6%. A férfiak 38,7%-a keresztény, 61,3%-a muzulmán, és 32,3%-uknak halt meg legalább egy gyereke. Az egynejű férfiak 70%-a szerint a *legfontosabb döntéseknek a férfiak kezében kell lenniük, a nők engedélyt kell kérnie, ha saját magának venni akar valamit, a férfi viszont vehet magának például rádiót anélkül, hogy megbeszélne a feleségével*. Végül a megkérdezett férfiak 46,2%-a megbeszélte a feleségével, hogy hány gyereke legyen, és 86,7%-a maga választotta a feleségét.

¹ A következő kérdésre kellett válaszolni: Ha most még egy gyereke sem lenne, és eldönthetné, hogy pontosan hány gyereke legyen, hány gyereket vállalna (ha a férfinak van élő gyereke)? Hány gyereket szeretne (ha nincs még gyereke)?

1. táblázat. A férfiak és a férj-feleség kapcsolat demográfiai és társadalmi-gazdasági jellemzőinek eloszlása egyneű és többneű házasságokban.

* A p érték χ^2 próbával adódott.

A többneű férfiak esetén a két oszlopban az első és a második feleség adatait hasonlítjuk össze az egyneű férfiak adataival. NS jelentése: nem szignifikáns.

változó	egyneű házasság (N = 331)		többneű házasság (N = 54)		p^*
	%	N	%	N	
gyerekek száma					0,0001
0-4	40,5	134	7,4	4	
5-7	25,4	84	18,5	10	
8+	34,1	113	74,1	40	
ideális gyerekszám					> ,05
0-4	62,2	206	46,3	25	
5-7	28,4	94	38,9	21	
8+	6,0	20	9,3	5	
távollevők	3,3	11	5,6	3	
kor					0,0004
< 30	11,5	38	3,7	2	
30-39	23,3	77	9,3	5	
40-49	23,0	76	12,7	7	
50-59	23,6	78	35,2	19	
60+	18,7	62	38,9	21	
iskolázottság					0,0003
nem befejezett elemi	31,4	104	59,3	32	
befejezett elemi	52,8	175	33,3	18	
középfokú vagy magasabb	15,7	52	7,4	4	
feleség iskolázottsága			1. feleség	2. feleség	0,001 0,001
nem befejezett elemi	36,6	121	63,0 34	50,0 27	
befejezett elemi	57,4	190	35,2 19	44,4 24	
középfokú vagy magasabb	6,0	20	1,9 1	5,6 3	
jövedelem					> 0,05
0-29 999	58,9	195	70,4	38	
30 000-49 999	23,6	78	16,7	9	
50 000-64 999	14,2	47	11,1	6	
75 000-151 000	3,3	11	1,9	1	
hol dolgozik					> 0,05
mindig Ugwenóban	51,4	170	64,8	35	
Ugwenóban, előzőleg távol	24,2	80	22,2	12	
jelenleg távol	24,5	81	13,0	7	
vallás					0,0001
keresztény	38,7	128	9,3	5	
muzulmán	61,3	203	90,7	49	
meghalt-e gyereke					0,0001
nem	67,7	224	31,5	17	
igen	32,3	107	68,5	37	
a legfontosabb döntéseket a férj hozza					> 0,05
igen	71,6	237	81,5	44	
nem	28,4	94	18,5	10	
a feleség csak a férj engedélyével vásárolhat					0,04
igen	76,4	253	88,9	48	
nem	23,6	78	11,1	6	
a férj vehet magának rádiót					> 0,05
a feleség megkérdezése nélkül					
igen	28,1	93	24,1	13	
nem	71,9	238	75,9	41	
ki dönti el a leendő gyerekek számát			1. feleség	2. feleség	> 0,05 0,0001
közösen	72,2	239	57,4 30	48,2 26	
feleség	-	-	- 0	1,9 1	
férj	3,9	13	5,6 4	7,4 4	
eldönthetetlen	17,8	59	29,6 16	20,4 11	
egyéb	6,0	20	7,4 4	22,2 12	

változó	egyneű házasság (N = 331)		többneű házasság (N = 54)		χ^2	
beszélt-e valaha is a feleségével a leendő gyerekek számáról					> 0,05	> 0,05
igen	53,8	178	40,7 22	46,3 25		
nem	46,2	153	59,3 32	53,7 29		
ki határozta el a házasságot a szülők, a szülők és a megkérdezett, más, a megkérdezett és a felesége	13,3	44	24,1 13	24,1 13	0,04	0,04
	86,7	287	75,9 41	75,9 41		

Többszörösen regresszív analízist alkalmaztunk az átlagos gyermekszámra ható tényezők: az életkor, az iskolázottság, a vallás, a csecsemő- és gyermekhalandóság, a férj-feleség kapcsolat együttes és egyidejű hatásának vizsgálatára. Először egyváltozós modellel dolgoztunk, a gyermekszámra ható tényezők közül egyet, mint például a megkérdezett férfiak életkorát, iskolázottságát vagy vallását kiválasztva. Utána kétváltozós modellel dolgoztunk, az életkorhoz még egy változót véve. Végül a többváltozós modellben az egy- és kétváltozós modellben vizsgált változók mindegyike szerepelt. Azokat a tényezőket vizsgáltuk, amelyeknek a szignifikanciaszintje legalább 0,10 volt. A vizsgált független változókat elméleti megfigyelések, a néprajzi és a kérdőíves vizsgálatok alapján válogattuk ki.

Az egyváltozós modellben kapott eredmények minden egyes változó esetén hasonló eredményhez vezettek a kétváltozós modell esetén, bár az életkorral kontrollált vizsgálat esetén az egyes változók hatása kisebb volt (2. táblázat). Például az egyváltozós modellben az egyneű férfiak esetén azoknál a férfiaknál, akik *megbeszéltek a feleségükkel, hogy hány gyerekiük legyen* az átlagos gyerekszám 1,46-dal kevesebb, mint azoknál a férfiaknál, akik *nem beszéltek meg a feleségükkel, hogy hány gyerekiük legyen*, a kétváltozós modellben pedig csak 0,56-dal kevesebb; az egyváltozós modellben azoknál a férfiaknál, akik *szerint nem kell a legfontosabb döntéseiknek a férfiak kezében lenniük* az átlagos gyerekszám 0,32-dal kevesebb, mint azoknál a férfiaknál, akik *szerint a legfontosabb döntéseiknek a férfiak kezében kell lenniük*, az életkorral kontrollált kétváltozós modellben pedig 0,59-dal kevesebb. A többváltozós modellben azonban sem a *megbeszéltek a feleségükkel, hogy hány gyerekiük legyen*, sem a *a legfontosabb döntéseiknek a férfiak kezében kell lenniük* változó nem volt szignifikáns az iskolázottsággal, a vallással és egyéb jellemzőkkel kontrollálva. Végül, ahol a férfi maga választja a feleségét, és együtt döntenek a házasságról, egyváltozós modell esetén 1,07-dal kevesebb a gyerek, mint ahol kijelölik az elveendő lányt, az életkorral kontrollált kétváltozós modell esetén pedig 0,32-dal kevesebb, és a *ki választja meg a feleséget* változó nem szignifikáns. Megjegyzendő még, hogy a *férfi vehet-e magának rádiót anélkül, hogy megbeszélne a feleségével* változó nem befolyásolja a gyerekek átlagos számát, viszont a *nőnek engedélyt kell-e kérnie, ha saját magának venne akár valamit* kérdésre *nemmel* válaszoló férfiaknál a kétváltozós modellben kevesebb volt a gyerek, mint az *igen*-nel válaszoló férfiaknál, bár ez a változó sem szignifikáns ($p = 0,11$).

A többváltozós modellben a muzulmánoknál jelentősen nagyobb volt a gyerekek átlagos száma, mint a keresztényeknél, azoknál a férfiaknál, akiknek meghalt legalább egy gyerekiük átlagosan 1,93-dal több gyerek volt, mint akiknek nem halt meg gyerekiük.

Látható, hogy minél magasabb a férfiak iskolázottsága, annál kevesebb a gyerek, és az asszonyok iskolázottságának hatása még erősebb. A középiskolát vagy felsőfokú végzett férfiak esetén az átlagos gyerekszám 1,28-dal kevesebb, mint az elemi iskolát sem kijáró férfiak esetén, a közép- vagy felsőfokú végzettségű feleségek esetén viszont a gyerekek száma 1,82-dal kevesebb, mint az elemi iskolát sem kijáró nők esetén. Végül a többváltozós modell szórásnégyzete 0,62, ez azt mutatja, hogy megfelelő a modell a vizsgált adatokhoz.

2. táblázat. Egynevelő férfiak gyerkeinek egyváltozós, kétváltozós és többváltozós modellje.
NS jelentése: nem szignifikáns.

változó	egyváltozós		kétváltozós		többváltozós	
	egyűthetősé	p	egyűthetősé	p	egyűthetősé	p
átfedés					3,88	< 0,0001
kor						
< 30	0,0				0,0	
30–39	0,30	0,59			0,74	0,087
40–49	3,22	< 0,0001			3,11	< 0,0001
50–59	4,62	< 0,0001			3,45	< 0,0001
60+	5,90	< 0,0001			4,10	< 0,0001
iskolázottság						
nem befejezett elemi	0,0		0,0		0,0	
befejezett elemi	-2,71	< 0,0001	-0,95	0,007	-0,58	0,081
középfokú vagy magasabb	-4,69	< 0,0001	-2,55	< 0,0001	-1,28	0,006
feleség iskolázottsága						
nem befejezett elemi	0,0		0,0		0,0	
befejezett elemi	-3,75	< 0,0001	-2,05	< 0,0001	-1,31	< 0,0001
középfokú vagy magasabb	-5,69	< 0,0001	-3,32	< 0,0001	-1,82	0,003
jövedelem					NS	
0–29 999	0,0		0,0			
30 000–49 999	-0,99	0,027	-0,29	0,40		
50 000–64 999	-2,24	< 0,0001	-1,12	0,0008		
75 000–151 000	-2,74	0,012	-2,02	0,012		
hol dolgozik					NS	
mindig Ugwenóban	0,0		0,0			
Ugwenóban, előzőleg távol	-0,60	0,178	0,41	0,23		
jelenleg távol	-1,92	< 0,0001	-0,87	0,012		
vallás						
keresztény	0,0		0,0		0,0	
muzulmán	0,76	0,047	1,19	< 0,0001	0,68	0,009
meghalt-e gyereke						
nem	0,0		0,0		0,0	
igen	3,61	< 0,0001	2,30	< 0,0001	1,93	< 0,0001
a legfontosabb döntéseket a férj hozza					NS	
igen	0,0		0,0			
nem	-0,32	0,43	-0,59	0,055		
a feleség csak a férj engedélyével					NS	
vásárolhat						
igen	0,0		0,0			
nem	0,18	0,68	-0,52	0,11		
a férj vehet magának rádiót					NS	
a feleség megkérdezése nélkül						
igen	0,0		0,0			
nem	-0,20	0,64	-0,02	0,94		
ki dönti el a leendő gyerekek számát						
közösen	0,0				0,0	
feleség	-				-	
férj	-2,96	0,001	-1,91	0,008	-1,42	0,022
eldönthetetlen	0,71	0,149	-0,06	0,86	-0,65	0,043
egyéb	1,76	0,047	1,13	0,06	0,0	
beszélt-e valaha is a feleségével					NS	
a leendő gyerekek számáról						
igen	-1,46	< 0,0001	-0,56	0,055		
nem	0,0		0,0			
ki határozta el a házasságot					NS	
a szülők és a megkérdezett,	0,0		0,0			
más, a megkérdezett és a felesége	-1,07	0,0002	-0,32	0,135		
R ²					0,62	

Többnevelő férfiak

A többnevelő férfiak mintegy 46,3%-a mondta, hogy a gyerekek ideális száma 0–4, viszont csak 7,4%-nak van legfölbbe négy gyereke. A többnevelő férfiak mintegy 75%-a idősebb 50 évesnél. A férfiak 59,3%-a a nők 63%-a nem végezte el az elemi iskolát sem, és csak 9,3% (5 férfi) volt

keresztény. A többnejű férfiak esetén nagy számú volt a gyerekhalandóság, a megkérdezett férfiak 69,5%-ának halt meg gyereke. A döntéshozatalokat illetően a megkérdezettek 81,5%-a szerint a legfontosabb döntéseknek a férfiak kezében kell lenniük, 88,9%-a szerint a nőknek engedélyt kell kérnie, ha saját magának venni akar valamit, és 75,9%-a szerint a férfi vehet magának rádiót anélkül, hogy megbeszélne a feleségével. A többnejű férfiaknak valamivel kevesebb mint a fele beszélt valaha is a feleségével arról, hogy hány gyerekük legyen, és több férfi tárgyalt erről a második feleségével, mint az elsővel. A többnejű férfiak 24,1%-a nem maga választotta a feleségét, hanem hagyományosan kijelölték neki a feleségét.

Az egyváltozós modellben szignifikáns változók általában a kétváltozós modellben is szignifikánsak voltak, és a becslőt hatások is hasonlóak voltak, az életkor nem bizonyult lényeges változónak az átlagos gyermekszámra vonatkozóan (lásd a 3. táblázatot). Ez azért van így, mert a többnejű férfiak körülbelül 75%-a 50 év fölött volt, és már nemzéképtelen. Általában az egy- és kétváltozós modellben szignifikáns változók a többváltozós modellben is szignifikánsak voltak.

Elsőként megjegyzendő, hogy a többnejű férfiak átlagos gyermekszámában kevés az eltérés. A többváltozós modellben három változó volt szignifikáns: az első feleség iskolázottsága, a megkérdezett vallása és az, hogy meghalt-e legalább egy gyereke, ezzel a három változóval a szórásnégyzet 0,52 volt. Speciálisan a többnejű férfiaknak átlagosan 1,46-dal kevesebb gyerekük volt, ha az első feleségük elvégezte az elemi vagy magasabb iskolai végzettsége volt, mint amikor az első feleség nem járta ki az elemi iskolát; 2,37-dal több gyerek volt ott, ahol volt egy halott gyerek, és 3,64-dal több gyereke volt a muzulmánoknak, mint a keresztényeknek.

3. táblázat. Többnejű férfiak gyerekeinek egyváltozós, kétváltozós és többváltozós modellje.

NS jelentése: nem szignifikáns.

változó	egyváltozós		kétváltozós		többváltozós	
	együttható	p	együttható	p	együttható	p
átfedés					5,82	< 0,0001
kor					NS	
< 50	1,57	0,0				
50–59	1,57	0,16				
60+	0,80	0,45				
iskolázottság					NS	
nem befejezett elemi	0,0		0,0			
elemi vagy magasabb	–2,34	0,024	–1,56	0,077		
első feleség iskolázottsága						
nem befejezett elemi	0,0		0,0		0,0	
elemi vagy magasabb	–2,43	0,003	–2,33	0,010	–1,46	0,031
második feleség iskolázottsága					NS	
nem befejezett elemi	0,0		0,0			
elemi vagy magasabb	–2,69	0,010	–1,78	0,027		
jövedelem					NS	
0–29 999	0,0		0,0			
30 000–49 999	0,83	0,45	0,60	0,59		
50 000–64 999	0,49	0,67	0,47	0,70		
75 000–151 000	0,83	0,49	1,88	0,48		
hol dolgozik					NS	
mindig Ugwenóban	0,0		0,0			
Ugwenóban, előzőleg távol	0,20	0,85	0,45	0,65		
jelenleg távol	–0,03	0,98	0,02	0,99		
vallás						
keresztény	0,0		0,0		0,0	
muzulmán	4,3	0,0005	4,75	0,0003	3,64	0,0009
meghalt-e gyereke						
nem	0,0		0,0		0,0	
igen	2,43	0,003	2,37	0,004	2,37	0,0004

változó	egyváltozós		kétváltozós		többváltozós	
	együttható	<i>p</i>	együttható	<i>p</i>	együttható	<i>p</i>
a legfontosabb döntéseket a férj hozza					NS	
igen	0,0		0,0			
nem	-0,21	0,84	-0,18	0,86		
a feleség csak a férj engedélyével vásárolhat					NS	
igen	0,0		0,0			
nem	1,84	0,17	-1,95	0,14		
a férj vehet magának rádiót					NS	
a feleség megkérdezése nélkül						
igen	0,0		0,0			
nem	-0,81	0,42	-0,63	0,52		
1. feleség: ki dönti el a leendő gyerekek számát					NS	
közösen	0,0		0,0			
feleség	-		-			
férj	1,29	0,36	1,23	0,44		
eldönthetetlen	-0,08	0,36	-0,023	0,79		
egyéb	-4,31	0,002	-3,97	0,008		
2. feleség: ki dönti el a leendő gyerekek számát					NS	
közösen	0,0		0,0			
feleség	-		-			
férj	2,22	0,084	2,23	0,090		
eldönthetetlen	1,95	0,025	1,80	0,047		
egyéb	-2,78	0,250	-2,98	0,229		
1. feleség: beszélt-e valaha is a feleségével a leendő gyerekek számáról					NS	
igen	0,0		0,0			
nem	-0,18	0,81	-0,03	0,97		
2. feleség: beszélt-e valaha is a feleségével a leendő gyerekek számáról					NS	
igen	0,0		0,0			
nem	-1,86	0,015	-1,70	0,030		
1. feleség: ki határozta el a házasságot a szülők, a szülők és a megkérdezett, más, a megkérdezett és a felesége					NS	
	0,0		0,0			
	-0,40	0,69	-0,23	0,63		
2. feleség: ki határozta el a házasságot a szülők, a szülők és a megkérdezett, más a megkérdezett és a felesége					NS	
	0,0		0,0			
	-0,09	0,86	-0,21	0,73		
R^2					0,52	

Összefoglalás

A kvalitatív és kvantitatív adataink egybeesése adhatja meg a választ arra a kérdésre, hogy mely férfiak akarnak ebben a közösségben kisebb családot. Úgy találtuk, hogy a férfiak elképzelését és gyakorlatát a gyermekvállalásban több tényező befolyásolja, és ezek összefüggésben vannak a férfiak házassági kapcsolataival.

A kevesebb gyereket akaró férfi inkább fiatal, legalább az elemi iskolát elvégezte, és gyakran a középiskolát is, a felesége szintén legalább az elemi iskolát elvégezte, anyagilag eléggé jól állnak, és rendszerint keresztények. A házastársak annak idején egymást választották, a férj megbeszéli a fontosabb dolgokat a feleségével, és közös döntéseket hoznak, többek között a vállalandó gyerekek számáról is.

A több gyereket akaró vagy már többgyerekes férfiak inkább idősebbek, kevésbé iskolázottak, a feleségük is alacsonyan iskolázott, szegényebbek, esetenként többnéjűek, és rendszerint muzulmánok. Többnyire a szülei választották a feleségüket, és a házasságukban a fontosabb dolgokban a férj dönt. Ebbe beleértve a kisebb dolgok, csecsebecsék vagy ruhák vásárlását a feleség számára, és a vállalandó gyerekek számát is.

Kutatásaink eredményeként ebben a közösségben kétféle házastársi kapcsolatot különböztethetünk meg: a „férfiuralta” és az „együttműködő” kapcsolatot. Az utóbbiban akarnak a férfiak kevesebb gyereket.

Az még kérdés azonban, hogy miért akarnak ezek a férfiak kevesebb gyereket? Szerintünk ahhoz, hogy erre a kérdésre válaszolni tudjunk, a házassági kapcsolatok, meg a vállalt gyerekszámok közötti különbségeket ezen férfiak életmódbeli különbségeivel kapcsolatosan kell vizsgálnunk. Így ahelyett, hogy egyszerűen a házasságot és a gyermekvállalást vizsgálánk, fontos látnunk, amit LeVine (LeVine 1978, LeVine és munkatársai 1994) „életterv”-nek („life plan”) nevez a kenyai gusii közösséggel végzett kutatásában. Az „életcél” szerinte „az emberek közös elképzelése az életvitelről, ez közös eszmék szervezett rendszere arról, hogy hogyan kellene élni, és a közös reményeké arról, hogyan éljünk” (1978:82), vagy egyszerűbben: közös vélemény az óhajtott életvitelről. Azt állítja, hogy miközben éli az életét, mindenki ellenőrzi magát a jelenléti helyzetét, a múltját és a jövőjét tekintve, és vizsgálatának alapjai a kulturális környezetéből származó mértékadó tényezők. Ha ismerjük az egyéneknek a saját kultúrájukból és kulturális közösségükből származó szempontjait, akkor meg tudjuk magyarázni a munkájukra irányuló tudatos elképzeléseit, és a család és a gyerekek elvárásait azon kultúra felnőttjeitől, és jobban megértjük a nem tudatos hajtóerőket is. Amikor LeVine a gusii élettervet tanulmányozta, feltételezte, hogy legalább háromféle életpályát mutatnak, és úgy vélte, hogy „felismerhető a számukra, de sokkal határozottabbak, minthogy valaha is megvalósítsák” (1978:93). Így minden gusii férfi és nő három egymáshoz kapcsolódó személyes életutat követ: utódokat teremtő, gazdasági és szellemi életutat. Ezt a feltételezést elfogadva a pare férfiak esetében is hasonló életutakról lehet beszélni, hozzátéve, hogy a háromféle életút, az utódokat teremtő, a gazdasági és a szellemi egyaránt másképp alakul a különböző vallási felfogások szerint.

A magasabb gyerekszám a muzulmánoknál a teljes élettervükből érthető meg, ez pedig más, mint a keresztényeké. A különbség nem az iszlám vallási tételekből ered, és ezért nem kapcsolódik az iszlám vallási szokásokhoz. Ugwenóban az iszlám láthatóan nem ítéli el hivatalosan a fogamzásgátlást, s nem biztatja a híveit nagy számú gyerek vállalására. A vallás vállalása azonban számos döntésre vezet, ezek együttesen hatással vannak a hívőre, és végül az iszlám és a keresztény hívőket másféle életútra vezetik. Ebben a közösségben az elváló utak hátterében fel lehet lelni a lipcei lutheránus misszió által megalapított oktatási intézményeket.

A misszió bejövetele előtt a párék a hagyományos vallásukat gyakorolták, ennek egyik fő eleme a nemenként elkülönülő felnőtté-nevelés volt az erdőben. A lutheránus egyház 1900 táján alapította meg az első elemi iskolát a Pare hegyvidéken, a sigatini közösségben, s ez a templom tartozéka volt. Később felsőbb elemi és középfokú oktatást is bevezettek, ez a felnőttek számára

alkalmat adott bér munkákra és hivatalnoki meg értelmiségi munkákra is. Már a kezdetektől fogva az egyház megkövetelte a beiratkozáshoz a keresztény vallásra való áttérést, így itt az iskolázottság és a keresztény hit majdnem teljesen együtt járt. Ezt a követelményt később megszüntették, de következményként megmaradt Ugwenóban a muzulmánok lemaradása az iskolázottságban. Nemzedékek sorsa vitte tovább szüleik és nagyszüleik életvitelét, ennek következménye, hogy a keresztények iskolázottsága ma is magasabb szintű, pedig ma már (majdnem) ingyenes a Tanzán állam által fenntartott elemi oktatás. A keresztények általában értelmiségiek és hivatalnokok alacsonyabb és magasabb szinten egyaránt: elemi és középiskolai tanárok, könyvelők, tisztviselők, közigazgatási vezetők, katonatisztek, egyetemi tanárok.

Az iszlám vallás 1910 körül jelent meg Ugwenóban, ekkora már a keresztény vallás jól megerősödött. Erre a hegyvidékre az iszlámot a kereskedők hozták a tengerpart felől, és a lakosság különböző csoportjai fogadták be. Iskolájuk nem volt, így akit iskolába járatlak, annak föl kellett vennie a keresztény vallást, legalábbis az első évtizedekben. Az ugwenói muzulmánok ezért a többiektől eltérő foglalkozásokat űztek, főleg kereskedők és üzletelők lettek. Ezt tapasztalván a muzulmán közösség két szakiskolát alapított, egy lány- és egy fiúiskolát. A fiúiskolában épületasztalos-, szabó- és kovácsképzés folyt, a lányiskolában pedig szabás-varrást tanítottak.

Jelenleg az egész népességnek közelítőleg az ötven százaléka muzulmán, a többiek keresztények. A két vallási közösség békességben él egymás mellett, és sok családban mindkét vallási közösséghez tartozók vannak, az áttéréseknek köszönhetően. Régebben a muzulmán férfiak keresztelkedtek ki a lutheránus egyház által fenntartott iskola előnye miatt. Manapság a nők gyakran térnek át az iszlám vallásról a keresztény vallásra, mert úgy vélik, hogy a keresztény férfiak jobbakként a feleségükhöz. A családi kapcsolatok ellenére a foglalkozásbeli különbségek és gyakran az életmódbeli különbségek általában továbbra is fennállnak a keresztények és muzulmánok között, és ez elsősorban az iskolázottsági szintkülönbségeknek köszönhető.

A mi adattelvételeinknek az iskolázottsági szintre vonatkozó összehasonlító statisztikai vizsgálata szerint a 30 év alatti keresztény férfiak mind elvégezték az elemi iskolát, az ugyanilyen korú muzulmán férfiak 17%-a nem fejezte be az elemi iskolát. A 30 és 39 év közötti korosztályban a muzulmán férfiak 12%-ának van legalább középiskolai végzettsége, míg a keresztény férfiak 50%-ának. Az 50 és 59 év közötti muzulmán férfiak 76%-a, a keresztények 30%-a nem végezte el az elemi. Ebben a korosztályban a keresztények 25%-ának van legalább középiskolai végzettsége, ezzel szemben a muzulmán férfiak 2%-ának.

Ez tehát az a kapcsolatrendszer, amelyben a házassági kapcsolatokat és a gyermekvállalási döntéseket vizsgálunk kell. Az a meglátásunk, hogy a férfiak nem egyszerűen a gyerekvállalásból származó haszonnal számolnak, hanem a házasságot és a gyermekvállalást egy „teljes összesség” részeként tekintik, ahol az egyéni életutakat, legalábbis részben, az őket körülvevő kulturális csoport óhajtott életesménye határozza meg. Ebben a kapcsolatrendszerben az egyén az alapvető döntéseinél értékeli a különböző lehetőségeket aszerint, hogy mennyire illik a vállalt élettervbe. Eszerint a keresztény életutat követők számára a sikeres élet fontos tényezője a házastársak magas iskolai végzettsége és az értelmiségi vagy hivatalnoki munkára való törekvés, ezért kevesebb gyereket vállalnak. Nemcsak azért, mert a gyerekek iskoláztatása költséges, hanem azért is, mert a gyerekek fölnevelésére fordított energia csökkenti a saját életcéljaik megvalósításának a lehetőségét. A muzulmán családokban a sikert a jó üzletmenet jelenti, és ehhez a magas iskolázottság nem szükséges, így a férj nem keres magasan iskolázott feleséget, és nem törekszik együttműködő kapcsolatra sem. A többnejűség és a férfiuralta házasság jól megfelel az itteni életképzelésnek. A sok gyerek sem akadály a elképzelt életcéloknak. Ellenkezőleg, a nagy család segítheti a széleskörű üzleti kapcsolatok kiépítését.

Halmos István fordítása

Felhasznált irodalom

- ADAMCHAK, D. J. AND ADEBAYO, A. 1985. Male fertility attitudes: A neglected dimension in Nigeria fertility research. *Social Biology*, 34, 1-2, 57-67.
- BANKOLE, A. 1995. Desired fertility and fertility behavior among the Yoruba of Nigeria: A study of couples preferences and subsequent fertility. *Population Studies* 49, 317-328.
- BANKOLE, A. AND OLALEYE, D. O. 1993. Do marital partners have difference reproductive preferences in sub-Saharan Africa? Paper presented at the IUSSP Seminar on Women and Demographic Change in sub-Saharan Africa. Dakar, Senegal, 3-6 March.
- BASU, A. M. 1999. Women's education, marriage and fertility in South Asia: Do men really not matter? In: Bledsoe, C., Casterline, J. B., Johnson-Kuhn, J. and Ilaaga J. G. eds. *Critical Perspectives on Schooling and Fertility in the Developing World*. National Academy Press, Washington, DC.
- BLEDSE, C., LERNER, S. AND GUYER, J. 2000. *Fertility and the Male Life-Cycle in the Era of Fertility Decline*. Oxford: Oxford University Press.
- BORDO, SUSAN 2000. *The Male Body: A New Look at Men in Public and Private*. Farrar Straus & Giroux.
- BROAD, HARRY 1987. *The Making of Masculinities: The New Men's Studies*. London: UHwinn Hyman.
- Bureau of Statistics (Tanzania) and Macro International Inc. 1997. Tanzania Demographic and Health Survey 1996. Calverton, Maryland: Bureau of Statistics and Macro International. (TDHS 1996)
- CALDWELL, J. AND P. CALDWELL 1987. The cultural context of high fertility in sub-Saharan Africa. *Population and Development Review*, 13, 409-434.
- CALDWELL, J. AND P. CALDWELL 1990. Higher fertility in sub-Saharan Africa. *Scientific American* 262, 118-125.
- CONNELL, R. W. 1995. *Masculinities*. Berkeley: University of California Press.
- DODOO, F. N-A. 1993. A couple analysis of microlevel supply/demand factors in fertility regulation. *Population Research and Policy Review*, 12, 93-101.
- DODOO, F. N-A. 1995. Explaining contraceptive use differences: do men play a role? *African Population Studies* 10, 15-37. Hálózáti forrás: www.bioline.org.br/request?ep95002
- DODOO, F. N-A. 1998a. Men matter: additive and interactive gendered preferences and reproductive behavior in Kenya. *Demography* 35, 2, 229-242.
- DODOO, F. N-A. 1998b. Marriage type and reproductive decisions: A comparative study in sub-Saharan Africa. *Journal of Marriage and the Family* 60, 232-242.
- DODOO, F. N-A. AND A. SEAL 1994. Explaining spousal differences in reproductive Preferences: A gender inequality approach. *Population and Environment* 15, 379-394.
- EZEH, A. 1993. The influence of spouses over each other's contraceptive attitudes in Ghana. *Studies in Family Planning* 24, 163-174.
- FAPOHUNDA, E. AND TODARO, M. P. 1988. Family structure, implicit contracts and the demand for children in southern Nigeria. *Population and Development Review* 14, 4, 571-594.
- FEYISETAN, B. J. 2000. Spousal communication and contraceptive use among the Yoruba Nigeria. *Population Research and Policy Review* 19, 29-45.
- GOODY, J. 1976. *Production and Reproduction: A Comparative Study of the Domestic Domain*. Cambridge University Press, Cambridge.
- GREENE, M. E. AND BIDDLECOM, A. E. 2000. Absent and problematic men: Demographic accounts of male reproductive roles. *Population and Development Review* 26, 1, 81-116.
- GUTMANN, MATTHEW C. 1996. *The Meanings of Macho: Being a Man in Mexico City*. Berkeley: University of California Press.
- HINDE, A. AND A. J. MTURI. 2000. Recent Trends in Tanzanian Fertility. *Population Studies*, 54:177-191.
- HOLLOS, M. AND LARSEN, U. 1997. From lineage to conjugality: The social context of fertility decisions among the Pare of Northern Tanzania. *Social Science and Medicine*, 45, 3, 361-372.
- ISHIUGO-ABANIHIE, U. C. 1994. Reproductive motivation and family-size preferences among Nigerian men. *Studies in Family Planning* 25, 3, 149-161.
- KIMUNA, S. R. AND ADAMCHAK, D. J. 2001. Gender relations: Husband-wife fertility and family planning decisions in Kenya. *Journal of Biosocial Science* 33, 13-23.
- KRITZ, M., GURAK, D. T. AND FAPOHUNDA, B. 1992. *Sociocultural and economic determinants of women's status and fertility*. Paper presented at the Annual Meeting of the Population Association of America, Denver, Colorado, April 29-May 2.

- LARSEN, U. AND HOLLOS, M. 2002. Fertility decisions among the Pare of Northern Tanzania: the changing context of husband-wife relations. In: *Reproductive Change in Sub-Saharan Africa*. Oxford: Oxford University Press.
- LASEE, A. AND BECKER, S. 1997. Husband-wife communication about family planning and contraceptive use in Kenya. *International Family Planning Perspectives* 23, 1, 15-20.
- LESTHAEGHE, R. (ed). 1989. *Reproduction and Social Organization in sub-Saharan Africa*. University of California Press, Berkeley.
- LEVINE, ROBERT A. 1978. Adulthood among the Gusii of Kenya. In: *Adulthood*. Erik Erikson ed. New York: W. W. Norton and Co.
- LEVINE, ROBERT A., SUZANNA DIXON, SARAH LEVINE, AMY RICHMAN, R. H. LEIDERMAN, CONSTANCE KEEFER AND T. BERRY BRAZELTON 1994. *Child Care and Culture: Lessons from Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MAGHIMBI, S. 1992. The decline of the economy in the mountain zones of Tanzania: A case study of Mwanga District. In: Maghimbi, S. and Forster, P. G. eds. *The Tanzanian Peasantry: Economy in Crises*. Ebury, Aldershot.
- MAHARAJ, P. 2001. Male attitudes to family planning in the era of HIV/AIDS: Evidence From KwaZulu-Natal, South Africa. *Journal of South African Studies* 27 (2), 245-258.
- MASON, K. O. AND TAJ, A. M. 1987. Differences between women's and men's reproductive goals in developing countries. *Population and Development Review*, 13, 4, 611-637.
- MBIZVO, M. AND ADAMCHAK, D. 1991. Family planning knowledge, attitudes and practices of men in Zimbabwe. *Studies in Family Planning* 22, 31-38.
- MEEKERS, D. 1992. The process of marriage in African societies: A multiple indicator approach. *Population and Development Review* 18, 61-78.
- MEEKERS, D. AND OLADOSU, M. 1996. *Spousal communication and family planning Decision-making in Nigeria*. Population Research Institute, The Pennsylvania State University, Working Papers in African Demography AD996-03.
- MOORE, SALLY FALK 1986. *Social Facts and Fabrications: „Customary“ Law on Kilimanjaro 1880-1980*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MOTT, F. AND MOTT, S. 1985. Household fertility decisions in West Africa: A comparison of male and female survey results. *Studies in Family Planning* 16, 88-99.
- National Research Council 1993. *Population Dynamics of Sub-Saharan Africa: Factors Affecting Contraceptive Use in Sub-Saharan Africa*. National Academy Press, Washington, DC.
- NAZZAR, A., P. B. ADONGO, F. N. BINKA, J. F. PHILLIPS AND C. DEBPUR 1995. Developing A culturally appropriate family planning program for the Navrongo experiment *Studies in Family Planning* 26, 307-324.
- NGOM, P. 1997. Men's unmet need for family planning: Implications for African Fertility transitions. *Studies in Family Planning* 28, 192-202.
- OMONDI, O. 1983. Men's participation in family planning decisions in Kenya. *Population Studies* 51, 1, 29-40.
- PAGE, H. 1989. Childrearing versus childbearing: coresidence of mother and child in Sub-Saharan Africa. In: *Reproduction and Social Organization in sub-Saharan Africa*. Ed. R. Lesthaeghe. University of California Press, Berkeley.
- PHILLIPS, J. F. et al 1997. *The determinants of contraceptive innovation: A case-control study of family planning acceptance in a traditional African society*. Policy Research Division Working Paper No. 93. New York: Population Council.
- RENNE, E. 1993. Gender ideology and fertility strategies in an Ekiti Yoruba village. *Studies in Family Planning*, 24, 6, 343-353.
- RENNE, E. AND A. BANKOLE 1996. *Gender relations and fertility decline in Southwestern Nigeria*. Paper presented at the annual meetings of the Population Association of America.
- SETTEL, PHILIP W. 1999. *A Plague of Paradoxes: AIDS, Culture and Demography in Northern Tanzania*. Chicago: The University of Chicago Press.
- STAMBACH, AMY 2000. *Lessons from Kilimanjaro: Schooling, Community, and Gender In East Africa*. New York: Routledge.
- United Nations 1995. Program of action of the 1994 International Conference on Population and Development. *Population and Development Review* 21, 1, 187-213.
- United Nations 1996. *Report on the Fourth World Conference on Women*, Beijing, China.

Szavak nélkül – a milonga kommunikációs rendszere¹

Amíg bírom, visszatartom lélegzetem, aztán a zöldnél a megtorpant autófolyamon átküzdöm magam, félvukon a délutáni verőfénytől, be a szűk melléktutkába. A bejárat mellett trónoló pénztárosnő pillantása kísér be a kávéház dohos, macskaszagú félhomályába. A hátamon érzem a nő tekintetét, amelyet aztán a földszinti főúrré keresztel egy pillanatra. Fel balra a lift mögötti lépcsőn, a szíp a torokban dobog, egyszerre csapnak meg a felső szint bejáratánál égetett keleti füstölő és a felvezető lépcsőfokokkal tangóvá tömörülő zenefuszlányok. Jegyet váltok. Parfítmök vegyülnek, ahogy a jegyszedőnő csókkal üdvözlől. Ezek ők rendszeres vendég vagyok itt. Ma korán jöttem. A táncter szélén haladok, huszonöt lépés a bejáratától a hátsó asztalokig, balra még tizenkettő szokott asztalomig a fal mellett, a bejáratnál átlósan szemben. Látszólagos nyugalommal haladok, fejnérem a terepet. Ha táncosok úsznak előm, várok, ha méteres távolságon belül üldögélő ismerős mellett vezet el az utam, üdvözlőjük egymást. Asztalom stratégiai hely. Mindenkit látok, mindenki lát. Szokott asztaltársaim, Adriana, Mimi és Negra még nem érkeztek meg. Szemügyre veszem a táncolókat, közben folyamatosan pásztázom a termet keresztül-kasul átszelő pillantásokat, amelyekből mindenkinek kijut. A teremben mindannyian készíjtjük a táncrendűnket. Cipőt váltok.

* * *

Boglár Lajos tiszteletére az argentin tangóról szeretnék írni, holott „papíron” korábban nem foglalkoztam a tangó kutatásával. Két okból teszem ezt. Boglár Lajos indítása nélkül valószínűleg nem kötöttem volna ki Dél-Amerikában, helyi formájában a tangóval sem találkoztam volna. Ez a műfaj megérintett, átjárt, megismerésében megkérdőjelezhetetlen és lankadatlan készítés vezérelt. Ugyanakkor az argentin tangó egyszerre nyújtott fizikai és egyben metafizikai, érzelmi és intellektuális élményt, és a lét szépségének alapvető megtapasztalásához vezetett, számomra korábban ismeretlen és elképzelhetetlen módon. A legfontosabb elemi felismerés a tangó hid-jellegéből fakadt: az argentin tangó három perces zeneszámok idejére szavak nélkül, e tánc improvizatív nyelven keresztül kapcsol össze két embert – férfit és nőt – rendkívül intenzíven és különlegesen bensőségesen.

Kérdés, nyolc év személyes élményeinek, tapasztalatainak felelegetésén, a lelkesedésen túl mit tudok, mit tudhatnék mondani az argentin tangóról – kulturális antropológusként? Az argentin tangó komplex kultúrtörténeti jelenség, terjedelmes, bár szemelvényes történeti irodalommal, megőrzésére, ápolására az utóbbi másfél évtizedben kialakított intézményekkel.² Számomra (bár ezzel nem minden argentin értene egyet) a tangó Buenos Aires és a Rio de la Plata vidékének eredeti, módfelett invenciózus kulturális produktuma, amely a huszadik század első felére a zene, a mozgás, a szöveg, és a társas közeg szintjén integrálta a többségükben európai bevándorlókból és leszármazottaikból kialakult argentin urbánus társadalmat. Az argentin társadalomtörténet, az urbanizáció, a bevándorlók kultúráinak, ezek egymásra hatásának vizsgálata akár csak a tangó kultúrája és társadalmi beágyazottsága konkrét vonatkozásainak esetében is szerteágazóak, e kérdésekről azonban itt nem esik szó.

¹ A milonga szó az argentin tangó világában egyszerre jelöli a tánc egy ritmikai változatát, valamint azokat a klubokat, ahol tangót táncolnak. A címben utóbbi jelentésében szerepel.

² Például Academia Nacional del Tango, Academia Porteña del Lunfardo.

Vajon mi lehet az az apró részlet, momentum, amely itt és most elmesélhető, megmutatható? Ráadásul miként megragadhatóak és közvethetőek azok az élmények és tapasztalatok, amelyeket alapvetően nem szöveges úton sajátítunk el, és amelyekről ritkán beszélünk? E műfajilag vállaltan nem homogén írásban megpróbálok egy kisebb, könnyebben megragadható részt bemutatni erről a komplex társadalmi és kulturális jelenségegyüttesről, a Rio de la Plata folyóvidéken kialakult tangókultúráról, amely felé eredetileg nem a tudományos vizsgálódás szándékával közelítettem.³ Amit legszívesebben elmondanék a tangóról, a tánc tangón keresztül megélt alapvető emberi tapasztalatának gyönyörűségéről, a fizikai és egyben metafizikai élményről, a határtalan izgalom és a legátéltebb harmónia katartikus elegyéről, s megannyi másról, az szavakkal mintha csak töredékesen lenne megragadható. Ez egyfelől érthető, hiszen a tangó nem verbális műfaj.⁴ Mit kezdett, mit kezdhet az antropológia a tánc jelenségével?

Tim Ingold antropológiai enciklopédiájának kultúráról szóló bevezető fejezetében fontosnak vélte megjegyezni, hogy „bizonyos témakörök, például a mágia, a mítosz, a vallási szimbolizmus irodalma igen gazdag tanulmányokban, míg más, a kulturális tapasztalat szempontjából legalább annyira fontos területekről készült tanulmányok szinte alig találhatók. (...) A zene és a tánc minden emberi társadalomban megtalálható, és ilyen vagy olyan módon az emberi tevékenységek gyakorlatilag minden főbb területéhez kapcsolódnak, mégis e területek az antropológiai érdeklődés peremén rekedtek”.⁵ Bár jelzi, hogy e probléma összetettebb, Ingold három okkal magyarázza, hogy az antropológia miért hanyagolta el a művészeti ágak kutatását. Az első röviden ahhoz kapcsolódik, hogy az antropológia kezdetben a távoli kultúrákat a nyugati kultúrák egzotikus ellentéteiként jelenítette meg, szembeállítva a nyugati technológiát a mágiával, a nyugati tudományos ismereteket idegen kultúrák vallási hiedelmeivel, az építészetet a szimbolikus struktúrákkal, az előadóművészeti ágakat a rítusokkal, az irodalmat a mítoszokkal stb. Másodszor, az antropológia által elhanyagolt területeket már korábban „lefoglalták” más diszciplínák, az építészettudomány, az irodalomtudomány, a művészettörténet, a népzene-kutatás, amelyek alapfeltételezései gyakran nem voltak összeegyeztethetők az antropológiai vizsgálódás relativista előfeltevéseivel. A harmadik – és a tangó, mint tánc vizsgálatának problémájához leginkább kapcsolódó – ok a mai antropológia egyik alapvető meghatározottságához, történetesen a kulturális jelentéseket alapvetően hordozónak tekintett nyelvhez kapcsolódik: ahhoz, hogy megértsük egy adott kultúra világát, elengedhetetlenül ismernünk kell a kultúra nyelvét. Nagyon fontos az is, hogy a külső olvasó számára hozzáférhetővé kell tudnunk tenni a vizsgálódás során szerzett tapasztalatokat, így az antropológus feladata alapvetően a fordítóéhoz hasonlítható. E definíciós kérdés a figyelmet elsősorban a nyelvileg megragadható kulturális tudásterületek felé irányította. Ugyanakkor saját tapasztalatból tudjuk, hogy a mindennapi életben hasznosított tudás jelentős része ellenáll annak, hogy a nyelv segítségével megragadjuk, mi több, az erre tett kísérletek gyökeresen átalakítják ezen ismeretek jellegét. Ez áll a zene és a tánc területeire is.⁶

Mindezek mellett persze visszanyúlhatok itt a szokásos módszerhez, a szó legszorosabb értelmében vett résztvevő megfigyeléssel kiegészített interjúkhoz, szituációs elemzésekhez. A témát is leszűkíthetem arra a viselkedési szabály- és normarendszerre, amelyre ismerői és használói ritkán és töredékesen reflektálnak szövegesen, és amelynek elsajátítása egyet jelent a Buenos Airesben tangót táncoló milongai szocializációjával.

³ Az írásban ebben a pillanatban is a saját táncélmény talaján tenyésző lelkesedés hajt, segítséget pedig ehhez a munkához az ismeretlen helyzetekben, közegekben már-már életformaszerűen alkalmazott kulturális antropológiai kutatási módszer, a résztvevő megfigyelés nyújtott. A milongákban, azaz Buenos Aires-i tangóklubokban négy éven keresztül folytatott szemlélődés egy Argentínában végzett migrációs kutatás, valamint egy Argentínában töltött időszak mellékterméke volt.

⁴ A tangók jó részének persze van szövege, bár az argentinai táncklubokban főként az instrumentális – legfeljebb egy versszakot tartalmazó – változatok hallhatók. Itt azonban nem lesz szó sem a tangó zenei formájáról, sem a tangószövegekről, sem a lépésekről vagy a tánc szerkezetéről, sem a Buenos Airesben tangót táncoló szociális vagy kulturális mutatóiról.

⁵ Ingold, Tim 2002. *Introduction to Culture*. In: Tim Ingold (ed.): *Companion encyclopedia of anthropology*. Routledge, London: 330–331.

⁶ Vö. uo. 331.

Hogy mégis egy kicsit tágabb környezetben lássuk e jelenséget, érdemes megjegyezni, hogy az argentin tangó legújabb kori rohamos térhódítása Argentínán kívül jellegzetes globalizációs jelenség, és külön kutatás tárgya kellene legyen. A kilencvenes évek eleje óta Nyugat-Európa és Észak-Amerika nagyvárosaiban argentin tangóklubok és iskolák százai nyíltak. Az Argentína felé irányuló turizmus egyik legfőbb serkentője az eleven és széleskörű tangókultúra, amelyben oly szívesen merítkeznek meg a tangóval Argentínán kívül ismerkedők. Becslések szerint az ezredfordulóra már többen járták a tangót külföldön, mint a Rio de la Plata vidékén. Az argentin tangó önálló útra indult a világban, folyamatosan újratерemtve, megújítva és továbbformálva nemcsak a tánc mozgáskultúráját, hanem az azt övező viselkedési formákat és kulturális kódrendszert is. Itt és most csak a Buenos Airesben megfigyeltekről esik szó.

A milongában érvényes viselkedési szabályrendszer megismerése és elsajátítása, lehetőségeinek lelapogatása és feltérképezése a tangótáncstudás megszerzéséhez és elmélyítéséhez hasonlóan hosszú folyamat. A tangót rendszeresen táncolók Buenos Airesben legalább heti három, de inkább több alkalommal járnak milongába, amelyekből több tudat található szerte a városban. Akadnak köztük déltájban, délután, kora este és éjszaka működő klubok, vannak, amelyek az idősebb korosztályra, a középkorúakra, illetve a fiatalabbak tangóigényének kielégítésére specializálódtak. Egyes milongákról köztudott, hogy inkább párok látogatják, más helyeket kifejezetten az egyedül járó nők és férfiak preferálnak. Bár egyes számban használtam a szabályrendszer kifejezést, ennek egyes elemei eltérő érvénnyel jelenhetnek meg különféle klubokban, milongákban.

A Buenos Aires-i milongákban töltött évek megfigyelései és személyes tapasztalatai, valamint a tangó szerelmeseivel és a tangóélet szereplőivel folytatott beszélgetések a táncpartnerszerzés számos szabályszerűségét és normáját körvonalazták. Ezek általam megismert teljességének részletes bemutatására itt nincs mód, de szeretném érzékeltetni, milyen kifinomult és részletesen kidolgozott szisztéma jellemzi e kulturális közeget.

A közös táncblokk, azaz az együtt táncolt négy, ritkábban öt, egyenként nem több mint háromperces tangószám a partnerek közötti kölcsönös, nonverbális megállapodás nyomán jön létre. Az erről folytatott egyezkedés alatt a partnerek egymástól meglehetősen távolságban helyezkednek el, a nők többnyire asztaluknál ülnek, a férfiak vagy asztaluk mellett ülnek, vagy stratégiailag fontos helyen, a bárpuhtnál vagy a terem jó kilátást nyújtó pontjain állnak. A megállapodás zárómozzanataként mindkét fél gyors és határozott – bár a külső szemlélő számára szinte észrevehetetlen – jelzéssel, többnyire gyors bólintással, esetleg szapora bólogatással nyugtatja az egyezséget.

Az egyezkedés alapvető eszközei a „cabeceo”, azaz fejbiccentés és a „guiño”, azaz kacsintás. Ezek mellett ugyancsak nagyon fontos szerepet játszik a potenciális táncpartnerek közötti szemkontaktus létrejötte: a milongák tapasztalt látogatói a táncok alatt és a táncblokkok szüneteiben többnyire csak azokkal létesítenek szemkontaktust, akiket lehetséges táncpartnernek tekintenek. Akivel nem óhajtanak táncolni, kerülik a pillantását. Ahogyan a férfiak a jelenlévő nők, a nők pedig a férfiak tekintetét keresik, gyakran előfordul, hogy olyan személy rájuk szegező pillantásával találkozunk, akivel nem szeretnénk táncolni. Ezekben a helyzetekben az elutasítást úgy jelzik, hogy villámgyorsan elkapják a tekintetüket az övéket kutató pillantásról, esetleg látványosan egy másik potenciális táncpartnerrel igyekeznek szemkontaktust létesíteni.

A testbeszéd más megnyilvánulásai sem véletlenszerűek a milonga közegében: nagyon jelentőségteljes, hogy a két táncblokkot elválasztó szünetben milyen irányba fordul az arc és a felsőtest, hogy mikor merül a pillantás a kávéscsészébe vagy a borospohárba, hogy mikor szorul a táncpíró sürgős igazításra. A táncklubban töltött órák alatt a jelenlévők folyamatosan pásztázzák egymás arcát, és arra törekednek, hogy a számukra vonzó táncpartnerekkel pillantásaik keresztezzék egymást. A szemüveges tangósokat például a szoros tartásban folytatott tánc alatt zavarja szemüvegük, ezért a tánc alatt többnyire leveszik, ugyanakkor szemüvegük elengedhetetlenül szükséges ahhoz, hogy bekapcsolódhassanak a táncpartnerszerzésbe. A szemüvegek mozgása jól jelzi a szemkontaktus jelentőségét.

A milongák egyes idősebb, tapasztalt személyiségeinek véleménye szerint, ha egy férfi odamegy egy nő asztalához vagy ülőhelyéhez, hogy fölkérje táncolni, a fölkérést el kell utasítani, ugyanis aki nem jártas a nonverbális szisztéma használatában, feltehetően táncolni sem tud kellőképpen. Az egyik idősebb tangómesternő által az elutasításra vonatkozó kérdés nyomán javasolt formula így hangzik: „Disculpe, ya tengo otro compromiso.” Ennek hozzávetőleges magyar fordítása: „Elnézést, már elígérkeztem.” A közvetlen felkérésre adott elutasító válasszal a nő egyben annak kockázatát is vállalja, hogy az illető férfi többet soha nem próbál vele táncolni.

Egy férfi és egy nő egyhuzamban általában egy blokkot – négy-öt számot – táncol együtt, a blokk végén a férfi visszakíséri a nőt az asztalához. A kimondatlan elvárások úgy kívánják meg, hogy hagyjanak egy vagy több blokknyi szünetet, amikor mással táncolnak, vagy pihennek, és csak ezután folytatják együtt a táncot. A milongában tilalmas egy tangószám közben abbahagyni a táncot, és normaszegésnek minősül az is, ha egy blokk közben hagyja ott az egyik táncpartner a másikat. Ennek következménye hasonló a közvetlen felkérés elutasításának következményéhez.

Számos tényező befolyásolhatja, hogy egy adott személy, egy adott estén kit tekint vonzó táncpartnernek, kivel törekszik táncolni. Megfigyeléseim határozottan azt mutatták, hogy a táncpartnerválasztás szempontjai a Buenos Aires-i milongákban többnyire nem esnek egybe a potenciális szexuális partner kiválasztásának szempontjaival, azaz a milonga-résztevők többségükben alapvetően nem a milongán kívüli világban érvényes szempontok szerint döntenek. Általános tapasztalat emellett, hogy a milongában résztvevők túlnyomó többsége arra törekszik, hogy „fölfelé táncoljon”, azaz olyan táncpartnereket igyekszik kiválasztani, akik táncudása legalábbis eléri, de inkább meghaladja az övét. Részleges kivételt képeznek e szabályok alól a külföldi tangóturisták, akik eleinte nem ismerik e szabályokat, és akikkel szemben az argentinok sem feltétlenül érvényesítik következetesen ezeket.

* * *

Oswaldo már évek óta legkedveltebb táncpartnereim egyike Buenos Airesben. Évről évre fejlődik, egyre mesteribben lép, de soha nem cőgedett a táncstudásával. Civilben nyomdász. A milongában mindig fehér inget és sötét nadrágot visel, soha nem láttam más öltözkében. A hüvelyk- és mutatóujja lesikálhatatlanul nyomdafestékes mindig. A táncblokkok szüneteiben gyakorlott férfitáncosok mennek oda hozzá, hogy órát kérjenek tőle. Oswaldo ad is olykor tangóórát, de minden alkalmat megragad, hogy gyarapítsa saját tangótudását. Korábban magas szinten karatézott, de mostanra a tangó kiszorított az életéből minden más mozgást. Oswaldo családós ember, többnyire délután és kora este táncol, felesége nem tangózik, felnőtt lánya profi tangótáncosnő lett. Azon kevesek egyike, akikkel időnként a kölcsönös üdvözlésen, udvariassági formulákon túl is beszélgetni szoktam, igaz, ezeken a napokon nem táncolunk együtt a milongában. Közel két éve tangóztam, amikor egy alkalommal megemlítettem neki, hogy vannak olyan rendszeres táncpartnereim, akikkel már nem olyan öröm tangózni, mint korábban volt. „Így van ez – mondja Oswaldo, – így volt velem is. A tangóban szakaszok vannak. Egy bizonyos szint elérése után eljön a pillanat, amikor el kell döntened, minek tekinted magad, milonguerónak vagy táncosnak. Választanod kell, mi a fontos. Vagy az, hogy mindig meglegyen táncpartnereid azon köre, akikkel az egyes klubokban elcseregsz és eltáncolgatsz, akik közül esetleg potenciális szexuális partnert választasz, és közben úgy gondolsz, eleget tudsz már a táncból. Vagy úgy gondolsz, hogy táncos vagy, minden nap jobban szeretnél táncolni, és csak olyan partnerrel, akiről érzed, legalább olyan jó, mint te, és szintén minden nap jobban szeretne táncolni. Ha úgy gondolsz, táncos vagy, akkor egy ideig sokat kell üldögelned a milongában anélkül, hogy táncolnál. »Lefelé« már nem akarsz táncolni, ahhoz viszont türelemmel várnod kell, tovább tanulnod, és rengeteg nézned a jól táncolókat, hogy közéjük kerülhess. Én magamról világosan tudtam, táncos, és nem milonguero akarok lenni.”

* * *

A milonga nem minden férfi és nő szereplője dönt így. Sokak számára, főleg a középkorúaknak és idősebbeknek a milonga csupán kedvelt szabadidős tevékenység, emellett

testmozgás és társas közeg. Esetükben megfigyelhető, hogy kötelességüknek érzik, hogy minden ismerősükkel legalább egy blokkot táncoljanak egy adott délutánon vagy estén, és náluk nem, vagy csak gyengén érvényesül a „felfelé táncolás” kívánalma. Megfigyelhető az is – és e jelenséget több tangós hölgyismerős kommentálta –, hogy a tangózó férfiaknak (és megjegyzem: nőknek) minden egyes klubban megvan a maga „kliensi köre”, amely nem feltétlenül áll átfedésben ugyanannak a személynek más klubban bejáratott kliensi körével. Így előfordulhat, hogy egy férfi minden péntek délután keresi egy adott nő pillantását, hogy táncoljon vele, ugyanakkor kedd esténként egy másik klubban következetesen kerüli azt.

Hagyományosan tabu tiltja, hogy egy adott estén egy asztalnál helyet foglaló férfiak és nők egymással táncoljanak. Ez alól kivételt a milongába együtt érkező, összetartozó párok jelentenek. Esetükben viszont az figyelhető meg, hogy kimaradnak a kölcsönös pillantásváltásokból, és a milonga jelenlevő szereplői nem tekintik őket maguk számára potenciális táncpartnernek, hiszen „foglaltnak” számítanak. Ezért gyakran előfordul, hogy azok az együtt érkező párok, akik nem csak egymással szeretnének táncolni egy adott estén, egymástól távol eső asztaloknál foglalnak helyet, és tánckapcsolatot a milongában érvényes nonverbális távúton teremtenek.

Ha egy férfi és egy nő között egyezség jött létre a közös táncról, a férfi föláll, és elindul a nő asztala felé. Az idősebb generációk által képviselt norma szerint a nőnek ilyenkor az egyezség arcjátékkal történő nyugtázását követően méltóságteljes türelemmel kell várnia, amíg táncpartnerre eléri a táncparkettnak a nőhöz legközelebb eső szélét, és csak ekkor (és nem korábban) kell fölállnia és odamennie a férfihoz.

Bizonyos, a milongákban népszerű, nagy tánc tudású és komoly parkettrutinval rendelkező férfitáncosok esetében többször voltam szemtanúja, hogy egyszerre két, egymáshoz viszonylag közel elhelyezkedő nővel szemeztek, és amikor elindultak abba az irányba, egyszerre két nő emelkedett fel az ülőhelyéről, mindketten annak biztos tudatában, hogy saját személyük e megállapodás másik résztvevője. E kifinomult, és egyebek között az éles látásra is építő rendszer rejt tehát magában hibalehetőségeket, amely az érintett hölgyek számára elbeszélésük szerint a nyílt elutasítással megegyező súlyosságú negatív élményt jelent. Női mosdókban nem egyszer voltam fültanúja beszélgetéseknek, amelyek hasonló helyzeteket ugyanazon férfitáncos személye kapcsán átélt táncosnők között folytak. A hölgyek meggyőződése volt, hogy a férfi – kihasználva a vonzerejét növelő tánc tudását és rutinját – szándékosan üzött galád játékokat velük.

A Buenos Aires-i klubok többségében az adott táncalkalmat a már említett zenei blokkok tagolják.⁷ A blokk számait öt-tíz másodperces szünet, magukat a blokkokat egy-két perces szünet, úgynevezett „cortina”⁸ választja el egymástól. A milongában táncolók többnyire a blokkok közti szüneteket, vagy egy blokk első számának időtartamát használják ki, hogy megállapodjanak következő táncpartnerükkel. A kommunikációs rendszer használatában és a milongák társas közegében jártasabbak emellett arra is figyelnek, hogy a legkíváncsabb táncpartnerek kikkel táncoltak és táncolnak, és milyen irányokba, kik felé tekintgetnek, és e részleteket is figyelembe veszik táncrendjük alakítása és az egyes jelöltekkel kapcsolatos esélyek latolgatása során. A fogadott és elindított pillantások az érdeklődés jelei, és tájékoztatásul is szolgálhatnak a figyelmes környezet számára. E kölcsönös pillantásoknak gyakran többször meg kell ismétlődniük egy sikeres megállapodás lebonyolításához. Olykor a felek e mérlegelés következtében ki is hagyhatnak egy-egy blokkot, hogy a megfelelő pillanatban az óhajtott partner rendelkezésére állhassanak.

* * *

Ma csak Negra érkezett meg, együtt ülünk stratégiailag kiválasztott asztalunk mellett, telt ház van a milongában, magas a ma esti színvonal. Itt van Osvaldo, a New Yorkból negyedévenete hazalátogató Ricardo, aki egy kiveszében lévő, régi, vegytisztá stílust jár, itt van Pedro, a milonga lecsiszolt

⁷ Kivételt e tekintetben is egyes, a leg fiatalabb tangós korosztály számára létrehozott milongák jelentenek.

⁸ A „cortina” spanyol szó, jelentése „függöny”.

mozdulatairól és finom vezetéséről híres házigazdája, átellenben szemben ül a francia, aki tizenöt éve két hétre jött Buenos Airesbe, de beleszeretett a tangó világába, amelynek mára legendás figurája lett. Ma sok a fiatal, a tangót szakmaszerűen művelő táncos és felbukkant néhány megszállott európai tangóturista is – ritka gazdagok a lehetőségek. Az első blokkot Pedróval táncolom, Negra Osvaldóval. Remek kezdés, meg aztán a legjobb férfitáncosok egyebek közt arról ismerszenek meg, hogy amikor táncolnak, a környezet nem tudja levenni csodáló tekintetét a partnernőjükről. Az első blokk után szinte minden valamire való férfi táncos pillantása az asztalunkat kerülgeti. Ma csodálatosan megy a bolt. Vannak alkalnak, amikor mintha valami jel lebegne az ember feje felett, és tényleg bárkivel táncolhat, akivel akar. Vannak persze alkalnak, akár ugyanabban a klubban is, amikor ennek pontosan az ellenkezője történik. Az ember megérkezik, a zene szól, a milongában zajlik az élet, a tánc, és valahogy mégsem sikerül ebbe jólesően bekapcsolódni. Az óhajtott táncosok mással ropják, csak a szomszéd asztal táncosnőit keresik, és olyankor erősen kell emlékezni az olyan napokra, mint ez a mai. És a tangó folyik tovább.

Dombos látványvilága

A tapasztalás egy formáját materializálják, az elme egy sajátos mintáját vetítik bele a tárgyak világába, ahol az szemügyre vehetővé válik.

(Clifford Geertz)

Az elmúlt években számos alkalommal utaztam Kelet-Erdély egyik településére, Dombosra. Azóta is végzek ott terepmunkát. Időm jelentős részét a cigánytelepen töltöttem.

Az alábbi dolgozat Boglár tanár úr etnoesztétika szemináriumára íródott 2003-ban. Fontosnak tartom, hogy ezt az írást fényképek egészítsék ki, és hangsúlyt kapjanak a leírás mellett. Annál is inkább, mivel Boglár tanár úr ezeket méltatta leginkább.¹

Az alábbiakban magáról a telepről lesz szó. A telep házainak, tárgyainak rejtett jelentéstartalmait igyekszem majd felfedni, mely közvetve természetesen a telepiekről szól, és megdöbbenően sokat árul el róluk.

„A tárgyi világ nyelvezete igen gazdag kulturális tartalmakban, és nyilvánvaló, hogy törzsi vagy népi kultúrák esetében összefüggés mutatható ki anyag, technika és ideológia között. Az ideológiai összefüggések lehetnek »felszínesek« vagy »rejtettek«: a kézműves termékeken gyakran látható jelek, »dekoratív motívumok«, amelyeket a külső szemlélő egyszerűen geometrikusnak, absztraktnak tart. Tudjuk azonban, hogy a kultúra hordozói, a bennfentesek többnyire értelmezni tudják a szimbólumok jelentését.” (Boglár 2000:4)

A telep első ránézésre is, térben nagyjából három részre különíthető el. A határok a romákat megismerve még nyilvánvalóbbakká váltak. Ám a telepészek látható, fizikai elkülönülése nem feltétlenül esik egybe a különböző, egymástól elhatárolódó csoportok határaival. Három nagyobb családról beszélhetünk, akiket számos egymásról alkotott sztereotípa is elválaszt egymástól. Én leginkább az „alsókat” ismertem meg, ami azzal az egyszerű ténnyel magyarázható, hogy ők közelebb laknak a település magyarok lakta határához.² Eleinte, mikor elindultam befelé a telepen, megjelenésem nagy feltűnést keltett, és akikkel összetalálkoztam, pár szó után invitálni kezdtek magukhoz.³

Kezdetben, mindig azokhoz a házakhoz mentem, ahová behívtak: néhány lépést kellett csak megtennem a telep „határain belül”, és mindig akadt lehetőségem újabb ismeretek szerzésére. Többször hevesebb szócsaták közepette döntöttek arról, hová menjek be.⁴ Később

¹ A képek a kötet CD-mellékletén találhatók.

² A cigánytelep a falu periferiáján fekszik, az erdő felé vezető, ritkábban használt földút mellett, a falu „végén”. A falu jellemzően egyutcás, hosszú település, három, korábban szomszédos kistelepülés összenövéséből keletkezett. Másik végéről, vagyis a falu „elejéről” forgalmasabb beton bekötőtűt vezet a közeli nagyobb községek, városok felé.

³ Itt szeretném megjegyezni, hogy a terepmunka alatt én mindvégig egy magyar családtól bérelt házban laktam. Eleinte az volt a szándékom, hogy miután megfelelő ismeretséget kötöttem a cigányokkal, kipróbálom, kihez tudnék beköltözni. De hamarosan nyilvánvalóvá vált ennek a lépésnek az igen konfliktusos jellege. A családfő abban a magyar családban, akikkel a legszorosabb kapcsolatba kerültem, egyértelművé tette, ha ezt megteszem, nemcsak magamat alacsonyítom le a falubeli magyarok előtt, hanem őket is, akik velem jó viszonyt tartanak fenn. Mégis, sokáig még nem volt nyilvánvaló számomra, hogyan kellene helyesen cselekednem. Úgy éreztem, hogy egy ilyen kiélezett csoportközi viszony, mint ami a cigányok és a magyarok között feszül Domboson, egyértelmű elhelyezkedést kíván meg tőlem is, aki előre láthatóan meglehetősen sok időt szeretnék a jövőben a településen eltölteni. Lassacskán azonban ez a döntésképtelenségből fakadó „passzivitás”, hogy látszólag egyik oldal irányában sem köteleztem el magam – közben természetesen a cigányokat „kutattam”, de ennek a szimpátiának az egyértelmű jelét nem kommunikáltam a magyarok felé – olyan köztes „határátlépő” szerepet kínált fel, illetve engedett meg nekem, amelyről kezdetben nem is gondoltam, hogy működhet.

⁴ Ilyenkor általában a magasabb presztízzsel bírók leintették a többieket.

pedig magam is az általam legjobban megismert házakat kerestem fel újra és újra. Így végül kialakult, hogy kik lesznek azok, akikhez „tartozom”, és lassacskán a távolabb lakó másik két család tagjaival is sikerült kapcsolatokat kialakítanom.

A telep házai sárral tapasztott faépületek. Szinte mindegyikben jártam,⁵ amire a fényképezőgépem okozta, általam még soha nem tapasztalt érdeklődés teremtette meg a lehetőséget. Mindenki szeretett volna saját családjáról, saját otthonában „fényképet vetetni”. A kompozíciót gyakran hosszasan variálták, és folytatták volna még, ha nem fogyott volna ki előbb-utóbb a film a gépemből, vagy nem érkeztek volna sorra a többiek is újabb és újabb kérésekkel, ötletekkel. Szerették volna, ha mindenki minden rokonával és barátjával „vetethet”, meg olyan képet is, amin egyedül van. Először a férj és a feleség, majd a gyerekeik is, majd a nagyszülők is, fiútestvér és annak felesége stb., végül azok is, akik éppen a házban tartózkodtak, vagy csak összefutottak a „vetetés” hírére. Mindenki vetetett.⁶

A különböző házaknál tett látogatások során a telepiek preferenciáinak több olyan motívuma tűnt fel, melyek jelzéseit a házak többségében felfedezve, vagy az azokra vágyakozó mondatokat, terveket hallgatva, egy egységesnek mondható ízlésvilág körvonalazódott előttem. A következőkben ezekre az „ismétlődő” motívumokra hagyatkozván megpróbálom sorra venni, hogy mik lehetnek a dombosi roma házbelsők elmaradhatatlan kellékei, milyen is az az esztétikai minőség, melynek megvalósítására törekednek. Vajon miért éppen ilyen, és miért ennyire hasonló?

A házak alapterülete eltérő. A leggyakoribbak az egyhelyiséges házak, alapterületük alig lehet több 15–20 négyzetméternél. Sok helyütt előfordul, hogy a gyerekek ház problémáit a szülőkéhez toldott bővítéssel oldják meg, vagy a közös udvarra építenek egy hasonló házat, ha a fiúgyermek megházasodik.⁷ Hat házban – mind az „alsók” közül való – van a paraszti hagyománynak megfelelő tiszaszoba. Ők azonban soha sem használták a tiszaszoba kifejezést, általában „belső szobának” hívták. Ez még egy helyiség, melyet a lakószobán kívül tartanak fenn. A mindennapok a lakószobában zajlanak, ami funkcióját tekintve a háló, a konyha és a fürdő is egyben. Itt van a kályha, az asztal, az ágyak, és legtöbbször egy üveges konyhai szekrény. Minden házba belépéskor e helyiségbe jutunk.

A tiszaszobával bíró családok magasabb presztízsnak örvendenek, ők a közösség megbecsült tagjai, melyet e szoba megléte is megfelelően bizonyít. Ezek az emberek olyan státusú személyek, mint a volt vajda felesége, aki egymaga él egy kéthelyiséges házban. Négy, kiterjedt rokonsággal rendelkező családfő, akik feleségükkel és gyerekeikkel élnek együtt. Az ő szüleik egyébként az elsők között voltak, akik Dombosra települtek, innen is a befolyás. Végül, nyáron bővítette ki a házát a magát hosszú ideig az új vajdának valló fiatal férfi, akit a közösség viszont kevésbé ismert el annak. Ezt a belső szobát, ha tehetik, nem használják. Itt minden patinás rendben van, minden apróságnak megvan a maga helye. Minden használatra szánt tárgy e kitüntetett szoba részeként dekoráció minőségében is jelen van: poharak, porcelánok, könyvek, (általában régi tankönyvek), fazekak, gumiból készült gyerekjátékok, plüss állatok, játék babák meztelenül vagy díszes, színes ruhába öltöztetve, gyönggyel a nyakukban, pirosítóval az arcukon, művirágok stb. mind megtalálhatók itt.

„Ez utóbbi a cigány ízlés és stílus szerint szent hely, ezért itt minden ezüst, arany, fehér és csillogó: roma népi kifejezés szerint »ragyog«.” (Stewart 1994:41) Bár Stewart magyarországi oláh cigányokról ír, a fenti megállapítás pontosan illik a dombosiakra is, akik magukat „házi cigányoknak” hívják.

Az én státusom, amivel kezdetben a közösség felruházott, sokszor azt vont maga után, hogy mint magyar vendéget a belső szobába invitáltak. Mivel mindig egy korábbi ismerős kísért el egy másik házba, sokszor ők intették le a többieket, hogy nem kell a belső szoba, nem

⁵ A kezdeti harmincöt ház mára körülbelül további tizzel gazdagodott.

⁶ E fényképezések konkrét akcióiról az alábbiakban még lesz szó.

⁷ A dombosi cigányoknál a házasság azt jelenti, hogy két fiatal „összeállt”. Az ilyen kapcsolatokat nem előzi meg lakodalom vagy egyházi, polgári esküvő. Amikor mégis, azt nagy nyomatékkal mindig hozzátesszik: „Ők be is voltak öltözve!”

vagyok „kényes”. A másik dolog, ami miatt elmaradtak a belső szobában zajló beszélgetések, pontosan az volt, hogy a mindennapok helyszíne a „konyha”. Nappal ugyanis leginkább ezt a funkciót vette fel a szoba. Az asszonyok itt főztek, a férfiak itt beszélgettek, iszogattak. . .

Azokban a házakban, ahol egy helyiség van, szinte „átvarázsolták” a közös tér egyik sarkát „tisztá szobává” számomra, vagy éppen egy fénykép kedvéért. Világos színű, tiszta ruhát terítettek a székre vagy az ágyra, ahol ültem, saját kis asztalt, vagy sámlit tettek elém, ahová a hamutartót helyezték (ők a földre hamuiztak, vagy a kályha köré) és porcelán csészébe a kávémat, ami alá alátétet is tettek, ha volt a háznál. Ahogyan megszokták a jelenlétemet, lassacskán elfelejtkeztek erről, de a kitüntetettségemnek, ami egyben a kívülről való is mutatta, mindig hagytak valami jelzést. Például általában én kaptam a legdíszesebb poharat, vagy leporolták a helyet, ahova ültem. . .

A fiatalok⁸ kezdetben egyértelműen egyfajta megtiszteltetésnek vették, ha velük voltam. Hozzá kell tennem, hogy a felnőttek is, ha nem is a legfeltűnőbb módon, de rivalizáltak abban, hogy kivel töltöm az időmet, kihez megyek be a legtöbbet, ki kapja a legtöbb fényképet, „hol érzem magam a legjobban”. . . Ehhez hozzá tartozik, hogy kezdetben mindenki – valamilyen módon – bizonyos hasznot remélt húzni a jelenléteemből, hiszen nemcsak magyar voltam, de magyarországi is.⁹ A fiatalok, amíg meg nem szokták jelenlétemet, egészen másként kezeltek. Eleinte magáztak, és mindenben készségesen kiszolgáltak. Futottak nekem cigarettáért és „gyújtóért”. Előfordult az is, hogy „nagyságának” szólítottak.

Egyszer egy fiatal lány behívott magukhoz. A szomszédból csalt el. Senki nem volt otthon náluk. Ő tüstént főzött nekem egy kávé, pedig láthatta, hogy a szomszédban épp hogy csak megittam az előzőt, és természetesen a belső szobában ültetett le. Hamarosan megérkeztek a többiek, szintén fiatalok, és hallgatni kezdtük a kedvenc „szalagjaikat” (magnókazettákat), majd megmutatták, hogyan táncolnak a diszkóban, hogyan járják az „összefogódzást” és a „cigányost”. Ezzel a belső szobában egy olyan tevékenység kezdődött el, melynek nem ott lett volna a megszokott helye. Az én jelenlétem indokolta ezt a kavarodást, mivel engem kellett az illetnek megfelelően a belső szobába bevezetni, és nekem szeretnék volna megmutatni a táncokat is. Ez a szülők jelenlétében megvalósíthatatlan és látszólag tiltott „multság” feltűnően emlékezetes maradt számukra. Sokszor elhangzott a későbbiekben a kérdés: „Dóra, akarod-e, hogy megint táncoljunk a belső szobában, mint a múltkor?”

A fényképezés mindig a belső szobában történt, vagy ennek hiányában gyorsan megfelelő jellegűvé tették a lakószobát, és akkor ott fényképeztek. Leterítették a döngölt padlót egy lepedővel, művirágokat hoztak, az italozás kellékeit: színes üvegeket, poharakat, cigarettát. . . Mindezt kis asztalra helyezték, amit gondosan letakartak egy tarka kendővel vagy fehér anyaggal. A fénykép háttére a díszesebb fal, a szintén letakart kanapé, vagy a kitüntetett figyelemben részesített üveges, konyhai szekrény. Ők is a fényképhez alakították magukat: a hétköznapi ruhák helyett sokszor tiszta, díszes, világos ruhát öltöttek, „ünneplőbe” öltöztek, a gyerekeket is megmosdatták, megfésülték, csakúgy, mint magukat. A tárgyak, amik „beépülnek” a képbe, a látvány szépségét, tisztaságát hivatottak szolgálni, egy tudatos szelekció eredményei, melyek elvezetnek az ideálok, a gazdagság, a fényűzés, és az öröm világába. Mindaz, amit így a fénykép megőriz, mintegy átmeneti őket a hétköznapiakból egy egészen másfajta minőségbe, ami legjobban az ünnep világához hasonlítható. Ez az, ahogyan viszont szeretnék látni önmagukat és környezetüket.

Az egyhelyiséges házakat is mindig igyekeznek pazar módon berendezni. Egy szekrény kitüntetett szerepet nyerhet ilyenkor, ahová felhalmozzák a „dekorációt”. Először ide tették

⁸ Körülbelül 13–14 éves kortól felfelé azokat értem alatta, akik még nem házasodtak meg. Akadt köztük olyan is, aki velem egy idős volt, de mivel még iskolába járt, nem kötött házasságot. Jelen pillanatban ő már egy gyermekes családapa. Nem fejezte be a nyolc általánost ő sem, annak ellenére, hogy mindenki egyetértett abban, hogy ő volt a legjobb tanuló.

⁹ Akarva-akaratlan megjelenésem egyfajta versenyhelyzetet generált a telepen élők körében. Kezdetből fogva nyilvánvaló volt számukra, hogy jelenlétem bizonyos javakkal társítható, mégha oly csekéllyel is. A verseny abban állt, hogy ki lesz az, aki megnyeri a bizalmamat, ezért hosszabb távon is számíthat esetleg majd azzal, hogy „használni” tud.

a fényképeket is, melyeket visszavittem, majd kollázszerűen egy rámba, fel a falra (vagy elmesélték, hogy így szeretnék majd megcsinálni).

A falfelület minél színesebb, annál szebb. Pár éve egyfajta „divat” söpört végig a dombosi telepen, ami most már leáldozóban van. Az egyik férfi rokonának az ismerőse volt egy sepsiszentgyörgyi szobafestő magyar fiú, aki rajztehetségének köszönhetően, előrajzolás nélkül bármit képes volt a falra festeni a szentképektől a tájképekig és a kedvelt motívumokig. A használt kedvenc színek a rózsaszín, napsárga, a ríkító narancs, a piros, zöld és a kék. (Később megtudtam, hogy ennek egyszerű oka az volt, hogy ezeket a színeket lehetett könnyen beszerezni a helyi boltban.) Általában mind a négy falat kifestette, mindenhová más képet készített, mindig a megrendelésnek megfelelően, vagy ha megrendelői tanácsaltanok voltak, saját elképzeléseit. Így született meg az egyik ház négy falára például: Szűz Mária a kis Jézussal, szerelmes legény a rózsabokor alatt lovával, „halleány” haját fésüli a vízparton, és végül egy özgida, amint az erdőn friss forrásvizet iszik. Egy másik házban a passiótörténet képei láthatók kis négyzetekre osztván a falat, amelyek azonban nem töltötték ki az egész felületet, így kiegészültek a kedvelt vadas, erdős motívumokkal. Nyár végére a házak közel fele ki lett festve. A többiek sajnos lecsúsztak a lehetőségről, mert Laci, a festő, aki egyébként még dolgozott, ott lakott a telepen, összeveszett a régi vajda feleségével, és elment.

Többen, akik az első között festettek, mára elhatározták, hogy amint tehetik, egyszínűre meszlik a szobát, hiába a festmény, mert lassan már „az összes cigánynak ilyen van”, még azoknak a „mocskos fentieknek” is.

Sok helyütt láthatók a falon perzsa jellegű szőnyegek, melyeken a nem figurális motívumokon kívül lányrablás jelenetei láthatók: meztelen, hosszú hajú nőt ragad el egy török turbános lovas... Ezek a falvédők a török bazárok árui közül kerülnek a román piacokra, ahol a cigányok beszerzik őket. Hasonló piaci termékek a bársonyos huzatú mintás ülgarnitúra, amely „gazdagabb” családoknál jelenik meg, és az ezekre terített tigris- vagy párducmintás takaró. Ezek a „gazdagabb” családok magyarországi vendégmunkára járva jutnak pénzhez, ahol tehetős oláh cigányoknak dolgoznak. (A férfiak általában a különböző fémek csoportosításával, válogatásával foglalkoznak, a nők a ház és a gyerekek körüli teendőket látják el.) Ők sok olyan terméket hoznak Magyarországról, melyek hazakerülve a telepre a használati funkcióikon kívül a dekorációt is betöltik – esetenként csak azt. Például: fehér, rózsával díszített, mintás fazékkészlet, „monumentális” music center, műanyag, csillogó ezüstborítással, és kék, áttetsző hatású hatalmas gombokkal. Helyük természetesen a már említett konyhai szekrényen van, amely kitüntetettséget a rajta felhalmozott tárgyakból nyeri.

Megtalálhatók még a szőttes vagy himzett falvédők, párnahuzatok, takarók, melyek a magyar házak elengedhetetlen hozzátartozói is Domboson. A cigányokéi azonban színesebbek, és egy egészen más kompozíció és látványvilág részeivé válnak, mint a magyar házakban.

Színes, fényes újság- vagy csomagolópapírok, különböző termékek papírjai, dobozai, melyek megfelelnek a kritériumoknak – ti. Stewartot idézve, „ragyognak” – szintén helyet kapnak a falon. Az üres falfelületek takarása által teremtetett díszes, csillogó környezet kialakításának vágya motiválja ezt. Ez az oka annak, hogy a nem cigányok által megszokott díszítő funkciójú tárgyakon kívül gyakran más is kerül a falra, eltérő stílusú, használatú tárgyak ilyen integrációja által.

A fal a díszítésben hasonlóan fontos szerepet tölt be, mint a tálalószekrény vagy az ágy, melyen patinás rendben sorakoznak a diszpárnák és a gyerekjátékok. Mikor az egyik kisgyerek szerette volna elvenni ezeket a játékokat, hogy – eredeti funkciójuknak megfelelően – játsszon velük, rászóltak, hogy ne rontsa össze. Láttam a falakon régi szabásmintákat, elsárgult képes újság lapjait és szexuális különböző jeleneteit is. Az orális szex egyébként – az újabb újságok kapcsán – olyan nagy kíváncsiságot keltett, hogy az asszonyok engem is faggatni kezdtek róla. Több háznál ezek a jelenetek kerültek a falra, vagy éppen a kezitükröt borították be vele. Mindezek mellett általában a szentképek és a fényképek is ott vannak a falakon.

A fénykép önmagában is többletjelentéssel bír, nem szükséges, hogy a család tagjait ábrázolja. Előfordult, hogy olyan házakban fedeztem fel fényképeimet, ahol a lakókat semmi

közelebbi kapcsolat nem fűzte a képen lévőkhöz. A képen szereplők pedig hiába keresték az elkallódott fotóikat.

A cigány látványvilágról szóló leírások és fotók gyakori eleme a szent- és az aktkép egymás mellé kerülése. A cigány normarendszer, ahol ezek megférnek egymással, jóval oldottabb, könnyedebb, mint az őket körülvevő nem-cigányoké. Egészen eltérő szelekciós elveket érvényesítenek, ami által létrehozzák a nekik tetszőt. A szelekció alapelve, úgy gondolom, nagyon egyszerű, ez pedig a hasonlóság. Az egymás mellé helyezett dolgok a cigány értékrendben összetartoznak, csak a nem-cigány értékek szerint ütik egymást: szent és akt; rózsaszín és piros; rokon és idegen... A cigányok számára e tárgyak és a tárgyak hordozta minőségek közös jelleggel bírnak. Szépek, mert színesek, vagy éppen mert hófehérek, aranyozottak, vagy ezüstösen csilognak. „Ragyognak”, és mindezen tulajdonságaikkal együtt a vágyottat is szimbolizálják. Saját értékeik, életmódjuk lecsapódásai. Ezekről hordoznak rejtett jelentést.

„Ha mindeme művészetek¹⁰ között bármilyen közös kapocs van, az sokkal inkább az, hogy bizonyos tevékenységek, úgy tűnik, mindenütt egyformán ideák látható, hallható, tapintható formában való bemutatására irányulnak, olyan formába öntésükre, amelyekben az érzelme s az érzelmeken keresztül az érzelmek reflektálhatnak rájuk. A művészi kifejezés gazdag változatossága azoknak az ideáknak a változatosságából ered, amelyeket az emberek a dolgok mibenlétéről alkottak, s a kettő végső soron ugyanaz.” (Geertz 2001:303; 1994:267)

A cigány közösségekről gyakran elhangzik, hogy egalitáriusok. Ennek ellenére vagy éppen emiatt számos, többé-kevésbé rejtett csatornán folyik a versengés a presztízsért. Presztízsforrások lehetnek például a család mérete, a nem-cigányokkal fenntartott jövedelmező kapcsolatok, a becsület... A leírt házbelsők díszítései is megféleltethetők egy ilyen „csatornának”. Éppen úgy versengés színterei, és a presztízs jelzései ezek is.

A látványvilág az identitás kifejezésének egyik legfőbb eszköze lehet, és innen eredeztethető homogenitása is. Ahogyan Geertz írja, a formák gyökereit abban kell keresnünk, „ahogy egyének és egyénekből álló csoportok megalkotják és lerombolják szimbolikus rendszereiket, miközben megpróbálnak értelmet adni a dolgok körülöttük zúgó áramlásának” (2001:302).

Amennyiben Barth elgondolásait tartjuk szem előtt, melyek szerint az etnikai csoportokat elválasztó határoknak kell kiemelkedő figyelmet szentelnünk, és hogy „az etnicitás szempontjából azok a kulturális különbségek játszanak kiemelt szerepet, amellyekkel az illető csoport saját különállóságát és határait jelzi” (1996:4), jelen esetben, úgy vélem, az esztétika betölti ezt a határfenntartó, illetve -képző funkciót.

A látványvilág jelentősen eltérő volta nemcsak a magyar és a cigány „világ” közé iktat be lényeges különbséget, hanem folyamatos változását fenntartja az is, hogy a telepen élők igyekeznek egymástól is elkülönülni általa, nemcsak egyéneként, hanem csoportonként is. Ez nyilvánul meg az „alsók” afféle megnyilvánulásaiban, hogy legszívesebben már újra egyszínűre meszelnék a falakat.

Okely a cigányság és a többségi társadalom viszonyainak kapcsán a következőképpen fogalmaz: a cigányok „beolvaszthatják ugyan a többségi társadalom szimbólumait, rítusait, mítoszait, de ezek kiválasztása vagy elutasítása szisztematikus, s nem véletlenszerű. (...) A domináns társadalom világszemléletének mindenhatósága érvénytelen számukra, s a végső, újjáalkotott közmológia egy új, koherens világot ad, amely az eredetihez képest akár ellenkező értelmű is lehet, s amely a cigányságnak, mint független csoportnak a létezését teszi lehetővé. (...) A csoportintegritást egyfajta függetlenségnek kell fenntartania, és kifejezésre juttatnia” (1991:37).

¹⁰ Értendő a különböző művészeti ágak... (P. D.)

Felhasznált irodalom

- BARTH, FREDRIK 1996. Elhatárol(ód)ások. Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. *Regio* (1), 3–25.
- BOGLÁR, LAJOS 2000. Bevezetés. In: *Etno-esztétika – Bevezetés*. Budapest: Szimbiózis, 3–21.
- GEERTZ, CLIFFORD 2001. A művészet, mint kulturális rendszer. In: *Az értelmezés hatalma*. Budapest: Osiris, 271–304.
- OKELY, JUDITH 1991. Szimbolikus határok. *Café Babel*, 91/1.
- STEWART, MICHAEL SINCLAIR 1994. *Daltestvérek. Az oláh cigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon*. Budapest: T-Twins-MTA Szociológiai Intézet–Max Weber Alapítvány.

Az egyéni tapasztalatok szerepe a lokális önszerveződési folyamatokban

Epres 1999–2003¹

A változásról beszélve „értelemszerűen” az időtényezőt emeli ki a közbeszéd. Egyszer, tíz év múlva, hatvan év múlva, egy emberöltő sem elég. ... Az emberről, az aktorról, aki megtartja és megújítja saját és környezete életvilágát, alig esik szó. A „life long learning” mindent betakaró szlogenje sem az ember képességeit dicséri, inkább a munkaerőpiac kívánalmait fejezi ki, fogalmazza meg.

Tanulmányomban az egyéni tapasztalatok és az elmesélt történelem szerepére szeretném irányítani a figyelmet. Mégpedig az önkéntes társulások genezisében játszott szerepére. Teszem ezt North (1990), Putnam (1993, 2000), Bertraux és Delcroix (2000), Moscovici (2002) megállapításait szem előtt tartva. Miszerint az ember általában új problémákkal találkozva mindannyiszor a saját múltjában keres megoldási lehetőséget (Putnam 1993:174), ugyanakkor ez a stratégia egy úgynevezett „útfüggőséget” (path dependence) eredményez. Az útfüggőség nemcsak a szervezeteknél, esetünkben az önkéntes társulásoknál követhető nyomon, hanem a Bertraux és Delcroix (2000) által bevezetett antropológus perspektíván keresztül láthatóvá válik az is, hogy az emberek mentalitása a saját tapasztalataik terméke (2000:84).

A történelmi előzmények ismeretében nyilvánvaló, hogy Magyarországon az önkéntes társulások szervezése innovációs kísérletként értelmezhető. Az újítás – esetünkben az újabb önkéntes társulások szervezése – „a konfliktusok teremtése körül forog” (Moscovici 2002:88).

Egy speciálisan a posztállampárti kontextusban érvényes kérdést próbálok körüljárni. Azokban az országokban, ahol a helyi önszerveződés folyamatát nem korlátozta jogszabály, egy-egy egyesület, olvasóköri évszázados hagyományokkal rendelkezik. Magyarországon az összes létező egyesület 1948–49-es betiltása ezt a szerves folyamatot megtörtte. Az egyesületi jogról szóló 1989. évi II. törvény, a rendszerváltás egyik első dokumentuma, teszi újra hivatalosan lehetővé a társulások szervezését, és szabályozza azok működési feltételeit. Tehát azóta biztosított a jogi keret. A kérdés ma az, hogy kik és honnan, milyen forrásokból jutnak hozzá azokhoz a tartalmakhoz, amikkel megtölthető ez a már nem tiltott formális lehetőség.

Tanulmányomban egy kisváros példáján bemutatom, hogy milyen forrásokból gyűjti össze a lokális közösség néhány kulcsszereplője a szervezéshez szükséges tartalmakat, a történelmi és recens minták és a kulcsfigurák egyéni tapasztalatai hogyan jelennek meg az önkéntes társulások kitűzött céljaiban, választott tevékenységében. Valamint, hogy milyen konfliktusok azonosíthatók egy-egy újabb csoport megalakulása körül.

Epres a budapesti agglomeráció egyik gyorsan fejlődő, több mint tízezer lakosú, a kilencvenes évektől városi rangú települése. Jó közlekedési adottságai miatt már a harmincas évektől folyamatos a betelepülés, lakossága a rendszerváltás utáni években megduplázódott. Elemzésemben, az Epresen 1999–2003 között végzett terepmunkám adataira támaszkodom. A résztvevő megfigyelés adatait életútinterjúk és helytörténeti források egészítik ki. Kutatásom tizenkilenc önkéntes társulás tevékenységére terjedt ki. Kilenc társulás a vizsgálat időszakban alakult, kettőnek a megszűnési időpontja esik erre az időszakra. A vizsgálat nem terjedt ki a kölcsönös biztosító társaságokra, a politikai pártokra, a templomok mellett működő egyesületekre és a versenyszerű sporttevékenységre szerveződött egyesületekre.

¹ Jelen kutatás az NKFP 1/017/2001. számú pályázatának 4. moduljaként valósulhatott meg.

A tanulmány első részében helytörténeti források és oral history adatok alapján összegzem azokat a helyi kezdeményezéseket, amelyek megelőzték Eperesen a kutatás időszakában működő vagy szerveződő önkéntes társulásokat, és segítik a társulások genezisének megértését, elemzését. Az időbeni elrendezést két időpont segíti: 1) 1948–1949. az önkéntes társulások betiltásának időpontja, 2) 1989. az egyesülési jogról szóló 1989. évi II. számú törvény elfogadása.

1. Az 1948-at megelőző időszak

A Pór Edit (1988) szerkesztette egyesületi címtár adatsorából látható, hogy Eperesen nagyon korán megalakult az első egyesület: 1873 Katolikus Olvasókör. Magyarország mai területén 1862-ben 319, 1878-ban 1917 egyesület működött (KSH 1994:11). A kiegyezés után már könnyebb az egyesületek engedélyeztetése (Tárkány Szücs 1981:206–207), ugyanakkor társulásra jellemzően a céhben és vallási kereteken belül nyílt mód.

A 20. század elejére részben a feudális megszorítások lazulása, másrészt a munkásság önszerveződése, a magas kivándorlási ráta hatására változik az egyesületekkel szembeni hivatalos hozzáállás. Lokális kontextusban az egyesület, mint az állam és egyén közötti közvetítés eszköze először a Pest-Pilis-Solt-Kiskun Vármegye királyi tanfelügyelője 1906. november 19-én az eperesi református iskolaszéknek írott levelében említődik, miszerint „... a községből havonta mintegy negyvenöt is Amerikába szülő útlevelet kérnek”. A királyi tanfelügyelő gazdakör és ifjúsági kör létesítését javasolja, „amely szervezetekben felvilágosítással volna elérhető, hogy a magyarok hazájukban maradjanak”. A kivándorlás problémáját végül is a vasút megépítés oldotta meg.

A Gazdakör 1912-ben a vasút átadásának évében alakul meg. Ebből az időszakból származik a Református Dalárda működésére (1911) vonatkozó adatunk is.

A következő adat az első világháborút követő időszakból származik, Kósa (1989) szerint az iskolán kívüli művelés ebben az időszakban került a kultúrpolitika szótárába, gyakorlatába. A Falu Országos Szövetség 1921-es kitöltött kérdőíve² szerint 96 taggal működik a Gazdakör és a felnőtteknek tartott ismeretterjesztő előadásoknak 40 hallgatója van. De ahhoz, hogy „az egyletek és körök az iskolaszék bevonásával közös erővel a felnőttek számára olyan falusi népakadémiát létesítsenek, melyben a lelkész, jegyző, tanító, orvos, állatorvos, gazdatiszt és más tanult emberek hetenként egy-kétszer gazdasági, egészségügyi, történeti, törvényt magyarázó vagy más ismeretterjesztő előadásokat tartanak” nem látja „biztosíthatónak (...) a megfelelő egyetértést és érdeklődést”. (Kérdőív 4. oldal)

1925-ben megalakult a Tőrendező és Fürdő Egyesület, a felekezeti és szakmai társulások mellett ez az első civil, felekezeti és szakmai hovatartozásoktól független helyi kezdeményezés. Céljuk: „A tő medrének és partjának tisztántartása, a káros növények irtása, a tavirózsa céltalan pusztításának megakadályozása, a fürdőzés és csónakázás fellendítése, az úszósport támogatása, a nyaraló közönség elhelyezése, a nyaralás céljára alkalmas helyiségek nyilvántartása.” (Alapszabály-tervezet 2. pontja) Az egyesület elnöke a terv megálmodója. Az egyesület harminchat tagú vezetőségében helyet kapott a körorvos, kereskedő, vendéglős, állatorvos, ügyvéd, egyetemi hallgató, csendőri főhadnagy, lelkész, kádármester.

A jegyző a Faluszövetség 1926-os felmérésére válaszolva a dalárda, a gazdakör, a hitel és fogyasztási szövetkezet mellett beszámol Tőrendező és Fürdő Egyesületről is. A „jó levegő, szép vidék, gyógyfürdő, olcsó élet, a fővároshoz való közeli fekvés, piac, vasúti gőcpont” alkalmassá teszi a községet nyaralásra, és 1926-ban máris ötven környékbeli és budapesti család nyaral a településen. Továbbra is vannak ismeretterjesztő előadások, négy műkedvelő

² A községi előjárószághoz kiküldött 34 pontból álló kérdőív, amely a falu gazdasági, társadalmi és kulturális helyzetéről gyűjt adatokat. A kérdőíveket, 3300 község adatait, a Mezőgazdasági Múzeum adattára őrzi. Eddig két megye adata lett szisztematikusan feldolgozva (Balogh István 1973:75–76). A kérdőív összeállítója, az adatgyűjtést szervező szövetség igazgatója, Bodor Antal, aki már 1897-ben – még egyetemistaként – Kolozsvárról az angol University Extensionok mintájára kiszállásokat szervezett falvakba. A kiszállások célja az életmód és gazdálkodás tanulmányozása és ismeretterjesztő előadások tartása volt. A „Népegyetem” a hatóságok betiltották (Kósa 1989:211).

színielőadásról számol be a jegyző. Arra a kérdésre, hogy a lakosság érdeklődését, áldozatkészségét a közügyek iránt hogyan lehet felkelteni a kérdőívben megadott válaszlehetőségek közül – „versengés, rábeszélés, példaadás vagy mi által” – a rábeszélést jelölte meg.

Az Egresre kiköltöző nyaralók, a vízilabda csapat, a strandon szervezett bálók, a cigányzene jeleníti meg a kialakuló „kisúrivilágot” (HJM), és teszi színesebbé a felekezetek és szakmák szerint tagozódó helyi társadalmat.

Ezt az egymás mellett létező sokféleséget tükrözik az 1926 és 1943 között Egresen működő társulások: Onálló Iparosok és Kereskedők Köre, Katolikus Népművelődési Egyesület, Sport Club, A Falu Országos Földműves Szövetség (Faluszövetség) helyi fiókja, Iparos dalárda, Katolikus dalárda, Református színjátszás, Katolikus színjátszás, Református Női Kör, MÁV alkalmazottak Olvasó Köre, Országos Légoltalmi Liga Légoltalmi Csoportja, Szív Gárda, Katolikus Spór Egyesület, Petőfi Kör (Sejtes-féle Spór Egylet), A Magyar Katolikus Nőegyesületek Országos Szövetsége Tagegyesülete, KALOT, KALASZ.³

A társulások tagsága kivétel nélkül homogén, valamelyik felekezetet vagy szakma tagjainak számára kínált művelődési, kulturális vagy egyéb lehetőségek.

A továbbiakban a sokféleségnek a közösségi szintereken való megjelenését négy jellegzetes pozícióból beszélő aktor – a falu híres primása, a református közösség, valamint a katolikus közösség egyik idős nő tagja, a lokális közösség egyetlen olyan idős férfi tagja, aki részt vesz mind a tevékenységükkel a helyi hagyományok megőrzését, mind a település modernizálását elősegítő társulásokban – visszaemlékezései alapján mutatom be.⁴

Az 1948 előtti idők társas életének nyilvános színtereire bejárása volt a falu híres primásának, a profi szolgáltatónak. Mint meséli a vasút megépítése után „épült ki ez a falu is. A 20-as évek végén, harmincas években a Tópart. Ahogy megy a vonat. Azok mind úgy jöttek ide, itt építettek, és azok bejártak dolgozni. Akik bejártak, vagy akik iparosok voltak, azok jobban elmentek (zenét hallgatni, táncolni). A földműves osztály nem. Nyáron sok vendég volt, nyaralók. A Wekerlénél lehetett minden este muzsikálni, meg a Kemény Gyulánál is az állomási kocsmában, nyáron a kerthelységben. Zene volt, aki akart táncolhatott egy kicsit. A földművesek közül, aki egy kicsit műveltebb volt, az bejárt. Az más rendszer volt. A nép az nagyon szerette a mulatást. Egy férfi meg egy nő, ha egy hegedű odamegy muzsikálni az elbolondítja őket. Sok szeretetnek a kovácsa a hegedű. Ma már nincs szeretet. Nagyobb volt az élet az emberekben, nagyobb volt a szeretet. Szerettek táncolni. Mentek a szüleik is. Akik be se mentek csak ott álltak az ablaknál, hogy lássák” (BB 1924).

A bálókat a „cigányfogadó legények” szervezték. A zenészek kiválasztásán, ellátásán, megfizetésén túl az ő feladatuk volt a táncrend összeállítása is. A zene a „primáson múltott, a primás meg a cigányfogadók, azok megmondták mindig, hogy milyen legyen. Azt mondta, hogy egyszerűen csárdás, foxtrott, ez a két szám ment a legjobban, keringővel. Különösebb óhaj úgy nem volt nekik, a földműveseknek” (BB 1924).

A hétköznapiakban a szabadidő értelmes eltöltését a felekezetek szervezték, szorgalmazták. Beszélgetőtársam fiatal felnőtt korában, mint meséli „a templomnál osztódott meg a falu” (VIL 1924), a felvégen a reformátusok, az alvégen a katolikusok laktak.

A református egyház generációként és nemeként szervezte a szabadidős programot. A szabadidős programok szervezésénél szem előtt tartották a munka ritmusát, ugyanakkor a földműves munka beosztását valamennyire lehetett igazítani a művelődési, szórakozási lehetőségekhez: „(...) este előbb haza kellett jönni, mert szerettünk elmenni az ifjúságiba, (...) a papné összetartott, mondom, mi reformátusok vagyunk, aztán színdarabot tanított, ugye nyáron nem annyira, hanem télen, karácsonyra, ilyen karácsonyi játékok. Azt édesapám is elég vallásos ember volt, azt mondtuk, hogy édesapám most olyan helyre menjünk, hogy előbb haza tudjunk jönni – ugye akkor még kellett fejni, tejet elvinni –, hogy szeretnék elmenni,

³ Forrás: Az egyesületek Pór Edit-féle címtára, a Faluszövetség 1921-es, 1926-os felmérései, oral history adatok, helytörténeti forrásmunkák.

⁴ A tájszólásban elhangzó szavakat a magyar irodalmi nyelv szóhasználatára írtam át. A hanganyag egy esetleges nyelvtudományi elemzés számára hozzáférhető.

a színdarabot tanulni. Akkor volt, hogy csütörtökön volt vallásos este, (...) ilyen vallásos óra, szeretünk oda is elmenni. Jaj, ma vallásos este, hadd menjünk a vallásos estre! Így hívtuk, hogy vallásos este, minden csütörtökön volt. Szeretünk elmenni a vallásos estére, mert sokan [váltak], tele volt az iskola mindig. (...) akkor, még ha (...) abba (is) kellett hagyni a munkát, nem végeztünk, akkor is édesapám: »Gyertek lányok, akkor, ha menni akartok, fogok, aztán megyünk haza.« Fogta be a lovakat, jöttünk haza. (...) Nagyon szeretünk. Szerettem színdarabot is játszani, akkor a papné tanította. (...) Nagyon jó volt, jó volt az ifjúság is, mert ott rossz szó nem volt, mint most az ember a csúnya szót hallja az úton, az nem volt, ott mindenki szépen beszélt. Bent volt velünk a papné, társasjáték is volt, volt ott kártya is. A vallásos estének, mondták, vége. Akkor hát aki ott akart maradni, volt olyan kis biliárdasztal, akkor volt, ilyen szögek között szaladt az a golyó, olyannal játszottunk. Akkor volt, hogy csen-csen gyűrűt, madzagra tettük a gyűrűt, akkor a papné az mindig bent maradt a (...) Oszkó akkor azt játszottunk, ki mit akart. Ott is csak a kártyát választottam, rettenetesen szerettem kártyázni. Aztán nagyon jó volt ottan.”

A felekezeti foglalkozásokat életkori csoportokként szervezték: „(...) Volt dalárda, abba öregebbek is jártak, de azok más este mentek. (...) igen, minden csütörtökön. Sőt, volt kedd este, amikor csak a legények mentek, volt péntek este, amikor csak a dalárda, mondom csütörtök volt ez a vallásos est. Ha színdarabot tanultunk, akkor (...) az járt minden este, ha kellett menni, vagy vásárnap délután, aki azt a műsort játszotta. De jó volt.” (VIL 1924.)

Az elmesélt történetekből nyilvánvaló, hogy a felekezeti, szakmai és területi elkülönülés határai a csoporttagok számára nyilvánvalóak. Ugyanakkor a kívülről számára bizonyos mértékben transzparens a másik csoport tevékenysége, és értelmezhető. Nagyjából ugyanaz zajlik csak a színterek különülnek el.

Az „idegent” az adott csoporthoz tartozó vihette be. Az eltérő vallású rokonok, a felekezeti, szakmai hovatartozást átívelő ismeretségek, barátságok adtak erre lehetőséget. VIL, az egyik legidősebb asszony beszélgetőtársam, apja vegyesházasságból született. Öreganyja katolikus, öregapja református volt, így a fiúk reformátusok, a leányok katolikusok lettek. „Sok volt a vegyes házasság, a Sejtes gyerekek, a Pásztor gyerekek megmaradtak öreganyámról, hogy ők rokonok. Bekéreckedtek, nem maradtak ott, 2-3 nőtára nem kellett fizetni, meghívták: »Na gyere bé.« (...) A lányok határozta meg, ahova a lány ment, odament a legény is. Ott választották ki maguknak a párt, (...). Ha akart valakinek udvarolni, és azt tudta, hogy odamegy, akkor ment utána ő is oda.” (VIL 1924)

Epresen a tizes évek végétől a művelődési élet legendás alakja jegyzőné, egyik fő szervezője az epresi kulturális-társadalmi életnek. Fiataltab beszélgetőtársaim családi történetekből tudják, hogy az anyai nagymama vagy az apai nagymama a katolikus nőegylet tagjaként a jegyzőné által betanította színdarabok után közreműködött a teadélutánok szervezésében. „Ott segédkezett az orvos, az állatorvos, a patikus felesége is, fehér kötényben kínálták a teát, süteményt, igaz a parasztasszonyok mosogattak. Ott voltak. Azt mondják, hogy lenézték a parasztot? Nagyságos asszonynak szólítottuk, de nem nézték le.” (HJM 1932) HJM nemcsak a Katolikus Kör alkalmain látta a jegyzőnét, hanem a hétköznapiakban is, amikor a szomszédból átmert HJM nagymamája felé.

Mint meséli az 1948-ban megszüntetett Katolikus Kör a Válczi kocsmában épületében működött. „... mert ez egy nagyon nagy katolikus család volt, és akkor a tánctermet, mert ugye akkor minden kocsmához tartozott egy táncterem, odaadták a Katolikus Körnek. A népszínműveket ott tanulták meg. Ott volt ilyen gyülekező hely. És akkor hát mi ott minden nap megfordultunk. Ott volt egy kis udvar, ami a táncteremhez vezetett, a Katolikus Körhöz, azt mindig édesapám tette rendbe. Úgyhogy oda be lehessen menni. Mindig mi söpörtük, mi tettük rendbe, mi gondoztuk azt a részt, ahol bejártunk.” (HJM 1932)

Visszaemlékezésében HJM az események elmesélésekor a közös tevékenységek során szerzett tapasztalatokat, példaképek máig érvényes tanítását mindig kiemeli (Poole 2002:832).

A helyi újságokban orális történetanyagot közlő CJ (1930), maga is földműves családban nőtt fel. Írásában saját családtörténetét mellett, az általa fontosnak tartott helybéli családokat,

kiemelkedő személyeket is bemutatja. Beszélgetésünk során úgy emlékszik, hogy még a negyvenes évek elején is farsangkor öt-hat bál volt egyszerre Eperesen, vallás és szakma szerint 5-6 helyen: a Sejtes kocsmában a katolikusok, a Hajdi-féle kocsmában a reformátusok, az állomás közelében lévő Vasutas kocsmában a vasutasok, Cservenkánál az iparosok, a tisztviselők, orvosok, gyógyszerészek a Wekerlénél, a gyerekek Horváth nénikénél búcsúztatták a farsangot. A sokszor felemlegetett demarkációs vonal meglátása szerint a II. világháború utáni években földrajzilag átrendeződik. Ennek egyik oka, hogy a reformátusok farsangi báljának színhelye a Felvégen megszűnt, Diamant Jenőt a Diamanti kocsmá tulajdonosát 1944-ben „elvitték”. „Háború előtt Diamantihoz a Felvégiek, az Alvégiek a Brüllhöz jártak bálba. A háború után a Hajdi-féle vendéglőben (az Alvégen) volt a reformátusok bálja. Amikor én (fel)nöttem, a Felvégen nem volt vendéglő. Ott megszűnt, mert elvitték, mert zsidók voltak.” (VIL 1924)

A helyi kulturális és művelődési élet szervezésében a helyi előjárók mellett fontos szerep jutott a cigányfogadó legényeknek, akik a bálók – a párvalasztás fontos színterei, kiemelkedő szabadidős tevékenységek – szervezését bonyolították. A lokális közösség kisközösségeinek erős kontrollja lehetővé tette, hogy a megszabott határokon belül egy-egy alcsoport fiatal felnőttei, az esemény érintettjei szervezhessék a bálók menetét.

Az 1948 előtti években a tűzoltó egyesület és a népművelés lépte át a felekezeti és szakmai határokat. A falu előjárói és a tanítók vezetése, irányítása alatt. „Akkor volt tűzoltó, (...) a régi főjegyző lakásánál, az meg ott volt, ahol az orvosi rendelő, az a szélső ház, ott volt az, hátul volt egy nagy szertár, ott meg a tűzoltó találkozó, és volt egy nagy terem, abban meg (...) népművelődés volt. (Az mit jelent?) Az azt jelentette, a népművelődés, ott is egy héten egyszer volt, jobban a tanítók tartották, úgy hajtották a képeket. (...) a falra vetített(ék). (...) volt Afrikáról, meg mindenről, ez volt a népművelődés.” (VIL 1924)

A fentiekből kirajzolódik, hogy a helybéli művelődés és szórakozás a felekezetek, a szakmai egyesületek keretében szerveződött, kontrollja mellett működött. Az Alvégi katolikusoknak, a Felvégi reformátusoknak, az iparosoknak, a vasutasoknak külön táncterme volt. A bálók mellett az egyházi ünnepek, az Erzsébet napi falubúcsú, a búcsú másnapján a cigánybál, a három napig tartó farsang és a farsangi bálók, a népművelés, a dísznővágások családi vendégségei és az egybegyűlteket mulattató maskarások, a leginkább a téli időszakban szervezett kulturális és közművelődési alkalmak, az esküvők és a temetések találkozási lehetőséget teremtettek a nem rokonok számára is. Az idegeneket minden esetben a csoporthoz tartozó vihette be.

A foglalkozás és felekezeti hovatartozás szerint is sokféle lakosság a húszas évektől a helyi hagyományok valamint a helyi társadalmi (például tanítók, kántortanító, a jegyző felesége) és gazdasági (például fakereskedő, panziótulajdonos) elit igyekezetének köszönhetően sokszínű kulturális és önképző csoportokban tevékenykedett.

2. Az 1948 és 1989 közötti évek

Arról, hogy mikor kezdődik a helyi társadalom különbözőségeire épülő kulturális és művelődési élet átstrukturálódása, eltérnek a vélemények. Jogilag 1948-ban, országos rendelkezés szüntette meg a nem rokon alapon szerveződő lokális csoportokat, az utolsóként megszüntetett katolikus dalkör, református énekkar 1948-ig működött. A Töreendő és Fürdő Egyesület megteremtette strand kultúrájának az 1948-as államosítás vetett végét egy időre.

A „háború után minden megváltozott”, mondják egybehangzóan férfiak és nők. És a „mindenbe” beleértik a szórakozást, a társas együttléteket is. A férfiak a totalitárius állampárti rendszer erőszakos intézkedései felől közelítik meg a kérdést, mint ahogyan CJ is. Eperesen meglátása szerint ötvenig nem változott semmi, „akkor jött a teljhatalmú Rákosi. Bezavarták a földműveseket a tsz-be, az iparosokat, kereskedőket megszüntették, a kocsmárosokat államosították. Minden megváltozott, az emberek zárkózottsága, hogy mondjam, a rendszer elleni. A rendszer elleni. Elvették a vagyont, elvették a földet, elvették a talpa alól az életet”.

A helytörténész HL szerint a településen 1957 a fordulat, „akkor ért véget a régi világ. Akkor ült fel az első nő a biciklire, kurvának mondta mindenki. Amúgy nem tett semmi egyebet”.

A nők a változásokat saját és szűk családjuk vonatkozásában érzélik és értelmezik. HJM asszony életében a társas kapcsolatok elmaradásának elsőként említett oka a gyermekek születésével járó megszorodó feladatok. „(...) Én nem tudom, munka is, ugye mert akkor már több munka van, gyerekek születnek (...). Meg ez a háború utáni dolog, ez már teljesen ..., szóval a háború után ez az életmód, ez már teljesen megváltoztatta (...) az embereket, nem úgy volt már, mint azelőtt, mikor még az én szüleim is fiatalabbak voltak, (...) megtiltották sokfelé (...) az összejöveteleket. (...)”

A gyermekek születése, az azzal járó státusváltás az 1948-at megelőző időkből is befolyásolta az asszonyok közösségi alkalmakon való részvételi lehetőségeit. HJM visszaemlékezésében magyarázó elvként előtérbe kerülnek a társadalmi változások, maguk mögé sorolva az életszakasz függő változásokat.

2a. Az 1948 és 1989 közötti időszak

Az államszocializmus éveiben nem beszélhetünk önkéntes társulásokról. Az ötvenes években működött színjátszó csoport és hagyományörző csoport a településen a Művelődési Ház mellé szervezett kiscsoportok keretében. A hetvenes évek elejétől működik az általános iskola ének-zene tagozata. A diákok énekkari tagok és többségük hangszereken is játszik.

A hatvanas évek végétől a társas alkalmak új típusa jelenik meg a településen, az elbeszélésekben hol társadalmi, hol közmunkának nevezett tevékenység. Epresen az állampárti rendszer éveiben számos középület épült társadalmi munkában. A szervezést maga a tanácselnök végezte. A hivatali kézbesítő vitte házhöz az írásos értesítést/felszólítást. Nem volt szegény, ha valaki közmunkázni ment, emlékezik a hajdani tanácselnök, és arra is kitér, hogy nem egyszer megszólították a helybéliet, hogy a legközelebbi alkalomra őket is értesítse. „Ha köze van hozzá, vigyáz rá”, összegzi a hajdani tanácselnök, ma polgármester PB a közmunka edukációs eszköz voltát.

A terepmunka során beszélgetőtársaim a teljesítményre emlékeznek, a szombattól vasárnap délig tartó kommunista szombatok kényszerét senki sem említi. Azt viszont gyakran fontosnak tartják megjegyezni, hogy a hajdani tanácselnök tudott szólni az emberekhez. A társadalmi munkában ő maga is dolgozott. És sorolják a közmunkával épített középületeket.

A közmunka a Hazafias Népfőnt által meghirdetett településfejlesztési verseny kontextusában cserealappá vált. „Pénzt is hozott, elismerést is hozott, de az emberekben is volt olyan, hogy vigyáztak” – meséli a település jegyzője. „A településen 1970-től indítottunk ilyen dolgozz velünk, utazz velünk akciót, aminek az volt a lényege, hogy az a fiatal, lehetett 14 éves, vagy talán 13 éves és egészen 18–20 éves korukig, de később családok is jöttek, akik minimum 100–120–130 órát ledolgoztak társadalmi munkában. És olyan munkát kaptak, ahol lehetett látni az eredményét is, hát a bontástól kezdve az építésig minden szerepelt. (...), tehát pénzt nem kaptak érte, hanem helyette a tanács elvitte őket autóbusszal külföldre a szocialista országokba, de az akkori Jugoszláviába is, ami már nem volt szocialista ország. Így 1972-től a környező országokat, a 13–14 éves gyerekek legalább mindig egy busznyival, ami azt jelentette, hogy 40–45 fő ingyen elmehetett, ebben benne volt a szállás, az útiköltség és a belépők is. Elég tartalmas és hát emlékezetes utazásokat tehettek (...)”

A tősgyökereseknek és a hatvanas években betelepülteknek egyaránt az a véleménye, hogy a hatvanas években betelepülők még integrálódtak⁵ a helyi közösségbe. Beszélgető partnereim meglátása szerint nem kis mértékben a társadalmi munkák teremtette közös alkalmaknak is köszönhetően.

A hetvenes évek második felében a TIT (Tudományos Ismeretterjesztő Társaság) helyi szervező elindítja a mai szóhasználatban felnőtt oktatásnak nevezhető tevékenységet a településen. Később a szervező MI a helyi elit számára önképzőkört szervez saját igényei alapján,

⁵ A közmunkákban részt vett tősgyökeresek és frissen beköltözöttek egyaránt. A hatvanas években magas a betelepülők száma, a Hajdú-Bihar és Szabolcs-Szatmár megyékből érkező fiatalok a fővárosi munkaerőpiacon keresnek munkát. Epresen építenek lakást, és bejárnak Budapestre dolgozni. „Epres volt Pesti városbajja, innen indultak” – mondja KFS asszony.

kapcsolathálóját felhasználva. „És akkor 1981 körül jött ez az igényem, én magam akkor úgy neveztem el, hogy Vezetői Önképzőkör. Nem volt előzménye. És nem is nagyon tudtam, merre induljak. Akkor a szerzett municiót (tudást) az Országos Vezetőképző Központ szakember gárdája adta. Minden olyan esetben, amikor elméleti tudós jött, nem feltétlen elméleti oktatásra áhítózo csoportnak előadást tartani, nem működtek azok a sztereotípiák. Sokkal inkább ők mentek el municióval az illetőtől, a szerzett tapasztalatokkal. De mindenesetre így összefésülte a társaságot, és akkor kéthetente jöttünk össze, ilyen tanfolyam jelleggel. Ők előtte ideadták az anyagot, amit le akarnának adni, ezek különböző vezetési módszerekről szóltak. (És kik voltak a résztvevők?) A településen akkor élő, dolgozó közép és felsővezetők, akikhez eljutottam, akiket én kerestem, illetve a tanácselnök segítségével kaptam egy nagy címlistát, és abból. Döbbenet volt az első foglalkozáson. Rögtön balul ütött ki, mert az előadók egy órát késtek. És hát tartanom kellett a szót a semmivel, mert fogalmam nem volt, hogy mit akarok csinálni. És hát 6 óra 50-kor a társaság egy része felállt és elment. Ők meg is jöttek, exkuzálódtak, de nem érezték, hogy mekkora kárt tettek nekünk. Én nem dramatizáltam, csak hát tudtam, hogy ez egy visszafordíthatatlan. Olyan volt az érdeklődés, ami egyszerűen döbbenet volt számomra. Létezett egy igény, ami hát belőlem fakadt, és azt gondoltam, hogy azok az emberek, akiket megszólítottok, ugyanezt érezhetik. Nem volt klub mozgalom, nem volt értelmiségi klub, akkor nem is lehetett. A végén lehetett talán. És akkor kezdték a vállalatvezetők klubját, meg különböző műszaki szervezetek próbálták összeszedni az azonos érdeklődésű embereket. (...) Áldásos tevékenységem alatt a semmibe kimúlt, mindenféle befejezés nélkül egyszer csak vége lett, többet nem hívtuk őket. Ez egy kellemes intermezzo. (...) Aztán stabilan megmaradt egy érdeklődő 10–15 ember. Mindig hívtunk meg vendégeket, ezeket én találtam ki, éveken keresztül saját gusztusom és ízlésem hozta ide az előadókat. És nagyon nagy viták, nagyon kellemes viták voltak. Nagy-nagy fegyvertény volt, abszolút. Nincs meg a dokumentumom pontosan róla, de szerintem 1989 tavaszán lehetett ez a foglalkozás, az volt a címe, hogy a *Hatalom szerkezete Eperesen*. És akkor meghívtam rá a már akkor alakuló pártcsírákat, pártcsoportokat, az MSZMP helyi szervezetét, a Népfrontot, a Kisgazdákat, az MDF-et, az SZDSZ-t és a polgármestert, a tanácselnököt, és a tanácselnök hívására eljött az országgyűlési képviselő. Hatvanan, az valami egészen fantasztikus volt! Először hallhattuk megnyilatkozni fölkért és hivatalos formában a polarizálódó pártokat.”

Az oral history és a helytörténeti adatok alapján elmondható, hogy Eperesen az 1989-es rendszerváltást megelőző időszak különböző periódusaiban három önkéntes társulás működött. Legkorábbi a hagyományos földműves életforma részeként működő cigányfogadó legények példája. A felekezetek/templomok szerint elkülönülten működő csoportok feladata a bálók megszervezése, a zenészek kiválasztása – erre utal a csoport megnevezése –, a táncrend összeállítása, a zenészek étkeztetésének megszervezése és a rend biztosítása. Funkciójukat tekintve a kilencvenes évek tanácsadás-szakirodalmában gyakran felbukkanó peer counselling korai, nem reflektált formái. Az 1925-ben megalakult Törendező és Fürdő Egyesület és az 1981-től működő Vezetői Önképzőkör már a komplex társadalmak sajátosságait hordozzák.

Eperesen e kivételektől eltekintve az 1948 előtti és az 1948–1989 közötti időszakban a helyi társadalom színterein a közművelődést, szabadidő eltöltését, érdekvédelmet biztosító nem rokonin alapon szerveződő csoportokat minden esetben az állami és/vagy az egyházi intézmények vezették és működtették és érdeklődők számára.

Az angolszász szakirodalom ismeri a potenciális tagok számára szervezett társulás jelenségét is. Field, Schuller és Baron (2000:259) megkülönbözteti a „voluntary organizations of” és a „voluntary organizations for” típust, a szerint hogy a tagok maguknak szervezték-e az önkéntes társulást, vagy számukra azt egy már működő intézmény szervezi. Angliában a „voluntary organizations for” típus a perifériára kerültek újra betagozódását segíti. Eperesen a rendszerváltást megelőző időszakokban zömmel „for” típusú csoportok működnek. A kisvárosban kutatásom időszakában is megtalálható mind a két típus. A rendszerváltás után megjelenő önkéntes társulások az „of” típus tiszta példái, összesen tizenkét társulás. A részben már a rendszerváltást megelőzően is működő öt „for” típusú társulás működési sajátosságai a

gyenge intézményi kontroll eredményeképpen hasonlóak az „of” típus mintázatahoz, lényeges különbség a finanszírozás terén jelenik meg. A forrásfüggőség problémájának elemzése nem e dolgozat témája, de szükséges megjegyezni, hogy „forrásfüggőségi” perspektívából nem tökéletesen függetlenek az önkéntes társulások (Lewis 2001:87). Epesen a forrásfüggés mértékében aránybeli különbségek észlelhetők az „of” és a „for” típusú társulások között. A megalakuláskor a saját és a lokális közösség gazdasági aktoraitól megszerezhető erőforrásokat mozgósító Keresztény Női Kör, átalakulása után már az önkormányzat teljes finanszírozásában működik Hagyományörző Népi Együttesként. Az önszerveződési kedv, készségek az 1977 óta működő vegyes kórusban a rendszerváltás után sem indul be, hiányzik egy jó kórus titkár – mondja a kórusvezető.

A recens adatok azt mutatják, hogy úgy az „of”, mint a „for” típusú társulások esetében a tagok aktivítása, a közös célok megfogalmazása, az önszerveződés a helyi társadalmi folyamatok kontextusában értelmezhető. A résztvevő megfigyelés és az életútinterjúk adatai azt mutatják, hogy a társulások szervezésében az egyik legfontosabb tényező az ötletgazda élettapasztalata. A rendszerváltás után megalakuló önkéntes társulások vezetői, illetve vezetősége saját tapasztalataik mentén fogalmazták meg a társulás céljait és szólítottak meg embereket. Ez nem egy magyarországi vagy kelet-európai sajátosság, az önkéntes társulások szerveződésének mikéntjét vizsgáló Putnam szerint (1993:174) általános emberi megoldás.⁴ A ma működő csoportok mindegyike hasznosítja a tagság tapasztalatait, gyakran az elmesélt történetek is beépülnek a csoport arculatának megépítésébe. Ugyanakkor az önkéntes társulások szervezésében megjelennek a recens példák és hiányzettek is.

Az önkéntes társulások megalakulásának időpontja szerint elkülöníthető két, illetve négy időszak:

A) A rendszerváltás előtt a helyi intézmények mellé szervezett „for” csoportok, amelyek a kutatás időszakában is működtek. A témák: szövékör, kórus, népdalkör, nyugdíjas klub.

B) A rendszerváltás után három időszakra sűrűsödik az önkéntes társulások alakulásának időpontja:

B1. A rendszerváltás utáni első években szerveződött három önkéntes társulásoknak beazonosítható előzménye van a településen:

1. Az 1990-ben megalakult *Faluszépítő Egyesület* az 1981-ben alakult Vezetői önképzőkör szerves folytatása. Az önképző kör hajdani előadásainak köszönhető, hogy a „rendszerváltás után könnyebben igazodtunk el a kezdeti viharokban és csatákban. Vezetés elméletet nem adott. A látókörünket nyitotta. Semmilyen irányzat sem tudott elvinni, semerre” – meséli FO, az egyesület elnöke. Az egyesület tagjai a településen vezető beosztásban dolgoztak, olyanok, akik a tanácselnök munkáját értékelték. A elnök elmondása szerint a hetvenes, nyolcvanas években megvalósított értékek átmentésében érdekelt egyének.

Az érték, amire szerveződtek: a társadalmi munka kialakított gyakorlata. Terepmunkám idején ez a csoport már nem működött. A *Faluszépítő Egyesület* az önkéntes társulások szervezési folyamatának elindításában fontos szerepet töltött be, mint előkép (vorbild) ott állt a később alakuló csoportok előtt.

2. A *Keresztény Női Kör* szintén 1990-ben alakult. Ötletgazdája és vezetője a tősgyökeres HJM, a későbbiekben saját gyűjtéséből ő alapította a kisváros helytörténeti múzeumát is. A szervezéshez szükséges készségeket és a helyi hagyomány ismeretét fiataloktól kezdődően tanulta: „(...) alkalmazkodtunk mindig ehhez a közülethez. Hogy nohát az apád itt van, az is mindig szem előtt volt tartva, hogy a te apád az egyházközség vezetője, a te apád a Katolikus Kör vezetője. Mikor férjhez mentem, akkor az apósom a bíró, akkor úgy viselkedj, úgy beszélj, úgy szólj, hogy az ne rontsa annak a presztízsét, na így mondjuk most, de másképp mondtuk, úgyhogy ne rontsa a tiszteletét, hogy fölnezzenek rá az emberek.” A családi történetek (Bertaux és Delcroix 2000) és a fiatalkori tapasztalatok fontosságát a narratív interjútechnikával készült életútinterjúban ő maga is hangsúlyozza.

⁴ „Faced with new problems requiring collective resolutions, men and women everywhere look to their past for solutions.” (Putnam 1993:174)

A család mellett a szomszédsági, felekezeti kapcsolathálóban (Coser 1975; Bateson 2000), valamint később a munkavállalás során tovább finomította szervezési és érdekérvényesítési készségeit (Coser 1991). Helyi kiterjedt kapcsolathálója szintén segítette a társulás megszervezését. A tagságot személyes meghívással szervezte. A Keresztény Női Kör szándékai szerint ökumenikus, tagsága a helyi hagyományok ismerőiből szerveződött, a felekezeti hovatartozást igyekeztek e mögé sorolni. A jótékony célú társulás élvezte a helyi felekezetek és a polgármester támogatását egyaránt. Céljuk a szegények, elesettek és a fiatalok támogatása.

3. A *Tavirózsa Környezet és Természetvédő Egyesület* 1992 óta végez környezetvédelmi tevékenységet a településen. Az 1996 óta jogi személyként is bejegyzett egyesület megszervezője az 1925-ben alapított Tőrendező Társulat elnökének az unokája, az első elnök „elmaradása után” elnök maga is. KS nem gyermekkorában sajátította el a szervezés készségeit, úgy emlékszik: passzív volt gimnazista korában, antiszociálisnak mondták, utálta a rákényszerített akciókat. Meglátása szerint a szemléletváltást a praxisban kell megvalósítani. Meg kell csinálni a gyakorlatban, nem csak beszélni róla. „Na most ez egy konkrét dolog. Azt, hogy ezt a szemléletváltást, a párt átalakítást megcsináljuk, persze, erről lehet beszélni, meg gyűléseken összeülni, meg szónokolni, de ez túró. Meg kell csinálni. Ennek van egy menete. Neki kell kezdeni, és akkor valahogy egyik lépés a másik után. És mindig jön a következő lépés, és nehéz kiszánni.” A rendszerváltás utáni első években írt és szerkesztett helyi újságot, szervezett alapítványt és egyesületet, iskolásoknak történelmi futóversenyt. A lényeg a „szemlélet (...), önálló polgárnak (...) lenni, az nehezen megy át” (KS).

A tavakban bővelkedő kisváros környezetvédelmi hiányosságai jó lehetőséget kínáltak a tövédelem „közös dologként” való megfogalmazására. A tagság soraiban a hajdani alapítók leszármazottai és pedagógusok tevékenykednek. Az egyesület célja a tó védelme és a környezettudatos nevelés.

B2. A kilencvenes évek közepén megjelenő társulások a már korábban létező formációk átalakulásaként, folytatásaként jelentek meg.

4. Az 1996 óta működik a *Civil Kör*, 1999 óta hivatalosan is bejegyzett. Ötletgazdája és szervezője a hajdani Vezetői Önképzőkör elnöke MI, a tagság soraiban megtalálhatók a Faluszépi Egyesület tagjai is. MI az 1981-es kezdetekről vagy a Civil Kör alkalmairól beszélve mindig a frissen tanultakról, a recens hatásokról beszél. Hogy kik segítették elméleti és praktikus ötletekkel elképzeléseinek megvalósítását. Például a teafőzés: „(...) egyszer baráti társaságban együtt voltam egy népművelővel, akinek a munkáját sokra értékeltem. És mondom, mivel tudom melegebbé tenni ezeket a foglalkozásokat? Azt mondja, főzzél teát. Na, innentől kezdve hordom a rezsót, vittem a bögréket, hoztam a lábast meg a teafűvet, és majd egy órával előtte föltettem a vizet, mert 6 órakor kezdődött, de már 5 órakor nekem mennem kellett begyűjtani az egészet, aztán hazahordani a bögréket” (MI).

A céljaiban lokálpatrióta társulás tevékenysége a településre zömmel a kilencvenes években beköltözött diplomás értelmiségiek tájékozódását, integrációját segíti. Havonta magas színvonalú előadásokat szerveznek és rendszeres közös szabadtéri programokat. Rendszeres környezetvédelmi tevékenységet folytatnak. Feladatokat vállalnak át a közfunkciókat ellátóktól, például pályaválasztási tanácsadást szerveznek az általános iskola végzős diákjainak.

5. A *Bokréta Táncgyűjtés* 1996 óta működik a településen. Megszervezése egy új fejezetet nyit a helyi önkéntes társulások sorában. A kisvárosban ez az egyetlen társulás, ahol a tagság kizárólag fiatalokból szerveződött, az átlag életkor 18,31 év ($N = 13$). Tagságának kezdő magja a Keresztény Női Kör által felkarolt fiatalok közül került ki, akik a hagyományos tudás csupán egy szeletére, a helyi táncudásra voltak nyitottak. A kultúrát átadó „öregek” és az azt csak részben átvenni akaró „fiatalok” között kiborított konfliktus segítette a Bokréta megszervezését. A csoport vezetője, DB, gyermekkorától néptáncos, kutatásom időszakában egy népművészeti iskola néptánc szakán tanult. A Bokréta – meséli – „az mindenféle tájegységet feldolgoz, lehetőségeinkhez képest. (...) Szóval most van egy rábaközink, van egy szatmárink, van egy tőveges táncunk, van egy bodnár tánc, ami szürethoz kapcsolódik. Most jobbágytelki

táncanyagot nézünk, azt tanuljuk, tanulják.⁷ (...) Sok függ a ruhától, azaz hogy milyen ruhánk van jelen pillanatban, és hogy ezeket a ruhákat mennyire tudjuk használni. Tehát kombinálni kell.” (DB 13) A csoport tagjai zömmel a kisvárosban születtek, és egy szomszédságban laknak. Hogy mi „(...) a motiváció. Az, hogy jól érezzék magukat. Hogy itt van az a heti 4 vagy 5 óra, és nem kallódnak, nem a kocsmában ülnek, hanem itt vannak (...) és jól érzik magukat, és szeretik csinálni, amit csinálnak. És nem a fellépések, persze az is, nem vitatom, mert az is fontos, hogy megmutassák, hogy mit tudnak, de szerintem azért járnak zömében ide, mert jól érzik magukat. Sokszor van az, hogy csak úgy összejövünk társasozni, tehát a táncscsoport tagjai nemcsak a tánc miatt járnak össze, hanem mert barátok. Sokan egy utcában laknak, vagy egymáshoz közel, vagy férj és feleség, vagy barát, barátnő, és többször összejárnak társasozni, beszélgetni. Kirándulni járunk néha-néha, ahogy megengedi az anyagi keret”. DB amikor a saját motivációra terelődik a szó a gyermekkorban elkezdett tánctanulás mellett „anyukája” példáját említi: „Ő is minden ilyen kulturális egyesületben benne volt fiatal korában, nagyon sokat volt itt a Művelődési Házban. Pingpongozni járt a barátaival, színjátszó körbe járt, minden egyéb. Tehát ő is sokat forgott az emberek között, akik fiatal korukban játszottak a művelődési ház színjátszó csoportjában.”

6. Az *Irisz Leánykar* 1996–1999 között működött. Az *Irisz Leánykar* zömmel egy végzős általános iskolai osztály tagjaiból szerveződött, és működött, amíg a lányok középiskolába jártak. A karvezető összegzéséből nyilvánvaló, hogy egy korábban működő osztályközösség folytatásaként szerveződött a leánykar, és az egyetemi felvételik, az egyetemi évek kezdetén már nem jutott idő az együtt éneklésre. „Amíg középiskolába jártak, ez alapvetően egy zenei osztályból maradt meg, az én volt osztályomból, akik csodálatosan énekeltek. Ebből lett az *Irisz Leánykar*, mert egyszerűen nem akartak elválni egymástól, egy végtelenül jó közösség volt, és csodálatosan énekeltek. És ők adták a kórus magját, meg még egy másik zenei osztály. És aztán csapódtak hozzá persze innen-onnan (új tagok), de a mag ott az volt. És amíg ők középiskolába jártak, addig ez működött. Nagyon profi módon, rádiófelvétel is készült, tehát az tényleg megállta a helyét bárhol, országosan, állítom, az a kórus. És hát az is elhalt.” (KK)

B3. Az ezredfordulón, a kutatás időszakában kilenc önkéntes társulás szerveződött a településen. Az ebben az időszakban szerveződött társulások ötletgazdái saját élettapasztalataik mellett kortárs példákat is hasznosítanak, ugyanakkor megjelennek a már működő csoportokból kilépek által szervezett új formációk is.

7. Az *Agóra* szervezője IZ, kiterjedt, a helyi társadalom eltérő színtereit elérő kapcsolathálóval és sokféle tapasztalattal rendelkező helyi építési vállalkozó. A főleg művészeket vonzó kulturális egyesület 1999 óta szervez kiállításokat, kulturális programokat. A kutatási időszak második részére specializálódott a társulás, a Költészet Napi program és 2002 karácsonya óta a szabadtéri betlehemi jászol állítására. A gyűjtött anyagban az elbeszélések arról tanúskodnak, hogy a beszélő nem tud a vallási hovatartozás fölé emelkedni, illetve hogy a párhuzamosan megjelenő vallási szimbólumok és rítusok egymás melletti megjelenítésére nincs szakrális tér, ceremóniamester. A negyvenes évek végéig nemcsak a vallási élet zajlott külön, a hagyományos helyi rendtartás a felekezetenként és szakmánként szervezett bálozást preferálta. A keresztény felekezetek tagjai együttes megjelenésének színtere 2002 óta a város főterén felállított Betlehemi jászol, ahol az esemény esztétikumát értékelő érdeklődők is megjelennek. Az Agóra a társulás elnökének megfogalmazása szerint „a helyi művészek és építők” egy csoportja az ismerősök anyagi segítségével építették fel a szabad ég alatt a Betlehemi jászlat. A performansz a karácsony előtti hétvégén zajlik, a kapcsolódó zenés-irodalmi programot a helyi civilek szervezik. A jászol és a szobrok kint maradnak az ünnepkör végéig. KZ tapasztalatai, amikről az interjú során beszél, visszanyúlnak gyermekkorába. A nyugat-dunántúli iparos társadalom gazdag kulturális életében résztvevő papa példája, aki a helyi Iparos Kör és a Dalárda tagja volt, kiemelkedő. „Ami én rohadtul hiányolok, hogy nincs ilyen, mert még nem csináltam meg” – mondja IZ. A saját felelősség vállalására való képesség feltehetően a rendszerváltás előtti

⁷ Eredeti videofelvételekről tanulják a táncot.

szamizdat nyomtatás és az ezzel együtt járó zaklatások során megerősödött. Fiatalkorában költözött szüleivel a kisvárosba, és éveken át részt vett a művelődési ház tevékenységében.

8. A *Női Életmód Klub* példája Kanadából érkezett Egresre. A helybéli jogászno barátnője hazatelepült Kanadából, és hozta az ott működő beszélgető csoportok hírét. A kizárólag női tagságot személyes meghívókkal invitálták. A késő negyvenes, ötvenes helybéli hölgyeket felnőtt gyermekeik elengedése és a következő életszakasz értelmes elfoglaltságainak megtalálása foglalkoztatja. Az életmód klub erre kínál nem túl formalizált és belsősegés keretet. A havonta szervezett találkozásokon gyakran előadók vezetnek be a tematikus beszélgetéseket.

Az Agóra és a Női Életmód Klub példája azt mutatja, hogy az időben és térben máshol szerzett tapasztalatok a helyi szükségletek megfogalmazódása és egy kiterjedt kapcsolatháló megléte esetén jól használhatók.

9. A *Nemzeti Társas Kör* 1999-ben alakult. Az elnök a település helytörténésze, 56-os forradalmár. Saját évtizedes tapasztalata mentén szervezte a társulást. Mindazt, ami meglátása szerint „elvészett a rendszerváltozásban” a Nemzeti Társas Kör évente négyszer megrendezésre kerülő alkalmain keresztül próbálja elevenen tartani. A tagok között számos Erdélyből áttelepült értelmiségi is van. Azok látogatják, „akik elfogadják a nemzeti jelzőt”, mondja az egyesület elnöke. Közös dolguk többek között az önművelés, a nemzeti és kulturális értékek megismerése, terjesztése, megbecsültségünk növelése. A helyes, reális magyarságtudat és magyarságérzet kiművelése és a közéletbe való elterjesztése.

10. Szintén 1999-ben alakult meg a *VÉNA*, a nagycsaládosok helyi egyesülete. Megalakulásánál a családvédelmi referens bábáskodott. Megalakulásakor még tipikus „for” egyesület. Az egyesület létrehozása az 1997-es gyermekvédelmi törvény rendelkezéseinek megvalósítása a helyi kontextusban. Tagsága a 90-es évek második felében frissen beköltözött nagycsaládosok. Itt nem baráti, ismeretségi szálak mentén indult meg a szervezés, hanem a védőnők és a nyilvántartások segítségével érték el a potenciális tagokat. Az egyesület elnökének aktivitása és a lelkes tagság tevékenységének következtében az egyesület az érdekképviseleti tevékenység mellett rendszeresen kulturális, ismeretterjesztő programokat is szervez. A kutatás időszakában az egyesület önállóan szervezi szabadidős programjait, amelyek a tagság gyermekeinek korosztályát mozgósítják.

11. A *Gaudemus Pedagógus Kórus* pedagógus kórusnak indult, meséli a karvezető KK: „(...) abszolút helyi kezdeményezésre, belső kezdeményezésre. A tantestület egy része igényelte, hogy dalos kedvűek jöjünk össze. A történet úgy kezdődött, hogy (...) meghívtak minket a szomszéd településre, az ottani pedagógus kórus a koncertjére. Mi a gyerekekkel mentünk koncertezni, ők énekeltek, és azt mondta az egyik kolléganő, hogy hát figyelj ide, ilyet mi is tudnánk, sokkal különbet is, miért nem csinálunk mi is egy pedagógus kórust? 1998 tavaszán, kora telén indult ez a mozgalom, és akkor léptünk föl március 15-én, itt először mutatkoztunk be.” A tagság közben gyarapodott, csatlakoztak nem pedagógusok is a vegyes kórushoz.

12. Az *Értelmes Évek*, a *Csonkás Foci*, a *Fahrenheit 451* és az *Antropozófiái Csoport* már működő társulásokból vált ki. A folyamat megértését segíti a North (idézi Putnam 1993:179) által használt „path dependence” jelenség. North az önkéntes társulások megalakulásának előzményeit és kontextusát, mint az eredményt befolyásoló tényezőt kezeli. Az Értelmes Évek nyugdíjas klub az Aranyosó nyugdíjas klub, a Fahrenheit 451 olvasóköri az Agóra és az Antropozófiái csoport a Civil kör tagságából szerveződött, miután nem tudta módosítani a társulás konstitutív szabályait. A Csonkás Foci esete eltérő, itt a felbomló Vállalkozói Fórum egymással szimpatizáló tagjai kerestek és találtak közös időtöltéshez keretet, esetükben a világ kollektív értelmezésére szolgáló legkisebb közös többszörös a foci.

Összegezve elmondható, hogy rendszerváltás után a kisvárosban az önkéntes társulások minden esetben egyéni tudások, készségek és igények mentén szerveződtek. A rendszerváltás utáni első időszakban szervezett társulások mindegyike az egyéni emlékezetben megőrzött kulturális tőkéből és az életpálya valamelyik szakaszában elsajátított készségekből építkezik.

Ebben az időszakban jól látható, hogy a helyi önszerveződési folyamatban megjelenő kulcsfigurák saját korábbi tapasztalataik „fogságában” mozognak.

A kilencvenes évek közepén szerveződő mindhárom társulás tagsága részben vagy teljesen már korábban is egy társaság, társulás tagja: az Irisz Leánykar általános iskolai osztálytársakból szerveződött össze, a Bokréta tagjai közül többen a Keresztény Női Kör ifjúsági csoportjából váltak ki, a Civil kör tagságában megjelennek a Faluszépítő Egyesület tagjai és a szervező személyes ismerősei. A szervezés pillanatában a tagság igénye erősebb befolyásoló tényező, mint az ötletgazda egyéni tapasztalatai.

Az ezredfordulón szervezett önkéntes társulások esetében az 56-os forradalom meghatározó élménye mellett Kanadából, a szomszéd településről, egy nyugat-dunántúli faluból hozott személyes tapasztalatok állnak a csoportszervezés mögött. És megjelenik a „for” típusú társulás rendszerváltás utáni példjaként a nagycsaládosok helyi egyesülete. Egy országos, felülről jövő kezdeményezést az egyesület vezetői a helyi igényeknek megfelelően használnak, ennek eredményeként az egyesület a kutatásom időszakában már „of” típusú társulásként működött. Ebben az időszakban megjelennek a társulásokon belüli konfliktusok, amikor egy-egy „erősakarátú” tag a saját elképzelésével szeretné bővíteni vagy felülrírni a csoport konstitutív szabályait. És a sikertelen próbálkozás eredményeképpen újabb társulások szerveződnek.

Az 1999–2003 között Épresen működő önkéntes társulások genezisénél helybéli és térben, időben távoli helyeken megtapasztalt és kipróbált példák is megjelennek. A hajdani hagyományos földműves életforma emlékezetben megőrzött kulturális öröksége, a húszas évek magyarországi modernizációs törekvései, a két háború közötti országos közművelődési próbálkozások helyi megvalósítóinak példája, a változó előjelű társadalmi munka, a nyolcvanas évektől működő Vezetői Önképzőkör, a helyi zeneiskola által megteremtett zenei műveltség, a kanadai self-help csoportok példája. Nemcsak hatások, hanem habitus is: a kulturális csoportok esetében a hetvenes években kialakított csercalap ma is beazonosítható. A munka, például esetében egy produkció – zene, tánc, próza – megvalósítása. A befektetett munkáért cserébe a város képviselőiben a társulás tagjai eljutnak távoli helyekre.

A kutatásom adatai azt mutatják, hogy az önkéntes társulásokat szervező egyének fiatalkori tapasztalatai (Poole 1985:223; Putnam 2000:405), kulturális tőkéje és készségei mellett fontos szerep jut a kortárs előképeknek, a már meglévő kapcsolathálóknak. A szervezők/vezetők a narratív interjútechnikával folytatott beszélgetésekben rákérdezés nélkül (Rosenthal 1993, 2002; Chamberlayne–Bornat Wengraf eds. 2000; Wengraf 2001) mesélnek élményeikről, hatásokról, kapcsolatokról (Poole 2002:833) amelyekkel szerepvállalásukat magyarázzák.

A résztvevő megfigyelés, valamint a narratív interjútechnikával gyűjtött adatok egyértelműen megerősítik, hogy a társulások szervezésében – ha adott az önszerveződés jogi kerete – a legfontosabb tényező az emberi potenciál. Az önszerveződés családi, egyéni emlékezetben megőrzött, különböző helyekről és időszakokból származó történetei és azok a készségek, amelyekkel életük során valamikor megtanultak, és amelyek birtokában igénylik, és amelyek lehetővé teszik társulások szervezését. Az idő és a szabadság hiába társul, a szükséges emberi tudás nélkül nem szerveződnek társulások, konstitutív közösségek (Bellah 1985:14).

Felhasznált irodalom

- BALOGH ISTVÁN 1973. *A parasztság művelődése a két világháború között. Értekezések a történeti tudományok köréből. Új sorozat 66.* Budapest: Akadémiai Kiadó.
- BATESON, GREGORY 2000. *Steps to an Ecology of Mind.* Chicago: The University of Chicago Press.
- BATESON, MARIE CATHRINE 1990. *Composing a Life.* New York: Plume.
- BELLAH, ROBERT ET. AL. 1985. *Habits of the Heart.* Berkeley: University of California Press.
- BERTAUX, DAMIEL–CATHERINE DELCROIX 2000. Case histories of families and social processes: enriching sociology. In: Prue Chamberlayne, Joanna Bornat and Tom Wengref (eds.): *The Turn to Biographical Methods in Social Science.* London: Routledge, 71–89.
- COSER, ROSE LAUB 1975. The Complexity of Roles as a Seedbed of Individual Autonomy. In: Lewis A. Coser ed. *The Idea of Social Structure: Papers in Honor of Robert K. Merton.* New York: Harcourt Brace.
- COSER, ROSE LAUB 1991. *In Defense of Modernity. Role Complexity and Individual Autonomy.* Stanford: Stanford University Press.
- KÓSA LÁSZLÓ 1989. *A magyar néprajz tudománytörténete.* Budapest: Gondolat.
- LEWIS, DAVID 2001. *Management of Non-Governmental Development Organisations: An Introduction.* London: Routledge.
- NORTH, DOUGLASS C. 1990. *Institutions, Institutional Change and Economic Performance.* New York: Cambridge University Press.
- POOLE, FRITZ JOHN PORTER 1985. The Coming Into Social Being; Cultural Images of Infants in Bimin-Kuskusmin Folk Psychology. In: Geoffrey M. White–John Kirkpatrick (eds.): *Person, Self, and Experience. Exploring Pacific Ethnopsychologies.* Berkeley: University of California Press, 183–242.
- POOLE, FRITZ JOHN PORTER 2002. Socialization, Enculturation and the Development of Personal Identity. In: Tim Ingold (ed.): *Companion Encyclopedia of Anthropology.* London: Routledge, 831–860.
- PÖR EDIT (szerk.) 1988. *Magyarországi egyesületek címűára a reformkortól 1945-ig. I. rész. Vidéki egyletek és körök 1–3. kötet.* Budapest: Művelődéskutató Intézet.
- PUTNAM, ROBERT D. 2000. *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community.* New York: Simon & Schuster.
- PUTNAM, ROBERT D.–LEONARDI, ROBERTO–NANETTI, RAFFAELLA Y. 1993. *Making Democracy Work.* Princeton: Princeton University Press.
- ROSENTHAL, GABRIELE 1993. Reconstruction of life stories. Principles of selecting in generating stories for narrative biographical interviews. *The Narrative Study of Lives*, 1(1), 59–91.
- ROSENTHAL, GABRIELE 1995. *Erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen.* Frankfurt a. M.: Campus.
- ROSENTHAL, GABRIELE 2002. Veiling and denying the past. The dialog in families of Holocaust survivors and families of Nazi perpetrators. *History of the Family* 7, 225–238.
- TÁRKÁNY SZÜCS ERNŐ 1981. *Magyar jogi népszokások.* Budapest: Gondolat.
- WENGRAF, TOM 2001. *Qualitative Research Interviewing: Biographic Narratives and Semi-Structured Methods.* Sage: London.

„Az orvos csak bizonyos betegségeket ismer...”

Hagyományos gyógyítás és orvosi ellátás Pachiquitlánban

Bevezetés

A mexikói nemzetállam egyik legnagyobb kihívása napjainkban az állam területén élő indián közösségek modernizációja és társadalmi integrációja, hogy ezáltal is csökkenteni tudja a marginalitást, szegénységet, túlnépesedést és az egyre kevésbé kontrollálható migrációs mozgásokat okozta társadalmi feszültségeket.

A probléma felvetése azonban nem új keletű, s ez a 20. század első felétől kezdve a mexikói indián közösségek jellegéről és többségi társadalomba való integrációjáról folytatott politikai, gazdasági és társadalomtudományi viták egyik fontos kérdésévé vált, mely hatással volt az állami indiánpolitikák gyakorlati jellegére is (Alcántara 1988; Sariego Rodriguez 2003). A társadalomtudományi értelmezéseken belül fokozatosan fontos jelentőséget kaptak azok az antropológiai elemzések, amelyek hosszabb helyi tapasztalat és terepmunka alapján igyekeztek leírni az állam általi, felülről irányított modernizációs törekvések hatásait egy adott közösségekben. Ezek a tanulmányok nem elsősorban egy elszigetelt közösség hagyományosnak tekintett zárt kultúráját vizsgálják, hanem egy tágabb társadalmi kontextusban a kulturális találkozásokról azokra a határhelyezeteire irányítják a figyelmet, ahol a kialakuló kulturális diskurzusok jelentéseket és értelmezéseket merítenek. Ebben az írásban egy ilyen típusú kulturális értelmezés néhány főbb jellemzőjét foglalom össze röviden, a teljesség szándéka nélkül.

A Huasteca Hidalguense területén, a Sierra Madre Oriental hegyvonulatai között fekvő, nahua indiánok lakta 1200 fős Pachiquitla az utóbbi két évtizedben kezdett nagyobb mértékben integrálódni a többségi társadalomba. Az addig marginális, önálló gazdálkodást folytató indián faluban az integráció folyamatának felgyorsulását az 1990-es évek második felétől többek között elősegítették az olyan államilag támogatott infrastruktúrális változások, mint a faluhoz vezető út megépítése, az áram bevezetése, egy helyi orvosi rendelő megnyitása, valamint állandó egészségügyi személyzet és ingyenes orvosi ellátás biztosítása. A többségi társadalommal való intenzívebb kapcsolat jele volt, hogy a faluból Mexikóváros felé tartó időszakos vagy végleges migráció is egyre nagyobb méreteket öltött az évtized utolsó éveiben. Az új tapasztalatok és a korábbi értelmezések közötti feszültségek a mindennapi élet számos területére kiterjedő vitákat, konfliktusokat eredményeztek (Szeljak 1999; 2000). A kulturális diskurzusok egyik legjellemzőbbikét az intézményes, nyugati típusú orvosi ellátás megjelenése váltotta ki a faluban.

A tanulmány elsősorban azt kutatja, hogy a faluban élők a betegségekről és a gyógyításokról kialakított saját, mitológiai alapon megalapozott vallási képzeleteiken és kulturális logikájukon keresztül hogyan értelmezték a nyugati típusú orvosi ellátás által felkínált új lehetőségeket.¹

¹ A tanulmány adatait a faluban dolgozó orvossal és a két ápolónővel, valamint a falu lakóival és hagyományos gyógyítóival készített interjúkon, és a gyógyító rítusokon, illetve a falu orvosi rendelőjében végzett résztvevő megfigyelésen alapulnak. A kutatást 1996-ban és 1999-ben végeztem, néhány további adatot 2002-ben gyűjtöttem.

Orvosi ellátás Pachiquitlánban

Pachiquitlánban az orvosi rendelő létrejöttének közvetlen előzménye egy kolerajárvány volt 1993-ban. A járvány következtében az akkor körülbelül ezer fős faluban több mint százan megbetegedtek, és nyolcan meghaltak. Orvos ekkor még nem élt a hegyek között lévő, nehezen megközelíthető településen, a helyiek pedig csak jóval a járvány felbukkanása után értesítették a járásközpontban dolgozó medikust. Ő felismerve a kolera tüneteit, segítséget kért, a faluba helikopteren hozták az orvosokat, ápolókat. Mindenkit megvizsgáltak, a kutakat fertőtlenítették, a betegeket a falu központjában elkülönítették, majd végül sikerült lokalizálni és megállítani a járvány terjedését. A hír gyorsan elterjedt. Pachiquitla a marginalizált, az állam modernizációs erőfeszítéseiből eddig kimaradt indián közösségek szimbólumává vált a régióban. Számos állami funkcionárius és újságíró társaságában Hidalgo állam kormányzója is a faluba látogatott helikopterén, és nyilvánosan állami segítséget ígért. Ennek volt köszönhető az út megépítése és az áram bevezetése, majd 1996-ban megnyitották az orvosi rendelőt, egy orvos és két ápolónő kezdte meg munkáját a faluban.

Előtte az ún. egészségügyi kampányok keretében évente kétszer-háromszor érkeztek orvosok és ápolók a faluba, hogy beadják a kötelező védőoltásokat a falubelieknek, megvizsgálják a betegeket, és egy-két órás, kevéssé hatékony egészségügyi felvilágosítást tartanak. Egyéb alkalmakkor azonban a helyieknek kellett három-négy órát gyalogolniuk a hegyeken átívelő, meredek lejtőkön és kapaszkodókon át vezető szűk ösvényeken, hátukra székelt szíjazva, és arra rögzítve az utat megtenni képtelen betegeket, ha a járásközpont orvosától vártak segítséget. Olykor a súlyos betegek azelőtt meghaltak, mielőtt a családtagok elértek volna a járásközpontot. De az orvosi ellátással és az idegen környezettel szembeni gyanakvás miatt a nahua családok többsége krízishelyzet esetén sem fordult orvoshoz. Inkább gyógynövényekkel a családon belül próbálták gyógyítani a betegeket, a házioltárnál imádkoztak, vagy a helyi gyógyító specialistákat keresték meg. Ha modern gyógyszerekhez folyamodtak, akkor azt általában a járásközpont piacán vették meg, ahol a laikus kereskedő adott felvilágosítást a gyógyszerek valós vagy vélt használatáról és hatékonyságáról. Mindez gyakran csak rontott a beteg állapotán, sőt számos kisgyermek esetében halálhoz is vezetett, és vezet mind a mai napig.

A régióban a falusi orvosi rendelők jelentik a mexikói egészségügyi ellátás hierarchiájának legalsó szintjét.² A fizetett társadalombiztosítással nem bíró indiánoknak ingyenesen biztosítják az alapszintű orvosi vizsgálatokat és a legszükségesebb gyógyszereket. Az állami fizetést kapó egészségügyi alkalmazottak – az itt dolgozó néhány tanárral és a járásközpont hivatalnokaival együtt – fontos közvetítők a marginális közösség és a mexikói állam között. Ők azok, akik folyamatosan „láthatóvá” és ellenőrizhetővé teszik a falut a nemzetállam számára. Egyik feladatuk, hogy a nemzetállami legitimitást minél intenzívebbé tegyék, az állam szuverén hatalma alá tartozónak tekintett tereket uniformizálják és nacionalizálják (Appadurai 2001). Nem csupán a betegségek lokalizálása és a megfelelő gyógymód megtalálása a munkaköri feladatuk, hanem a széleskörű és intenzív felvilágosító és ellenőrző munka is. Ebbe beletartozik többek között a nyugati orvostudományának a testről, az egészség és betegség mibenlétéről, a modern gyógyszerek hatékonyságáról vallott elképzeléseinek tudatosítása a helyiek körében; a szemét, a higiénia, az egészséges táplálkozás egy újfajta értelmezésének vagy éppen a szülés és a gyermeknevelés hagyományostól eltérő modelljének az elterjesztése. Kötelező feladataik közé tartozik a családtervezés és fogamzásgátlás népszerűsítése is, lévén hogy az állam így igyekszik megakadályozni a túlnépesedés okozta földhiány miatti regionális konfliktusokat, illetve csökkenteni a megélhetési nehézségek miatt a városokba vándorlók számát (Széllak 2000). Ebbe a stratégiába beletartozik, hogy az ápolónőknek gyakorta fel kell keresni az egyes családokat, ellenőrizni a házbelsőket, az utcák és latrinák állapotát, azt, hogy a helybeliek felforrallják-e a forrásból vett ivóvizet, megkötik-e a korábban a környező erdőkben és utcákon

² A mexikói egészségügyi ellátás kiépüléséről és struktúrájáról lásd Sherrard 1991 és Harrison 2001.

szabadon kóborló sertéseket.³ Az asszonyoknak kéthetente ún. „felvilágosító beszélgetésen” kell részt venniük, melyet az ápolónők vezetnek. Emellett feladataik közé tartozik, hogy évente népszámlálást tartsanak, ellenőrizzék a lakosság lélekszámában bekövetkezett változásokat, a születések és halálozások számát és a migráció mértékét. Ugyanígy évente felmérést kell készíteniük az itt élők életkörülményeinek változásáról. Minderről folyamatosan jelentést kell tenniük, s munkájuk hatékonyságát, illetve a modernizációs politika sikerét leginkább az egyre javuló statisztikák alapján bizonyíthatják felettes állami szerveiknek. Az állam képviselőiként önkéntelenül is hatalmi szerepbe kerülnek, mivel az utóbbi években bevezetett családi alapú pénzbeli állami támogatás (PROGRESA) megkapásának feltétele, hogy az orvos igazolja, a családok tagjai rendszeresen részt vesznek a vizsgálatokon.⁴

Ebből eredően a helyiek egyszerre érzékelték az állam karitatív és felügyelő szerepét, illetve a két viszonyulás alapvető ellentmondásait. Utóbbit erősítette az egészségügyi alkalmazottaknak az az attitűdje is, amellyel megpróbálták az összes betegség magyarázatát monopolizálni, és a modern nyugati típusú orvoslás testcentrikus értelmezési keretébe helyezni. Az előbbieket mégsem jelentették azt, hogy a helyi orvos és segítők az agresszív akkulturáció érzéketlen „kereszteslovagjaiként” tevékenykedtek volna. Legjobb szándékaik szerint, elhivatottságtól, küldetésudattól vezérelve, az állami előírások, saját kulturális háttérük és szaktudományi képzettségük alapján próbálták gyógyítani a betegeket, és „felvilágosítani” a falu lakosságát. Munkájuk hatékonyságát és a helyiakkal kialakított kapcsolatukat azonban kezdettől fogva nagymértékben befolyásolták azok a nyelvi és kulturális különbségek, melyek rendkívül megnehezítették a közös értelmezés kialakítását a betegség és egészség jellegét tekintve.

Az orvos a faluba érkezéskor egyáltalán nem beszélte a helyi nahuatl nyelvet. A kommunikációs problémák miatt főként az idősebbek féltek felkeresni az orvosi rendelőt, mivel nem tudták spanyol nyelven pontosan megértetni magukat az orvossal, és pontosan körülírni fizikai tüneteiket. De ha a nyelvi nehézségek egy-egy fiatalabb családtag vagy az egyik, nahuatlul beszélő ápolónő tolmácsolása által részben megoldódtak is, akkor is megmaradtak a kulturális értelmezés eltérő jellegéből eredő problémák.

Az orvos és segítők egy olyan kulturális környezetben kezdtek el dolgozni, ahol a helyieknek már az érkezésük előtt határozott elképzeléseik voltak a betegségek okairól, a mögöttük rejlő mitológiai és vallási képzetekről, a gyógyítókról és a hatékony gyógyítás mibenlétéről. A helyiek e szerint a kulturális logika szerint közeledtek, és próbálták kihasználni a nyugati orvoslás felkínálta lehetőségeket, ugyanakkor elvárták, hogy az orvos is tisztában legyen mindezzel. A plurális orvosi rendszer térhódításával, 1996-tól kezdve a mindennapokat és a konkrét krízishelyzeteket átszövő kulturális diskurzusok központi kérdésévé vált, hogy a különböző típusú gyógyító specialisták közül ki tud a beteg és környezete számára elfogadható magyarázatokat nyújtani a betegségek eredetéről és kezeléséről.

³ Ezt az intézkedést, melyet a higiénia érdekében vezettek be, kezdetben nagy tiltakozás fogadta. Addig ugyanis a sertések az erdőkben szereztek be élelmük jelentős részét, míg azután a tulajdonosainak kellett folyamatosan élelmet biztosítani nekik. Emellett a túlnépesedés miatt rendkívül sűrűn lakott faluban az állatok elzárását is sok helyen nehezen tudták megoldani.

⁴ A Programa de Educación, Salud y Alimentación (Oktatási, Egészségügyi és Élelmezési Program) egy, az 1990-es évek közepén létrehozott állami támogatási rendszer. A Mexikó marginális területén élő családokat kéthavonta állami pénztámogatásban részesíti a gyermekek száma alapján. A segély megkapásának feltétele, hogy a családhoz tartozó gyermekek 16 éves korukig iskolába járnak, illetve a család összes tagja rendszeresen jelenjen meg vizsgálatokon az egészségügyi központokban. Emellett a családanyáknak egészségügyi felvilágosító oktatásban is részt kell venniük. A segélyt személyesen a családanyák kapják meg, ha a tanárok és orvosok igazolják az állam által támasztott feltételek teljesülését.

Hagyományos betegségképzetek

Pachiquitlánban a népi orvoslás egy összetett kulturális rendszer része. A gyógyítás folyamata a betegség diagnosztizálásától és magyarázatától a gyógyító rítusok elvégzésén át beletartozik egy orvosláson túlmutató keretbe – Worsley szavaival egy *metamedical framework*-be –, ahol a betegségek értelmezésekor a természet, a természetfeletti, a társadalom és az egyén szorosan összefügg egymással (Worsley 1982:317).

A korábbi földrajzi elszigeteltség ellenére sem állíthatjuk, hogy a falubeli képzetek és gyógyítási gyakorlatok csupán egy prehispán múlt máig őrződő intakt maradványai lennének. A területen a gyarmati kortól megfordult misszionáriusok és világi papok gyógyító ismeretei, a környékbeli haciendákon egykor dolgozó afrikai rabszolgák, zambók és mulattok, a járásközpontot a 19. század második felétől egyre inkább benépesítő mesztic elit tapasztalatai, illetve a kereskedők, állami hivatalnokok viszonyulása minden bizonnyal befolyásolta az itt élő indiánok betegségképzeteit – ahogyan számos prehispán eredetű képzet is helyet talált magának a városi mesztic populáris orvoslásban (Foster 1953, Aguirre Beltrán 1992). Ezt a hibriditást bizonyítja, hogy a legfontosabb betegségtípusok – ha módosult jelentésekkel is –, de olyan képzeteken alapulnak, amelyek Mexikó számos, egymástól távoli részén megfigyelhetők.

Foster és Anderson a népi orvoslással kapcsolatban két nagy – mexikói indián közösségekben is megtalálható – rendszert különböztet meg, melyeket perszonalisztikus és naturalisztikus rendszereknek nevezett el (Foster – Anderson 1978:53–79). A perszonalisztikus orvoslási rendszerben a betegséget úgy tekintik, mint amit egy aktív, célratörő cselekvő, egy külső erő okozott, aki lehet természetfeletti lény (istenek), egy „nem-emberi” lény (kisértetek, lelkek, különböző láthatatlan lények stb.) vagy ember (boszorkány, varázsló). A naturalisztikus rendszer alapja az ún. egyensúlymodell. Amint Hernández és Foster egy másik tanulmányban megjegyzi, ennek alapja a görög, perzsa, majd arab közvetítéssel a középkori Európában meghonosodó, a testnedvek egyensúlyán alapuló modell. Ez az, amit a spanyol királyi udvar által felügyelt, egyetemeken oktatott elit orvoslás a 16. századtól áthoz az Újvilágba, s itt évszázadokig domináns gyógyítási paradigma maradt. Főként orvosok, gyógyító rendek, világi papok, és részben állami tisztviselők közvetítése által, hasonló prehispán képzetekkel keveredve bekerül a spanyol–amerikai populáris orvoslásba is, eljut az indián közösségekbe s máig fontos értelmezési keretet jelent (Hernández–Foster 2001). Ebben a rendszerben a külső cselekvők ártó hatása a háttérbe szorul, a betegségeket személytelen, szisztematikus fogalmakkal magyarázzák. A mexikói népi orvoslásban ebbe a rendszerbe tartozik az indián és mesztic közösségekben egyaránt ismert hideg-meleg dichotómia, mely a betegségek eredetét a testre gyakorolt hideg és meleg hatások függvényeként értelmezi, és azok szimbolikus egyensúlyának megbomlásából eredezteti. A „hideg” és a „meleg” ebben az értelemben metaforikusan értendők, és elsődlegesen nem a tényleges hőmérsékletre utalnak. E metafora alapján osztályozódnak a belső szervek, a testnedvek, az ételek, a környezet elemei, az érzelmei, a gyógynövények, s manapság a modern gyógyszerek is. A betegségek is „hideg” vagy „meleg” eredetűek lehetnek, és a gyógyítás célja a közöttük levő szimbolikus egyensúly helyreállítása a testen.⁵

A perszonalisztikus orvoslási rendszer elemzése többet mond el a társadalmi kapcsolatokról, normákról, mint a naturalisztikus, tekintve hogy az ártó erők tevékenységének háttérben gyakran vallási és társadalmi normák megszegése húzódik meg. Ezért a betegség okának megismerésekor fontossá válik a beteg megbetegedés előtti társadalmi és vallási viszonyrendszerének a vizsgálata.

Saját tapasztalataim szerint Pachiquitlánban a betegségek értelmezésének e két fő rendszere nem különül el egymástól teljesen, inkább csak a hangsúlyok tolódnak el. Az ott élők főként a perszonalisztikus rendszeren belül magyarázzák a betegségek okait, ez az, ami részletesebben kidolgozott képzetrendszeren alapszik. Azonban a hideg-meleg szimbolikus egyensúly megtalálásán alapuló gyógyítási módok is helyet kaptak mind a természetes, mind

⁵ A hideg-meleg dichotómia mexikói indián közösségekben fellelhető jellemzőnek elemzését lásd Ryesky 1976.

a mágikus úton szerzett betegségek értelmezése során. Emellett a naturalisztikus elképzelések számos esetben megkönnyítették a modern orvosi ellátáshoz való adaptációt és egyfajta közös-hibrid-értelmezés lehetőségének megteremtését az orvos és páciensei között. Ezzel szemben az alapvetően perszonalisztikus típusú, ártó lények okozta betegségeket a helybeliek szerint az orvos képtelen hatásosan meggyógyítani.

Nahua lélekképzetek és perszonalisztikus betegségtípusok

A testcentrikus orvosi megközelítéssel szemben a helyi betegségmagyarázatok többségének a központjában a lélek diszfunkciójának magyarázatai állnak. A test problémái csak következményei a lélek meggyengülésének. A lélek fogalmának megértése nehézségekbe ütközik, mivel önkéntelenül is egy irreleváns keresztény értelmezést sugall az olvasónak.⁶ Az alapvetően animisztikus nahua elképzelések szerint ún. élő lélekerő található minden élőlényben és természeti jelenségben. Ezek az erők ennek a világnak a részei, s bár a mindennapi emberek ritkábban tapasztalják meg, a rituális specialisták képesek azokkal kapcsolatba kerülni és manipulálni őket (Sandstrom 1991:229–322; Dow 2001).

A betegségek értelmezésekor a nahua gyógyító specialisták Pachiquitlánban két fontos lélekcentrumot – López Austin kifejezésével animikus egységet – különböztetnek meg, melyek a test integritásáért felelősek: ezek a *tonali* és a *yuluti*.⁷ A *tonalinak* a klasszikus nahuatl nyelvben számos jelentése volt ismert. Jelenthetett napsugárzást; a nap melegét; nyarat; kalendáriumi napot, illetve annak a jelét; isteni beavatkozást; az egyén sorsát, melyet a születési napja határoz meg; olyan dolgot, ami egy meghatározott személy tulajdona – és jelenthette az egyik lélekrész is (López Austin 1990:299). E komplex jelentés együttes elemeinek döntő többsége máig szorosan összefüggve egymással releváns értelmezési keretet alkot. A *tonali* a személyes lélekerő, melyet a Pachiquitlánban élők kapcsolatba hoznak a nap és a test melegével, az egyén istenek által kijelölt sorsával és egyéniségével. Ez a testben lévő mozgó lélekerő, az egyén fejlődésének, dinamizmusának hordozója. A nahua sámánok spanyolul a szerencse (suerte) kifejezést használják rá, de ez alatt nem a véletlen szerencsét, hanem az egyénnek az anyaméhben megkapott lélekerejét értik, mely befolyásolja az egyén sorsát e világon. Spontán módon, vagy mágikus támadás hatására képes elhagyni a testet. Spontán módon hagyja el a testet az álmok, látomások, részegség, szexuális orgazmus esetében. Ilyenkor a testből kilépve távoli helyekre juthat el, találkozhat az elhunytak, a természetben élő és a természetfeletti lények lélekerejével, hírt hozhat a közelgő veszélyekről.⁸ Ilyen esetekben a *tonali* általában rövid időn belül magától visszatér a testbe, anélkül hogy az illetőt bármilyen baj érné. A test különböző részében szétszóródva van jelen, legnagyobb koncentrációban azonban a fejben és a vében található, és az ütőerek mozgása által érzékelhető.

Mínőségét és erejét közvetlen kapcsolatba hozzák a testben található vér mennyiségével és sűrűségével, amit összefoglalóan *chikauialistli*-nek, vagyis a vér erejének neveznek. Minél „több és sűrűbb” vére van valakinek, a helyiek szerint annál erősebb a lelke, energikusabb, „életrevalóbb”, s annál inkább ellenállhat a mágikus támadások okozta betegségeknek. Amint a szó számos összefüggő jelentése is utal rá, ez a lélekrész a hőrzettel és a hideg-meleg egyensúllyal is összekapcsolódik. Minél erősebb valakinek a *tonalija*, testhőmérséklete, annál inkább közelít a normálishoz, egyfajta egyensúlyi állapothoz. A *tonali* meggyengülése vagy a testből történő hosszabb távozása általában lázzal, gyengeséggel vagy hidegrázással kapcsolódik össze, majd

⁶ Az évszázados katolikus térítés egyik célja volt, hogy az indián elképzeléseket közelítse a kanonizált keresztény lélekképzethez, mely szerint a lélek egységet képez, s amíg valaki él, addig az nem különül el a testétől (Burkhart 1989). Így a faluban gyűjtött magyarázataimban is keveredik a két értelmezés, melyet az életkor, a katolikus tanítások ismeretének foka, és az idegenhez (ebben az esetben az antropológushoz) való viszony minősége is meghatározott. Azonban az is nyilvánvalóvá vált, hogy amíg a mindennapi beszélgetésekben a lélekről feltett kérdéseimre gyakran a katolikus tanításokon alapuló uniformizált válaszokat kaptam, a betegségek jelentette krízishelyzetekben visszatértek a léleknek egy más típusú értelmezéséhez.

⁷ A szövegben szereplő dőlt betűs szavakkal nahuatl nyelvű kifejezésekre utalok.

⁸ Az álmok, látomások a nahua kultúra egyik fontos értelmezési keretét adják, melyet nem különítenek el az ébrenlét állapotában átélt eseményektől, inkább azok értelmezésének egyik fontos elemét látják bennük.

a halál esetén a test teljesen kihűl. A mozgó lélekrész ereje a test integritásának alapvető feltétele.

A testben lakozó lélekerő másik, stabil része a *yulatl*. Nahuatl jelentése szív, mely utal arra, hogy ez a lélekrész a szívben található. Ez a személytelen lélekerő oszthatatlan és elkülöníthetetlen a testtől, amíg valaki él, lélegzik és ver a szíve. A test integritásának és az egészségnek a legfontosabb feltétele, hogy mindkét típusú lélekerő a testben legyen. A legtöbb betegség oka, hogy a *tonali* valamilyen okból legyengül, vagy nagy része elhagyja a testet. Ekkor a betegség a test különböző részeiről elindulhat a szív irányába, mely a beteg halálához is vezethet.

A lélek a nehéz fizikai munka, a balesetek okozta sérülések, a rossz táplálkozás miatt, az életkor előrehaladtával, vagy asszonyok esetében a menstruáció és a szülés időszakában természetes úton is meggyengülhet. Ekkor a sebek ellátása, a megfelelő otthoni diéta, a gyógy-növények használata, a mágikus ártással veszélyeztető helyek (virrasztás, temetés, boszorkánynak tekintett emberek környezete) elkerülése segíthet a test hideg-meleg egyensúlyának helyreállításában és a lélek megerősítésében. A mágikus úton történő megbetegedések esetén azonban egy gyógyító specialista segítsége szükséges.

A három legfőbb, ártó lények okozta betegségstípus a területen a megijedés (*majmatili*), a rossz levegő (*ajakatl*), illetve a boszorkányok által okozott betegségek.

A megijedést az orvosi antropológiai szakirodalom a kultúrafüggő mentális betegségek közé sorolja (Helman 2003:199). Ez a betegségfajta egész Latin-Amerikában ismert városi és vidéki környezetben, meszticek és indiánok között egyaránt. Helyi jellemzői, hogy az egyén általában a közvetlen lakóhelyén kívüli természeti környezetben (az ösvényeken, a szántóföldön, az erdőben, sötétedéskor a forrásnál, a folyókon való átkeléskor) valamilyen váratlan esemény, veszélyérzet hatására hirtelen megijed. A faluban leggyakrabban mérgeskígyó megjelenését, távoli sikolyokat, elesést, a vízbefúlástól való félcmet, természetfeletti lényekkel való találkozást említene meg. A mágikus ijedelmet kiválthatják többek között kísértetek, boszorkányok, valamint a természeti helyek láthatatlan őrzői. Utóbbiak leginkább azért ijesztik meg az illetőt, mivel nem adta meg számukra a tiszteletet. Így az ökológiailag igen instabil természeti környezet kiaknázása (vetés, aratás, halászat, vadászat, ivóvíz megszerzése) során nem hagyott periodikusan áldozati ajándékokat a helyek őrzőinek. A faluban gyűjtött mítoszok egyik gyakori toposza például, hogy valaki áldozati ajándék felajánlása nélkül túl sok halat fogott ki a folyókból, s a folyó istennője így állt bosszút mindezért.⁹ Ezekben az esetekben a *tonali* a pszichikai sokk hatására elhagyja a testet, bolyong vagy a természeti helyek őrzői „fogságba ejtik”, és nem hagyják, hogy visszatérjen. A megijedt személy nyugtalan, étvágytalan, kedvetlen, fáradt, depressziós lesz. A gyógyulás feltétele, hogy egy sámán egy háromnapos rítus során – melyet a lélek hívásának (*tonaltsajtilia*) neveznek – kapcsolatba lépjen a természeti hely őrzőjével és a beteg lélekerejével, áldozati felajánlást adjon, és bocsánatot kérjen a beteggel együtt, majd a test megfelelő pontjait megtisztítva (főként ahol az útorek érződnek) visszahívja a mozgó lélekrészt a testbe.

A lélek elvesztése szorosan összefügg egy másik típusú betegség okozóival, az ún. *ajatlakokkal* is. E lényeket spanyolul rossz levegőként, rossz szeleként vagy rossz lelkeként is említik. Az elnevezés egyszerre jelöl egyfajta veszélyt okozó összetett entitást, illetve bizonyos betegségstípusokat is. Ezek a nem látható, dühös, hirtelen csapatonstul támadó lények a falu környékén az erdőkben, patakok mentén, hasadékokban, szakadékok mélyén, általában sötét, nedves helyeken élnek. Itt lehet leginkább találkozni velük, de megjelennek a halottas házaknál is, veszélyt jelentve a virrasztókra. Eredetükkel kapcsolatban számos egymástól eltérő elképzelés van. Van, aki az esőisteneknek, vagy a nahua alvilág urának, mások Lucifer szolgáinak tekintik őket. Egy további – prehispán és katolikus elemeket is magába foglaló – elképzelés szerint az *ajatlakok* bizonyos halottak lelkei. Az egyén lélekereje magában hordozza evilági sorsát, mely kijelöli halálának pontos idejét is. Azonban akik az istenek által kijelölt időnél

⁹ Az ezzel kapcsolatos, Xochiatipan járásban gyűjtött mítoszok részletes elemzését lásd Van't Hoof 2003.

hamarabb meghaltak (például gyilkosság, boszorkányság, vízbefülés által), azoknak a lelke nem indulhat el a túlvilágra, hanem ki kell várnia a rá kiszabott időt. Ezért dühösek, hogy fizikai testüket a kijelöltnél hamarabb kellett elhagyniuk. A falu környékén bolyongnak, előszeretettel támadják meg a szülő asszonyokat, a csecsemőket és a kisebb gyermekeket, de veszélyesek a felnőttekre is. A halott és a vér (például szülés alkalmával) vonzza őket. Ezért a nyílt sebbel rendelkező és a beteg emberek óvakodnak a faluban virrasztásra járni. Támadhatnak a maguk kedvére vagy egy boszorkány manipulációja által is. Ilyenkor beférkőznek a beteg testébe a testnyílásokon vagy a nyílt sebeken keresztül, és gyengítik az illető lélekerejét. A betegre általánosan jellemző tünetek a fejfájás, szédülés, gyengeség, hányinger, étvágytalanság. A forró-meleg dichotómia alapján a rossz lelkeket hidegnek tartják, a gyógyítás feltétele, hogy az étrend, a gyógynövények fajtái és a rituális tisztítórítus szimbólumai között a „melegnek” tekintettek dominálnak.

A harmadik legfontosabb betegség típusba a boszorkányok által okozott betegségek tartoznak. E helyen nincs mód részletesen elemezni a Huasteca területén élő komplex boszorkányképzeteket (Montoya Briones 1971; Gallardo 2000). Boszorkányok alatt a helyiek olyan gyógyító specialistákat értenek, akik megkapott tudásukat pénzért vagy irigység okán ártásra használják fel. Saját akaratukból vagy mások által felbérelve is képesek megijeszteni valakit, rossz szeleket küldeni rá, vagy hasonlósági mágiával kárt okozni az illetőnek. Az általuk okozott rontás egy másik változata, amikor a lélekerejük állatá alakul át (*nahuatl*), s így támad. A boszorkányság a gyakran halállal végződő betegségek, balszerencsék általános magyarázó modellje. A falu tagjai általában nem a közvetlen cselekedetből következtetnek a betegségre, hanem a következőkben (betegség, balszerencse, halálesetek) eredeztetik az ártás megtörténtét, és visszafelé gombolyítva az eseményeket igyekeznek felfejteni a betegek társadalmi kapcsolatainak jellegét, a velük történt szokatlan eseményeket, hogy azonosíthassák a betegség okozóját. Az elkövető személye sosem bizonyított, mindig a gyanún alapszik. A Galinier által a „gyanú ideológiájának” hívott magyarázó modellek mindig egy jól körülhatárolható érvrendszerre támaszkodnak (Galinier 1990). A mágikus támadást kiváltó közvetlen ok leginkább a közösségen belüli konfliktus vagy irigység, mely eredhet például egyszerű összeveszésből, visszaütésből, családok közötti viszálykodásból, örökösödési vagy határvitákból, a jó vagyoni helyzet, a jó termés, a sok gyermek miatti irigységből. Ezért a nahuák által adott magyarázatok nem csupán a boszorkánysággal kapcsolatos vallási képzeteket világítják meg, hanem információt nyújtanak a családon és közösségen belüli feszültségekről is, a közösségi étosz társadalmilag elfogadott jellegéről és. A boszorkánynak tulajdonított betegségmagyarázatok a megromlott társadalmi kapcsolatok metaforájaként is értelmezhetőek.

Beteg-gyógyító interakció a hagyományos orvoslásban

A pachiquitlai népi orvoslásban a családon belüli gyógynövényekkel végzett öngyógyítás és a házioltárnál való imádkozás mellett az egészséget felelős legfontosabb terapeuták a bábaasszonyok (*ueuejketl*) és a hagyományos gyógyító specialisták (*tlamatijketl*).

A bábaasszonyok feladata a terhes anya felügyelete a terhesség ideje alatt, a gyermek megfelelő pozícióba helyezése masszírozás által, a szülés levezetése, az újszülött védelme az ártó lényekkel, elsősorban a rossz levegőkkel szemben, tisztítórítusok végzése, a női betegségek gyógynövényekkel való gyógyítása. Pachiquitlánban 2002-ben öt bábaasszony élt, mindannyian ötven éven felüliek voltak.

A hagyományos sámánok elhivatottságuknál és isteni adományuknál fogva képesek a mágikus betegségek okozóival, a természeti helyek őrzőivel, az ártó szellemekkel kapcsolatba kerülni. Gyógyításuk alapja, hogy lélekerejük kapcsolatba lép a betegséget okozó lények lélekerejével. Céljuk, hogy rituális felajánlásokkal kiengeszteljék őket, megtalálják a beteg elkóborolt lelkét, és visszavezessék a testébe. Feladataik közé tartoznak a termékenység, a gyógyító és az egyéb szerencsék, jólét, szerelmet biztosító rítusok elvégzése, az emberek és a természetfeletti lények közötti közvetítés. 1999-ben a faluban nyolc hagyományos sámán

dolgozott, mindannyian részmunkaidőben, és gyógyítási sikereik alapján tettek szert kisebb vagy nagyobb klientúrára. Emellett földet műveltek vagy kereskedtek. Mindannyian férfiak voltak, bár a szomszédos falvakban több nő sámán is tevékenykedik. Folyamatosan védekezniük kellett a boszorkányvadak ellen, mivel a helyiek szerint az istenektől kapott adományt jó és rossz dologra egyaránt felhasználhatják. Ők munkájuk során szintén felhasználnak gyógy-növényeket, masszírozzák a páciens, csontkovácsként is dolgozhatnak, de tevékenységük központi eleme a szimbolikus gyógyítás.

Ahogy James Dow írja, a szimbolikus gyógyítás akkor éri el a célját, ha a lokális kultúrában létezik a mitikus világnak egy általános modellje, amiben mind a terapeuta, mind a páciens hisz (Dow 1986:60). A rítus alatt a gyógyító partikularizálja és megidézi ennek a mitikus világnak egy darabját, és a páciens betegségét annak ontológiai valóságába illeszti. A gyógyító ismeri a beteg közösségen belüli szerepeit, mindketten közösen értelmezik a kulturális értékeket és a társadalmi normákat. Ez a közös kulturális tudás nyújtja a betegség mindkét fél számára elfogadott értelmezését. A helyi hagyományos orvoslási modellben – amint már utaltam rá – a betegség a kozmosz működésén belül találja meg az értelmét. Ezáltal nem redukálható a test biológiai működésére, mint mechanikus rendszerre. Nem a testet kell „megjavítani”, hanem az egyén megfelelő helyét kell megtalálni a társadalmi és természetfeletti kapcsolatainak viszonyrendszerében, melynek alapja a természetfeletti lényekkel szembeni tisztelet és reciprocitás.

A betegség diagnosztizálásának hagyományos módja a konzultáció, melyet nahuatlul „a sors keresésének” hívnak. Ekkor a gyógyító a család jelenlétében nem csupán a testi panaszokra kérdez rá, hanem a beteg életében történt szokatlan dolgokra és társadalmi kapcsolataira is. (Mikor adott felajánlásokat, milyen lett a termése, kivel van rossz viszonyban a faluban, nem ijedt-e meg valahol?) A beszélgetés után a jóslás következik, mely történhet 14 kukoricaszemmel, kristállyal vagy vízbe dobott tojással. A gyógyító ezekből a jelekből következtet a betegség eredetére és a hatékony terápia módjára.

A szimbolikus gyógyítás rituális folyamatának – számos, az egyes betegségtípusokhoz köthető eltérésük mellett – három fő szakasza van:

- A beteg megtisztítása, mely történhet gyertyákkal, pálinkával, a rituális ételhez felajánlott tyúkkal stb.

- A beteg házioltárától induló zárandoklat, a szakrális helyek oltárainál segítségkérés ima formájában, az étel, ital és egyéb rituális szimbólumok felajánlása, és az istenek, lelkek invitálása az oltárhoz.

- A rituális étel és ital közös elfogyasztása a gyógyító, a beteg és családtagjai által, a jelenlévő természetfeletti lényekkel együtt.¹⁰

A gyógyító rítusok során a specialisták a rituális szimbólumok és cselekvések segítségével (a természetfeletti lényeket megjelenítő kivágott papírfigurák elkészítése, gyertyák, virágok, a teret megszentelő kopálfüst, az áldozati ételek és italok, dohány felajánlása az ima során) egy szakrális teret és időt hoznak létre, ahol a velük való interakciót a biztonság légkörében lehet megvalósítani. Ez az interakció – habár azok képesek megölni a beteget – sosem az agresszív konfrontáción alapul, hanem a tisztelet és a reciprocitás gyakorlatán.

A gyógyító rítusok általában a beteg számára ismert természeti és kulturális környezetben zajlanak le. Pachiquitlánban a rítusok útvonala a helyiek „szakrális térképe” szerint a beteg házioltárától indul, folytatódik a környező szent hegyek tetején – mágikus ijedség esetén azokon a helyeken, ahol a beteg előzőleg megijedt, és elvesztette a lelkét, majd ezt követi a szent hegyek tetejére történő zárandoklat –, és végül újra a beteg házában ér véget. Minden egyes helyen áldozati felajánlásokat kell hagyni. Ezután a gyógyítónak még a saját oltára előtt is napokig imádkozni kell a betegért. A rituális tárgyak készítésében részt vesz az egész család,

¹⁰ Ezen a helyen csak a témánk számára legfontosabb vonásokat emelem ki, mivel nincs lehetőség az egyes rítusok részletes elemzésére. A nahua közösségek rítusainak részletes elemzését lásd Hernández Cuellar 1981; Signorini-Lupo 1989; Sandstrom 1991; Szeljak 2003.

szükség van aktív jelenlétükre a rítus során, s végül az áldozati felajánlás végén kötelesek ők is ételt és italt felajánlani az isteneknek, majd velük együtt fogyasztani az ételből. A beteg így a rituális gyógyító folyamat során végig a családi közösségen belül marad. Mindez erős emocionális biztonságot ad a fizikai és lelki kiszolgáltatottság állapotában. Mivel a gyógyítás elsősorban nem a testre koncentrál, ezért a fizikai testet a masszírozáson kívül – melynek célja, hogy megtisztítsa azokat a helyeket, ahol a lélek visszatérhet a testbe – semmilyen erőszakos behatás (vágás, szúrás) nem éri. Az esetek döntő többségében nem szükséges a beteg levetkőztetése sem a rítus során.

A betegség gyógyítása nem csupán a test gyógyítását, hanem a társadalmi és természetfeletti kapcsolatok normalizálását is magába foglalja. A beteg a gyógyító specialistától választ kap arra, hogy milyen normák ellen vétett, a gyógyítás egyik célja az egyén visszaintegrálása a társadalmi környezetébe és a természetfeletti lényekkel kialakított, reciprocitáson alapuló kapcsolat harmóniájának visszaállítása.

Hagyományos kulturális képzetek és a nyugati típusú orvoslás találkozása

Az orvosi rendelő megnyitása után a helybeliek analogikus úton próbálták azokat a közös pontokat megtalálni, amely által értelmezhetik az orvos tevékenységét. Az általam készített riportokból kiderül, hogy a kezdeti bizalmatlanságot az orvos-beteg interakció, a betegségek értelmezése és a gyógyítás módjának eltérő jellege okozta.

A helyi gyógyítók és családjuk a közösség integráns tagjai, akik előéletét, családi helyzetét, mentalitását pontosan ismerik, s mindez a bizalom egyik fontos előfeltétele. Gyermekük vannak, betagozódnak a falu társadalomszervezetébe, a férfiak részt vesznek a falu tisztviselői rendszerében. Az endogámia és a bilaterális leszármazási rendszer miatt jelentős rokonsággal bírnak a faluban. A komasági kapcsolataik még szélesebb szolidaritási háló kiépítését is lehetővé teszik számukra. Gyógyító képességüket istentől kapott adománynak tekintik, hitelességüket korábbi gyógyulások igazolják. A fiatal városi környezetből érkező orvos és segítői azonban idegennek számítottak, akiknek előéletét homály fedte számukra. Családjuk távol élt a falutól. A bizalmatlanság egyik fontos oka az volt, hogy a közösség képtelen volt ellenőrizni őket. Egy példa erre: a hétvégeket az orvos és a két hajadon védőnő a falun és a közösségi kontrollon kívül töltötte, és csak hétfőn reggel tértek vissza. Pachiquitlánban azonban van egy fontos betegségtypus az ún. *maseual ajakatl* (ember levegő). A képzet alapja, hogy ha valaki nem a férjével, feleségével él szexuális életet, akkor az orgazmus pillanatában megszállhatják a láthatatlan ártó lények, s az aktus után egy-két napon keresztül azokat átadhatja azoknak is, akikkel találkozik. Ez a betegségfajta főként a fiatal gyermekekre veszélyes. A falu pletykahálóját hamar átszöttek az egészségügyi alkalmazottak szabados életéről lábra kelt hírek, melynek következtében a hét első napjaiban sokan óvakodtak felkeresni őket.

A konzultáció jellege is erősen különbözött. A kérdések a konkrét testi tünetekre, táplálkozási szokásokra és higiéniai viszonyokra vonatkoztak, s figyelmen kívül maradtak a társadalmi környezethez fűződő kapcsolatok. Az orvosi rendelő profán környezetnek számított, ahol kísérlet sem történt a tér szakralitásának megteremtésére, így például nem volt oltár a rendelőben. Emellett az orvos nem bírt isteni elhivatottsággal, nem ismerte a szakrális szövegeken alapuló imákat, s a gyógyítás eredményességét értelemszerűen nem kapcsolta össze a természetfeletti lények kiengesztelésével. Az orvos által használt egyes eszközöket a helyiek nehezen tudták beilleszteni a hagyományos gyógyítás során megszokott rituális eszközök közé. A vizsgálaton gyakran a beteg fizikailag és emocionálisan is magára maradt a rendelőben. Alapvető konfliktust okozott, hogy a test vizsgálata során a nőknek le kellett vetkőzniük, sőt az orvos megérintette őket, ami miatt sok férj féltékenyvé vált. Különösen nagy ellenállást váltott ki, hogy az állam kötelezte az egészségügyi alkalmazottakat, hogy végezzék el a nőknél a méhrakot diagnosztizáló tesztet. Bár mindezt a védőnők végezték, a test integritásának ilyenén való megsértése nagy felháborodást okozott, a nők és férjeik egyaránt

tiltakoztak, és minden erővel ellenálltak. Hasonló konfliktust okozott a fogamzásgátlás és a családtervezés erőltetett népszerűsítése is (Széljak 2000).

Szintén eltért egymástól a fertőzések megítélése. A falubeliek között a fertőzés fogalma inkább utalt a mágikus úton egymásnak átadható betegségekre, mint bizonyos vírusok, baktériumok okozta megbetegedésekre. Így például a kulturális hagyományokkal ellentétes volt, amikor az egészségügyi alkalmazottak klórral próbálták megtisztítani a száraz évszakban kevés vizet adó források által táplált kutak vizét. A kutak fölé klóros üveget függesztettek, hogy így kerüljék el a járványok kialakulását. A helyiek éjszaka ellopták az üvegeket, s a kutak szélére rituális ajándékokat tettek. A vizet a melléből tápláló vízistennő kiengesztelését kérték, aki megharagudhat az általa adott víz „szennyezése” miatt, s bőrbetegséget okozhat a helyieknek, illetve elköltözhet, a létfontosságú víz nélkül hagyva az ott élőket.

Az eltérő kulturális értelmezésekből eredő konfliktusok és „félreértések” példáit még hosszan sorolhatnánk. Így például az orvosnak az 1996-tól 2002-ig terjedő időszakban, a faluban lezajlott mintegy 130 szülés során csupán két esetben sikerült meggyőznie a terhes asszonyokat, hogy ne az otthoni házioltár előtt, hanem a steril, de profán környezetet jelentő orvosi rendelőben szüljék meg a gyermeküket. Az egyedüli lehetőségük az maradt, hogy a bábaasszonyoknak képzést tartsanak, és steril felszereléseket adjanak a szülések levezetésére.

A kulturális alapú hagyományos betegségképzetek meglepte mégsem jelentette azt, hogy a helyiek egyáltalán nem keresték volna fel az orvost. A betegség krízishelyzetet jelent a főként önellátó földművelésből élő családokban, mely a személyes szenvedés és bizonytalanság mellett a munkaerő hosszabb időre való kiesését is jelenti. Az orvos nyilvántartása szerint 1997-ben 2063 konzultációt adott az ekkor 1996 állandó lakosú településen. A PROGRESA keretében kapott támogatás szintén arra ösztönözte a helybelieket, hogy jelenjenek meg az orvosi rendelésen. 1998-ban a lakosság 77%-a közvetlen vagy közvetett módon részesült ebben az állami támogatási formában. 1997-ben a legáltalánosabb betegségtípusok a légzőszervi megbetegedések, a mozgásszervi problémák, a balesetekből adódó sérülések, a vérszegénység és az emésztőszervi megbetegedések voltak. Utóbbi okai között nagy számban szerepeltek a galandférgek és amőbák okozta problémák (Hernández-De la Cruz-Torres 1998:20). A megbetegedések és halálos esetek mögött a felnőtt férfiak között több esetben az alkoholizmus húzódozott meg, mely a faluban egyre inkább az egyik legnagyobb veszélyforrást jelenti a férfiak számára.

A különböző típusú gyógyítókat a helyiek egy alternatív stratégia részeként kezelték. Ha feltételezték, hogy a lélek természetes úton gyengült meg, de rituális beavatkozás nélkül is helyre lehet állítani az erejét, akkor vagy otthoni diétával, gyógynövényekkel gyógyították magukat, vagy közvetlenül az orvost keresték meg, aki ingyen ajánlotta fel szolgáltatásait. Az orvos által felajánlott gyógyszereket, injekciókat a gyógynövények analógiája és a hideg-meleg ellentét alapján értelmezték. Elfogadták a gyógyszereket, de leginkább a „melegnek” tekintett injekciókat, mivel a saját kulturális logikájuk szerint feltételezték, hogy az a véráramba kerülve növeli az egyén lélekerejét, és ellenállóbbá teszi. Ugyanakkor utána tartózkodtak attól, hogy „hidegnek” tekintett húsokat fogyasszanak, így például halakat, vagy olyan sertés húsát, amelyik sok sötét evett életében.

A szülés utáni két-három hetes elkülönülés után – amikor az asszonyok végig a házban tartózkodnak, nehogy a gyenge gyermeket és anyát mágikus támadás érje – elvitték a gyermekeket az orvoshoz, hogy az megvizsgálja őket, és beadja a védőoltásokat. Vonakodtak viszont bármely kevés vért adni a laboratóriumi vizsgálatokhoz, mondván, hogy az csökkenti a lélekerejüket. Ha az orvosi kezelés nem eredményezte a beteg állapotának javulását, akkor ez a családot meggyőzte, hogy a betegség mágikus eredetű, s egy hagyományos gyógyító specialista beavatkozása szükséges. A betegségek okait tehát gyakran nem a tünetegyüttesekből, hanem utólagosan, a terápia/ák utáni eredményből következtették visszafelé. Ugyanakkor gyakran összekapcsolták a két típusú kezelést. Például a baleset során szerzett ficamot, törést, nyílt sebet az orvos is ellátta, de ha a beteg és családja feltételezte, hogy mindez megijedést és a lélek elvesztését vonta maga után, akkor a teljes gyógyulás rituális beavatkozást igényelt.

Összegzés

Az esettanulmány által bemutatott nahua közösség jelenleg két fontos kihívással néz szembe. Egyrészt a mexikói nemzetállam egyre intenzívebb lokális jelenlétével, illetve (részben ezzel összefüggve) a globális kulturális áramlatok értelmezési problémájával, ahova többek között a nyugati típusú orvosi ellátás térhódítását is sorolhatjuk.

A nemzetállami kontextuson belül az állam és az egészségügyi szervezet célja a kulturális különbségek homogenizálása, egy átlátható kulturális környezet megteremtése, ahol az eltérő kulturális logikák nem gátolják a nyugati típusú orvosi ellátás sikerét. E mögött egyszerre fedezhetjük fel a nemzetállam azon karitatív szándékát és népességgpolitikáját, hogy a területi integritása alá tartozó lakosság egészségügyi állapotát jobbítsa, miközben az orvosi ellátást felhasználja a lokális közösségek és a szélesebb társadalmi folyamatok kontrollálására is. Ebben a kontextusban különösen fontos a családtervezés és fogamzásgátlás átfogó programja, melynek elsődleges célja a társadalmi konfliktusok és az ellenőrizhetetlen migráció meggátolása.

Appadurai szavaival itt a nemzetállam fegyelmező jellegét és kontextusteremtő tevékenységét figyelhetjük meg, amely a szomszédságokat (mint ténylegesen létező társadalmi formákat, megragadható közösségeket, amelyekben a lokalitás megnyilvánul) arra szánja, hogy egy „tágabb területi képzeletvilág általánosítható mintájának legyenek a példái” (Appadurai 2001:18).

A pachiquitlai családok a nyugati típusú orvosi ellátás bevezetésével egy alternatív lehetőséget láttak egészségük megvédésére. Elfogadták azokat a kezelési módokat, amelyeket adaptív módon be tudtak illeszteni saját kulturális rendszerükbe – ezek főként a naturalisztikus orvoslási modellel kapcsolatban álló képzetek voltak –, és igyekeztek kihasználni az orvos által felajánlott segítséget. Azokat a módszereket azonban elutasították, amelyeket veszélyesnek vagy kulturálisan idegennek tartottak (például véradás, orvosi felügyelet melletti szülés, a méhrák diagnosztizálása stb.). Ugyanakkor az orvost nem feltétlen autoritásként fogadták el, hanem kételkedve, akinek szakértelme csupán a természetes úton szerzett betegségekre korlátozódik, s a mágikus betegségek gyógyítását, a fontosabb krízishelyzetek (például terhesség, szülés) felügyeletét meghagyták a hagyományos gyógyítóknak. Az orvosi ellátás bevezetése utáni első években egy adaptív értékrend kialakulását figyelhetjük meg (Boglár 1996), ahol a helyiek a saját stratégiáik alapján próbálják értelmezni és kihasználni az orvosi ellátás általuk felmért előnyeit.

Felhasznált irodalom

- AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO 1992. Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial. *Obra antropológica VII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ALCÁNTARA, CYNTHIA HEWITT DE 1988. *Imágenes del campo. La interpretación antropológica del México rural*. México: El Colegio de México.
- APPADURAI, ARJUN 2001. A lokalitás teremtése. *Regio* 3, 3–31.
- BOGLÁR LAJOS 1996. *Mitosz és kultúra*. Budapest: Szimbiózis.
- BURKHART, LOUISE M. 1989. *The Slippery Earth. Nahuatl – Cristian Moral Dialogue in the Sixteenth Century Mexico*. Tucson: The University of Arizona Press.
- DOW, JAMES 1986. Universal Aspects of Symbolic Healing: a Theoretical Synthesis. *American Anthropologist* 88, 57–69.
- DOW, JAMES 2001. Central and North American Sahamans. In: *Mesoamerican Healers*. B. Huber and A. Sandstrom, eds. University of Texas Press, 66–94.
- FOSTER, GEORGE M. 1953. Relation Between Spanish and Spanish American Folk Medicine. *Journal of American Folklore* 66, 201–217.
- FOSTER GEORGE M.–ANDERSON, BARBARA G. 1978. *Medical Anthropology*. New York: John Wiley & Sons.
- GALINIER, JACQUES 1990. *La mitad del mundo. Cuerpo y costumbres en los rituales otómicos*. México: UNAM-CEMCA-INI.
- GALLARDO ARIAS, PATRICIA 2000. *Medicina tradicional y brujería entre los teenek y nahuas de la Huasteca potosina*. Tesis de licenciatura.
- HARRISON, MARGARET E. 2001. Mexican Physicians, Nurses and Social Workers. In: *Mesoamerican Healers*. B. Huber and A. Sandstrom, eds. University of Texas Press, 270–305.
- HELMAN, CECIL G. 2003. *Kultúra, egészség és betegség*. Budapest: Medicina.
- HERNÁNDEZ CUELLAR, ROSENDO 1981. La religión nahua en Texoloc, Municipio de Xochiatipan, Hgo. *Etnolingüística* 51. México: INI-SEP.
- HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, PRÓSPERO-DE LA CRUZ MARTÍNEZ, MAGDALENA-TORRES ONTIVERO, EVA 1998. *Diagnóstico de la salud de la comunidad de Paelitiquilla, Mpio. de Xochiatipan, Hgo.* Tesis para obtener el título de profesional técnico en atención primaria a la salud. Pachuca de Soto.
- HERNÁNDEZ SÁENZ, LUZ M.–FOSTER, GEORGE M. 2001. Curers and Their Cures in Colonial New Spain and Guatemala. In: *Mesoamerican Healers*. B. Huber and A. Sandstrom, eds. University of Texas Press, 19–46.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO 1990. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas I–II*. México: UNAM.
- MONTOYA BRIONES, JOSÉ DE JESÚS 1971. Estructura y función de la brujería. In: *América Indígena*, Vol. XXXI, No. 3.
- RYESKY, DIANA 1976. *Conceptos tradicionales de la medicina en un pueblo mexicano*. México: SepSetentas.
- SANDSTROM, ALAN R. 1991. *Corn is Our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*. Norman and London: University of Oklahoma Press.
- SARIEGO RODRIGUEZ, JUAN LUIS 2003. Políticas indigenistas y criterios de identificación de la población indígena en México. In: *Las dinámicas de la población indígena. Cuestiones y debates actuales en México*. François Lartigue–André Quesnel coords. México: CIESAS-IRD, 71–84.
- SHERRARD SHERRADED, MARGARET 1991. Policy Impacts of Community Participation: Health Services in Rural Mexico. *Human Organization* Vol. 50. No. 3. 256–263.
- SIGNORINI, ITALO–LUPO, ALESSANDRO 1989. *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpos, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- SZELJAK GYÖRGY 1999. „A kukorica a lélek ereje”. Az egészség és betegség értelmezése egy mexikói nahua indián közösségben. In: Kézdi Nagy Géza (szerk.): *Szimbiózis 8*. Budapest: ELTE Kulturális Antropológia Tanszék, 131–138.
- SZELJAK GYÖRGY 2000. Az összetörölődött idő. Tradíció és modernizációs változások egy mexikói indián közösségben. In: Fejős Zoltán (főszerk.): *A megfoghatatlan idő*. Budapest: Néprajzi Múzeum, 118–135.
- SZELJAK GYÖRGY 2003. „... porque si no comemos maíz no vivimos.” Identidad y ritos de fertilidad en la Huasteca hidalguense. In: *Viva la huasteca! Jóvenes miradas sobre la región*. Coords. J. M. Pérez Zevallos–J. Ruvalcaba Mercado, México: CIESAS-CSL, 113–144.
- VAN’T HOOFT, ANNUSCHKA 2003. *The ways of the water. A reconstruction of Huasteca Nahua society through its oral tradition*. Ph.D. thesis, University of Leiden.
- WORSLEY, PETER 1982. Non-Western Medical System. *Annual Review of Anthropology*, 11, 315–48.

Gábor gazdasági tevékenységek

„Cigányokat csak nem cigány környezetben találunk”, írta Piasere (2000:183), és ennek megfelelően kell értelmeznünk minden cigány tevékenységet. Hogy mennyire igaza volt, azt mi sem bizonyítja jobban, mint gazdasági tevékenységük szemrevétele. Megélhetésük a gádzsó környezettől függ, és azzal együtt változik. A cigány csoportok beágyazódnak, és utat találnak maguknak a nem cigány környezetbe, és mint egy tükörlap, visszatükrözik az őket körülölelő emberi társadalom természetét. Zatta ezt a tükröződést ellentétnek nevezi, és azt mondja, hogy a gazdasági ellentét egy tágabb szociokulturális ellentét részét képezi (2000:174). Vagyis létezik egy globális egész, melyben mind a cigányok, mind a gádzsók helyet kapnak, és egymással szemben, vagy egymást kiegészítve üzik tevékenységeiket.

A dolgozatban azt mutatom be, hogy az általam kutatott gábor cigány közösség gazdasági tevékenységei hogyan kapcsolják a csoportot az őket körülvevő társadalomhoz, milyen gazdasági függőségről beszélhetünk, hogy ez a függőség mégis hogyan biztosítja a csoport szociokulturális függetlenségét, és hogy milyen gazdasági stratégiákat alkalmaz a közösség. Mindezek leírásához felhasználom az ökológiai antropológia és szimbolikus antropológia elméleti kereteit. E két irányzat alkalmanként ellentmond egymásnak, és míg Patrick Williams, a szimbolikus antropológia egyik jeles képviselője, a közösséget az egyénen keresztül éri el, addig Aparna Raónak, a másik irányvonal képviselőjének, a peripatetikus közösségekről alkotott nézeteiben sokkal inkább a közösséget mint alkotóelemet, és annak szerepét tágabb társadalmi kontextusban vizsgálja (vö. Prónai 2000). A jelen dolgozatban megkísérlem az egyének viselkedésén és gazdasági szerepén keresztül taglalni a közösség helyét a nagyvilágban.

A gáborokról

A gáborok egy oláh cigány, kelderás csoport. Marosvásárhelyen és környékén, illetve más erdélyi és partiumi városokban élnek. A jelen dolgozatot egy Marosvásárhelyen és Hagymásbodonban¹ végzett egy éves kutatás alapján írom le. Ez idő alatt volt alkalmam megfigyelni egy gábor nagycsalád mindennapjait, a nem-gáborokhoz fűződő kapcsolatait és gazdasági berendezkedését, stratégiáit. Emellett a sűrű látogatások alkalmával bepillantást nyertem más családok hétköznapijaiba is, piacozó helyeiket látogattam, és beszélgetések útján további információkat szereztem.

A kutatást ugyan egy gábor közösségen belül, a Marosvásárhely és a városkörnyéki cigányok körében végeztem, futó találkozásaim más gáborokkal piacokon és Nagyváradon arra engednek következtetni, hogy a gáborok körében általános jelenségről van szó. Gazdasági tevékenységük ugyanúgy, ahogyan nyelvük, viseletük, hovatartozás-tudatuk vagy a közösségi normák és a tradíciókészlet együttes elfogadása, hasonlóan jelennek meg az egyes, egymástól távol élő gábor közösségekben. Mindezen túl bár kilométerek választják el a csoportokat egymástól, mégis helyénvaló egy gábor közösségről beszélni, hiszen ahogyan Patrick Williams a párizsi kelderások kapcsán leírja, jellemző a hírek gyors terjedése, a rituális szokások közös megélése,² azonos értékrendszer, nemektől függő azonos gazdasági tevékenységek gyakorlása

¹ Hagymásbodon Marosvásárhelytől három kilométerre elhelyezkedő falu. A falu kétharmada gábor, egyharmada magyar.

² Temetésekre, esküvőkre és gyűlésekre különböző városokból érkeznek a résztvevők.

és a rokonsági kötelékek fontossága (Williams 2000:185). A hovatartozás-tudatot és a közösségi kapcsolatokat erősíti továbbá az is, hogy a gáborok – főként a férfiak – kereskedelmi célokkal sokat utaznak. Ez gazdasági stratégiájuk egyik eleme (lásd lentebb). Az a család, amellyel szorosabb kapcsolatba kerültem, leszámítva a legidősebbeket, idejük nagy részét külföldön, Horvátországban és Magyarországon töltötték, és csak a téli hónapok idején látogattak egy-két hónapra haza. Ez idő alatt a nők és gyerekeik otthon maradtak. Így a családok is gyakorta hónapokra szétszakadnak, azonban mindez nem bomlasztja a rokoni szálakat. Az ünnepekre, családi eseményekre mindenki hazatér, gyorsan eljut hozzájuk az információ. Mindez azonban elsősorban a jómódú gábor családokra vonatkozik. A szegényebb családok, akik nem tudják azt a szükséges összeget félretenni, amiből külföldön készletet tudnak vásárolni maguknak, nem tudnak hosszú hónapokat a szomszédos országokban tölteni.

Az a család, amelyet Marosvásárhelyen ismertem meg, két szomszédos házban lakik. Az idősebbek a legfiatalabb fiukkal az egyik házban, míg az ő legidősebb fiuk és 25–30 éves gyermekei, valamint azok gyerekei a másik házban laknak. A generációk közül a fiatal, 25–30 éves fiúk voltak gazdaságilag a legstabilabb helyzetben. Az ő szüleiknek, fiaikkal szemben, már nem volt autójuk, kevesebbet jártak külföldre, gazdasági célokkal inkább csak Bukarestbe utaztak. Míg a legidősebbek (a 75–77 éves idős házaspár) csak a környező falvakba és városokba jártak el piacozni, és rendszeresen megélhetési problémákkal küzdöttek. Alkalmanként a fiatalok juttattak nekik némi pénzt, azonban mindig csak kisebb összegeket, éppen csak annyit, hogy be tudjanak vásárolni, és fedezhessék a kórházi költségeket. Alapjában véve elmondható, hogy egy-egy kiscsaládnak magáról kell gondoskodnia, és a megkeresett pénzt beosztania; persze mindig visznek főtt ételt egymásnak, vagy megvendégelik egymást, de a konyha és minden más egy háztartásban az ottaniaké, és nem közös.

Gazdasági tevékenység

Williams az interperszonális kapcsolatokból kiindulva írja le a cigány gazdasági tevékenységek közös vonásait, így a gádzsókkal folytatott kereskedelmi tevékenység túlsúlyát hangsúlyozza, továbbá a függetlenséget, a nők aktív részvételét és a munkaidő szabad megválasztását sorolja fel a közös jellemzők között (Prónai 2000:182). Az ökológiai antropológia képviselői ezzel szemben peripatetikus közösségekről és stratégiákról beszélnek, vagyis egy elvontabb, a közösségre és nem a közösség tagjaira vonatkozó fogalomkört alkalmaznak. A gábor közösség gazdasági tevékenységeinek bemutatásakor és elemzésekor mindkét megközelítési mód feltevéseit összevetem az általam megfigyelttel.

Gábor gazdasági tevékenységek leírása

Hagyományosan a gábor férfiak üstkészítéssel foglalkoznak. Ennek kapcsán felmerül a kérdés, hogy a kelderás („üstös”) terminus milyen szerepet kap a közösség szóhasználatában. Beszélgetőpartnereim mind állították, hogy ők nem kelderások, hanem gáborok, így elhatárolják magukat a kelderásoktól, bár volt, aki elismerte, hogy régebben azonos szokásaik voltak. Elmondták azt is, hogy a kelderások nem mind üstkészítéssel foglalkoznak, tehát a kelderás terminust etnonímiaként használják, nem pedig a foglalkozás alapján, jelzőként. Mindenesetre maga a „kelderás” elnevezés elárul valamit a közösségről. Kelderásoknak, vagyis üstkészítőknak tartják magukat, azonban nem azonosulnak a „kelderás nemzettel”. A cigány elnevezések bonyolult rendszere a gáborok esetében is megmutatkozik (vö. Gropper 1975), és eredete a homályba vész, azonban ha nyomon követjük a nevek változását, kiténik, hogy minden elnevezés egy adott helyhez vagy időhöz köthető; jelzők ezek, melyek ráragadtak a közösségre, azonban idővel irrelevánssá válhatnak, és elveszhetnek. Így a „kelderás” kifejezés is foglalkozásukra, gazdasági tevékenységükre vonatkozik, és mivel üstöket elsősorban a gádzsó közönségnek készítenek, egyben a gádzsókkal fenntartott kapcsolatukra is utal. Ezen a kapcsolaton keresztül azonosítják magukat a külvilág felé. Fontos itt megjegyezni, hogy ez a munka férfimunka, tehát a csoport a férfiakon keresztül kapcsolódik a nagyvilághoz.

A gáborok hagyományos foglalkozása az üstkészítés, de ma leginkább bádogosként, ereszcsontra készítésével bízzák meg őket. „Üstöt ma már nem vesz senki”, mondják, ezért már csak ritkán, megrendelésre készítenek olyasmit. Pont az egyre kevesebb megrendelés miatt ma már nem minden férfi ért a bádogos munkákhoz, a most 25–30 éves korosztály már szinte egyáltalán nem foglalkozik üstkészítéssel. Ők a jövedelmezőbb kereskedelmi tevékenységeket űzik. A kereskedelemmel foglalkozók nagy része Marosvásárhelyen és környékén használt ruhákat és cipőket értékesít főként a városi és falusi piacokon, míg egy kisebb része régiségekkel foglalkozik. E kétféle tevékenység annyiban különbözik, hogy a régiségeket általában otthonukban, vagy már egy jól bevált bevétőkörben értékesítik (persze, kimennek a piacokra is, de csak a kevésbé értékes, kisebb áruikkal), míg a ruhákkal, cipőkkel a piacokra látogatnak. A régiségekkel kereskedőket gazdagabbnak tartják, legtöbbször Karácsonyfalván laktak.³ A kereskedelemben férfi és nő egyaránt részt vehet, sőt még a gyerekeknek is jut valami munka. A ruhákat és cipőket nagy bálákban vásárolják meg, majd szétválogatják, a bőrkabátokat és cipőket cipőpasztával bekenik, kifényesítik, és úgy viszik a piacra.

Ezeket a tevékenységeket kiegészítik a kisebb-nagyobb üzletek, melyekről ritkán beszéltek, és elsősorban férfi dominium. Régebben – idős beszélgetőtársaim elbeszélései alapján elmondható – a legtöbbször tollakkal és edényekkel kereskedtek: „Régebben edényeket árultunk, még a kommunizmusban. Ez legális volt, és nagyon jól ment, sokkal jobban éltünk, mindenre volt pénzem. Volt engedélyünk, és az államtól vettük az edényeket tollért cserébe. A tollat vidéken, falvakban gyűjtöttük össze, szekérrel jártunk. Na, és amikor edényeket árultunk, akkor minden szettből eltettem egy párat. Azért van most ennyi edényünk, ennél még sokkal több volt, csak adtam a fiaimnak, menyeimnek, lányaimnak” – mesélte egy idős asszony. A legtöbb háztartásban az ilyen félretett, megmaradt edényeket egy szobában, a vendégeknek is jól láthatóan helyezik el, abban a helységben, ahol a tévékészülék is van. A készlet folyamatosan bővül olyan darabokkal, melyeket kereskedelmi körutakról hazahoznak. Ma is gyakran pohárkészletet ajándékoznak egymásnak, nekem is többször ígérték, hogy majd Ausztriából pohárkészletet kapok ajándékba. A fentiekből következtethető, hogy ma már nem jellemző Marosvásárhelyen és környékén az edényekkel folytatott kereskedelem, azonban külföldön (Horvátországban, Szlovéniában, Ausztriában és Magyarországon) gyakran foglalkoznak edények és poharak értékesítésével. Ezeknek más szerepe van, mint a ruhakereskedelemnek. Az edények számukra is értékkel bírnak, hasznosíthatók, ajándékozhatók, felhalmozhatók. A ruhák, melyeket árulnak, kizárólag a gádsóknak értékesek, ők maguk nem hordanak olyan darabokat. Ruháikat máshonnan szerzik be, az asszonyok varratják a szoknyákat, a férfiak jellegzetes bő, fekete nadrágjukat és zakójukat boltokban vásárolják. Egy-két darabot azért ki-kivesznek a készletből, főként a gyerekeknek, de általánosságban elmondható, hogy a jobb módú családok újonnan vesznek ruhájukat. Leginkább a piaci árusoktól vásárolnak, gyakran külföldről szerzik be ruhájukat.

A fentiekben bemutatott gazdasági tevékenységek – csatlakozva Patrick Williams gondolatmenetéhez – közös jellemzője, hogy a gádsókkal fenntartott kapcsolatok állnak a középpontban. Az őket körülölelő társadalomtól függetlenül tevékenykedhetnek, senki nem szól bele, hogy mikor, hol és mit értékesítenek. A nők aktív részvétele azonban az egyes tevékenységek esetében változó, így az üstkészítésben gyakorlatilag közvetlenül csak kis szerepet kapnak: általában ők pucolják tisztára az üstöket, de erre nincsen szükség egyéb bádogos munkák esetében. Ezzel szemben a kereskedelemben meghatározóbb a szerepük. A pénzbevétel tekintetében mind a férfi, mind a nő gyakran pénzkereső, azonban szerepük annyiban eltér, hogy a nő általában a rendszeres, kevesebb bevétellel járó tevékenységeket űzi, míg a férfi egyszeri megrendelésekre dolgozik, nagyobb összegekért. Ebben a felállásban a nő keresete fedezi a mindennapi költségeket, a férfi keresete meg a nagyobb kiadásokra, házépítésre, esküvőkre, temetésekre, felújításokra, eszközvásárlásra megy el. Megismertem

³ Karácsonyfalvát tartják a gáborok „fővárosának”. Még a Nagyváradon vagy messzebb élő gáborok is Karácsonyfalvára vezetik vissza családjukat. Azt mondják, ott élnek az „igazi gáborok”, a „tiszta gáborok”, a „bán fajtiból valók”.

olyan családokat is, ahol a nő egyáltalán nem dolgozott, a férj bádogos munkából befolyó keresetéből fedezték a család kiadásait. Ők a szegényebb gáborok közé tartoznak, ugyanakkor találkoztam olyan családdal is, ahol a feleség szintén nem dolgozott, azonban a férj jól menő üzleti tevékenységet folytatott. Szintén eltér a fentebb általánosnak lefestett berendezkedéstől a mai fiatal generáció külföldön folytatott kereskedelmi tevékenysége (lásd lentebb).

Láthattuk, hogy mely gazdasági tevékenységek uralkodó jellegűek a gábor közösségen belül. A leírt közös jellemzőkön túl megfigyelhető egyfajta azonos gazdasági stratégia. Az értékesített szolgáltatásoktól és eszközöktől függetlenül a gábor férfi vagy nő felkeresi az ügyfelet (elmegy a piacra, vagy leszólítja az utcán a járókelőket, elmegy gyakori vevőihöz), és ott próbálja meg értékesíteni az árut. Így fontos jellemzője a mobilitás, a gyors helyváltoztatás, nem csak városban belül, hiszen, ahogyan láthattuk, a gazdasági érdekek gyakran más országokba is vonzzák a közösség tagjait. Véleményem szerint nem beszélhetünk szabályos térbeli mozgásról (vö. Prónai 2000:178), mert az, hogy hova és mikor utaznak, elsősorban az információktól és a lehetőségektől függ. Így az a család, akit kiutasítottak Magyarországról, kivárja, míg lejár a kiutasítás határideje, és addig Horvátországban, Szlovéniában kereskedik. Azonban mindenkinek van egy állandó „otthona”, ahova az ünnepekre hazatérhet, ahol mindig vannak rokonai. Összefoglalva, az, hogy mit és hol értékesítenek, mindig mellékesnek tűnik, hiszen sokkal meghatározóbb az a stratégia, amivel dolgoznak. Régebben az edényeket ugyanúgy értékesítették, mint ma a ruhákat: elvitték azokra a helyekre, ahol megvásárolhatták tőlük. Ha valamire már nem volt igény, váltottak. Itt kapcsolódok a peripatetikus niche fogalmához, mely egy, az adott letelepedett közösségben felmerülő olyan igényt takar, amit jelen esetben a gáborok mobilitásuknak köszönhetően ki tudnak elégíteni (vö. Prónai 2000:177).

Gáborok külföldön

A külföldön folytatott kereskedelem külön említést érdemel. Az a rugalmas helyváltoztatás és gyors, a kereskedelmi igényeket kielégítő stratégia, melyet a fentiekben említettem, még erőteljesebben jelentkezik a külföldi gazdasági tevékenységek terén. Mielőtt a hosszabb utakra sort kerítenének, tájékozódnak, ott élő ismerőseiket megkérdezik a lehetőségekről, majd a család egy része kiutazik, és belefog valamilyen tevékenységbe. Ha az üzleti reményeket bevalónak, követi őket a család többi része is. Budapesten, ahol volt szerencsém ezt végigkísérni, kibéreltek egy kétszobás házat, melyet a huzamosabb ideig itt tartózkodó három testvérpár és családjuk bázisként használt. Alkalmanként apjuk és felesége is egy-két hétre ellátogatott ide. Piacozásból tartották fenn magukat, jól ismerték a budapesti és Budapest-környéki lehetőségeket, mert a férfiak rendszeresen járták a várost és a környező területeket. A nők – elmondásuk szerint – viseletük, cigány külsejük miatt nem piacoztak, hanem a gyerekekkel otthon maradtak, és csak bevásárlás vagy más gáborok meglátogatása céljából mozdultak ki otthonról.

Amit már a dolgozat elején is megjegyeztem, tisztán megfigyelhető ebben az otthonunktól távoli környezetben a rugalmas adaptáció, a többségi társadalomhoz való könnyed alkalmazkodás oly módon, hogy az szolgálja saját érdekeiket. Ott, ahol a cigány külső nem kedvez a kereskedelmi tevékenységeknek, a nő, aki – Zatta szerint (2002:103) – a megkülönböztető viseletével az állandóságot, a csoport belső normáinak transzgenerációs megőrzését biztosítja, nem, vagy csak ritkán vesz részt a piacozásban. Ilyenkor a férfi az, aki könnyen alkalmazkodik a külső környezethez, leveti kalapját, és biztosítja azt a hidat gádzsó és gábor közösség között, amely a megélhetés szempontjából elengedhetetlen. Ily módon a csoport külföldön is képes megőrizni kulturális függetlenségét azáltal, hogy alkalmazkodásával képes fedezni a megélhetéshez szükséges anyagi javakat.

A külföldön folytatott tevékenységek üzésekor azonos stratégiákat alkalmaznak. Ez a mobilitás, rugalmasság és a niche keresés, itt a rugalmasság azonban magában foglalja azt a láthatatlansági stratégiát, amit Patrick Williams (2002:183–206) a párizsi kelderások kapcsán leírt. Identitásuk elrejtése az alkalmazott stratégiák egyike lesz, nem úgy, mint Marosvásárhelyen, ahol a piacozásban a nők is részt vesznek, és ahol a gábor identitás kidomborítása figyelhető meg.

Etnikai identitást elrejtő és megerősítő pillanatok

A marosvásárhelyi piacokon, ahová gáborok százai látogatnak el egyrészt árujuk értékesítése, másrészt az információcsere céljából, a gábor-jellegzetességek öntudatos vállalása figyelhető meg. Itt markáns vonalat húznak önmaguk és a gádzsó világ között, egymás ellentétéként vannak jelen: a gáborok árulnak, a gádzsók vásárolnak. Piaci látogatásaim alkalmával gábor ismerőseim nem igyekeztek annak látszatát fenntartani, hogy összetartozunk. Azok a gábor ismerőseim, akikkel futó ismeretségben álltam, egy-egy odavevett „Hogy vagy?” után barátságosan felkínálták árujukat. Nem ajándékoztak, mint otthonukban, és nem igyekeztek hosszabb beszélgetésbe elegyedni, mint az imaházban. Szintén eltér az imaházi tapasztalatoktól, hogy a piacon hangos kiabálással, esetleg veszekedéssel hívták fel magukra a figyelmet, holott ezt szóban „cigányos” viselkedésnek nevezték, és a „jó hívőkhöz” nem méltó magatartásnak mutatták be. A külföldi piacokon azonban a gáborok csak kis számban vannak jelen, és ahogyan fentebb leírtam, az identitás elrejtése figyelhető meg.

Mindezek mellett külön figyelmet érdemel az adventista vallás szerepe, melyet szintén gazdasági stratégiájuk közé sorolhatunk. Az imaházi látogatások alkalmával a csoport és az egyének azonosulnak egy, a gádzsó világban megszületett ideával. Egymás mellett és egyazon céllal jelennek meg adventista körökben. És míg itt egyfajta közeledés figyelhető meg a két csoport között, mégsem beszélhetünk tisztán az identitás elrejtéséről, hiszen a közösség tagjai gábor öntudatuk vállalásával vesznek részt az imaházi napokon; ugyanakkor az egyébként általuk „cigányosnak” nevezett viselkedési normák háttérbe szorulnak, és a „civilizált”, „kiművelt” adventista normák kerülnek előtérbe, amit azonban teljes mértékben magukénak vallanak és hangsúlyoznak, elsősorban a más cigány csoportoktól való elhatárolódásuk tudatosítása céljából.

Nem célom a jelen dolgozatban az adventista vallás szerepének kifejtése, inkább csak annak leírása, hogy miért fontos ezzel gazdasági szempontból is foglalkoznom. Ha figyelembe vesszük azt, hogy a cigány vagy peripatetikus csoportok társadalmi berendezkedésének és annak fenntartásának alapja a gazdasági berendezkedéssel szoros korrelációban áll, és a gádzsókkal fenntartott minden kapcsolatuk valamilyen módon saját közösségük fenntartására és jólétére vezethető vissza, akkor elfogadható egy olyan egyházhoz tartozni, amely kapcsolati tőkéjével számos gazdasági előnnyel járhat, s ez a gazdaságantropológiai kutatások témája lehet.

A jól menő kereskedelem alapja a bizalom. Ezt a bizalmat növeli az adventista egyházhoz való tartozás. Az egyháznak tagja lenni egyet jelent számos pozitív karakter birtoklásával, hiszen – számukra legalábbis – köztudott, hogy egy adventista nem iszik, nem dohányzik, nem veri a feleségét, tisztességes és jó kapcsolatokat ápol a gádzsókkal. Továbbá az adventista egyház egy gádzsó-gábor találkozási pont. Azzal, hogy valaki adventista, számos pozitív jellemet kommunikál a gádzsó világ felé. Így az adventista hírnév a negatív sztereotípiák elleni küzdelem egyik alapköve, ezzel fel lehet lépni a gádzsó környezetben, és a csoport vagy egyén saját megbízhatóságát demonstrálni. Egyik beszélgetőpartnerem elmondta, hogy szerinte egy adventista ember legjobban tenné, ha a piacon mindenkinek tisztességesen elmondaná, hogy mennyiért vette az árut, és a vevő adjon érte annyit, amennyit jónak lát. Vagyis, ha valaki adventista, akkor „tisztességesen” kell eljárnia minden helyzetben. Ezt közvetíti az adventista vallás a külvilág felé. Ennek ismeretében már érthető, hogy miért adekvát a vallást gazdasági stratégiának is tekintenünk. Mindezekon túl az egyházhoz tartozás egy kapcsolati tőkével is jár, így az ott megismert gádzsókkal biztosabb kereskedelmi kapcsolatok szövődhetnek.

Belső kereskedelem

A cigány csoportok leírásakor hajlamosak vagyunk a hangstílyt kizárólag a külső, gádzsó-cigány kapcsolatokra helyezni, holott az egyéni gazdasági érdekek megkívánják a belső, csoporton belüli kereskedelmet is. Az igaz ugyan, hogy a csoport gazdaságilag függ a külső környezettől, de a belső vagyonmozgás éppoly fontos a társadalmi szerkezet szempontjából. Azt azonban érdemes hangsúlyozni, hogy más stratégiákat alkalmaznak a belső, és más a külső kapcsolatokban, továbbá más javak cserélnek gazdát.

Míg a piacokon a rábeszélésnek fontos szerepe van, addig egymás között a kölcsönös érdekek figyelembevételével és a belső kereskedelmi normák betartásával cserélnek javakat. Gyakran értékesítenek egymás között például női ruhaanyagokat, amelyeknek az árával mindkét fél tisztában van. Ennél is fontosabb azonban például a hitelezés, amit a jómódú gábor nyújt a szegényebb családoknak. Bodonban például az egyik gábor férfi vagyona jelentős részét az ilyen hitelekől szerzi. Mivel vagyonának tekintélye van a gádzsó világban is, gyakran a magyaroktól vagy románoktól felvett kölcsönt magasabb kamaton adja tovább más, szegényebb gáboroknak. Ő aztán a csoporton belüli hatalmának és tekintélyének köszönhetően be tudja hajtani az adósságokat, így sokan a faluban függésbe kerülnek tőle. Őt tartják a falu bulibásának,⁴ aki többek közt a vitás ügyek elrendezéséért is felelős, némi pénzbeli juttatás ellenében. Ennek a szerepének köszönhetően biztos, gazdaságilag stabil helyzetben van, és kapcsolati tőkéjével segíthet a szegényebb családokon, amellyel ezen családok tőle függő helyzetét csak tovább növeli.

Emellett még fontos vagyonmozgást jelent az esküvő is, amikor a lány családja jelentős összeget ad a fiú családjának. Ez az összeg attól függően kevesebb vagy több, hogy a családok milyen társadalmi státuszban és anyagi helyzetben vannak. Egy gazdagabb család nagyobb összegre számíthat, mint egy szegényebb család. Átlagosan 1000–3000 eurót juttatnak egymásnak. Ilyenkor nem ritkán a lány családja kölcsönkér, vagy megegyezik a fiú családjával, hogy részletekben fizet. Olyan esetről is hallottam – bár ez nem sűrűn fordulhat elő –, hogy a fiú családja a pénzszerzés egyik módjának tekintette a fiú házasságát, és négyszer-ötször megházasították, majd a válások után nem adták vissza a pénzt, ahogyan azt egyébként illetet volna.

Emellett a csoporton belüli vagyonmozgás egy másik gyakori módja a család vagyonát és tekintélyét jelképező pohár megvétele. Az ezüstpohár, ami a család férfi tagjain keresztül öröklődik, és a család vagyoni helyzetét fejezi ki, nem értékesíthető, csak válságos helyzetekben. Ha a család nagyon megszorul, és nincs más kiút, akkor továbbadhatja, és attól függően, hogy kinek a tulajdonában volt, az idősek és hozzátértek bevonásával megszabják az árát. Az ilyen poharakat – elmondásuk szerint – csak gáboroknak értékesítik, de vásárolni másoktól is lehet.

Láthattuk, hogy a belső pénzmozgás hasonlóan jelentős méreteket ölthet, mint a külső környezettel folytatott kereskedelem. A csoport meghatározásakor, az egyéni érdekek háttérbe szorításával, mégis ez utóbbi a meghatározó.

Összefoglalás

Kísérletet tettem arra, hogy bemutassam a gáborok gazdasági tevékenységét és megélhetési stratégiáit. Két részben kellett elemeznem tevékenységüket, külön a csoporton belüli és a csoporton kívüli tevékenységeket. A csoporton belül lefolytatott vagyonmozgás az egyéni érdekek kielégítésére szolgál, ebben azonban megegyezik a külső gazdasági kapcsolatokkal, ez utóbbi viszont mindezen túl hozzájárul a közösség entitásának megőrzéséhez.

Minden külső gazdasági tevékenységről, melyeket fentebb taglaltam, elmondható, hogy bizonyos alapelveknek megfelelnek: a kötetlenség, a mobilitás és a közvetlen kapcsolat a vevővel. Úgy gondolom, hogy ezek alapján beszélhetünk gábor stratégiáról, mely minden

⁴ Nagy ember, tekintéllyel és hatalommal bíró ember, aki vagyonának, családjának köszönheti szerepét.

külső gazdasági tevékenységükre jellemző. Ez a stratégia a gáborok függetlenségére irányul, így bár a gádzsó közönség a célcsoport, mégis a lehető legkisebb függőségre törekednek.

Végezetül reflektálva a Rao-féle ökológiai irány etnikokulturális típusának jellemzőire vagy Williams szimbolikus értelmezésére: a fentiek alapján elmondható, hogy mindkét irányvonallal számos ponton találkozunk a gábor gazdasági tevékenységek leírása. Az ökológiai irányzat magyarázatához híven hangsúlyoztam a csoport környezethez való alkalmazkodásának fontosságát, és csatlakozom ahhoz az elképzeléshez, mely szerint a gábor közösség az üzletelő/kéregető /szolgáltató-gyűjtögető kategóriába sorolható, és osztozik bizonyos jellemekben, amelyek az emberi természetből nyert javak megszerzésére irányulnak. Ugyanakkor Patrick Williams szimbolikus értelmezéséhez is csatlakozom, hiszen minden tevékenység a maga jellegzetességeivel elhatárolja a csoportot más környező csoporttól, ezzel együtt segíti az azonosságtudat megőrzését a közösség megnyilvánulásain keresztül. A csoport tagjai kapcsolataikon keresztül folyamatosan érzékelik etnicitásukat. Tevékenységeik során az identitást elrejtő és megerősítő pillanatok váltakoznak, ily módon a csoport gazdasági tevékenységei beilleszkednek egy, az etnicitás kérdését egészében felölölő tágabb kontextusba.

Felhasznált irodalom

- FORMOSO, BERNARD 2000. Cigányok és letelepültek. In: Prónai Csaba (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Budapest: Új Mandátum, 29–181.
- GROPPER, RENA C. 1975. *Gypsies in the City*. Princeton, New Jersey: Darwin Press.
- HAJNAL LÁSZLÓ ENDRE 2000. Nagyvárosi cigányok. In: Kemény István (szerk.): *Romák/cigányok és a láthatatlan gazdaság*. Budapest: Osiris/MTA Kisebbségkutató Műhely, 140–162.
- PIASERE, LEONARDO 1992. Roma and Romá in North-East Italy: Two Types of Territorial Behaviour in the Same Larger Territory. In: Michael J. Casimir–Aparno Rao eds. *Mobility and Territoriality. Social and Spatial Boundaries among Foragers, Fishers, Pastoralists and Peripatetics*. Oxford: Berg, 271–292.
- PIASERE, LEONARDO 2000. Leonardo Piasere válogatott tanulmányai. In: Prónai Csaba (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Budapest: Új Mandátum, 343–459.
- PRÓNAI CSABA 2000. A cigány közösségek gazdasági tevékenységeinek kulturális antropológiai megközelítései. In: Kemény István (szerk.): *Romák/cigányok és a láthatatlan gazdaság*. Budapest: Osiris/MTA Kisebbségkutató Műhely, 176–198.
- WILLIAMS, PATRICK 2000. Patrick Williams válogatott tanulmányai. In: Prónai Csaba (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Budapest: Új Mandátum, 181–320.
- ZATTA, JANE DICK 2002. Cigányok, romák – a közties határok kultúrája. In: Prónai Csaba (szerk.): *Cigányok Európában 2. Olaszország*. Budapest: Új Mandátum, 27–213.

Egy tiszta város piszkos lakói, avagy „aluljáró-takarítási szertartások” Budapesten¹

Bevezetés

2002-ben egy újságcikk került a kezünkbe,² amely arról számolt be, hogy az év tavaszától kezdetét vette egy „aluljáró-tisztogatási” program Budapesten. Az akció során megpróbálják kiszorítani és távol tartani a hajléktalanokat, illegális árusokat és graffitíseket a budapesti aluljárókból. A cikk önmagában nem árul el sokat az újságolvasónak, minket azonban arra a „nulla tolerancia” szlogenű várospolitikai koncepcióra emlékeztetett, amely az 1980-as években fogant New Yorkban és az 1990-es években Európa több városában is elterjedt.

Loic Wacquant szerint, aki e várospolitikai koncepció egyik legszókimondóbb kritikusa, az „új, büntető ráció [a nulla tolerancia] ... célja, hogy a nyomort büntetendőnek minősítse” (Wacquant 2001:13). A New York-i nulla tolerancia-program megvalósítása többek között azt jelentette, hogy a város különböző részeiről a terek átalakításával próbálták távol tartani a hajléktalanokat: a padokba vaselválasztókat szereltek, az utak közt elterülő füves sávba pedig vaskerítést húztak, megakadályozva ezzel az ott alvást. Több törvény és helyi rendelet született, amely lehetetlenné – és ezzel együtt illegálissá – tette a hajlék nélküli emberek számára, hogy mindennapi létfenntartó tevékenységeiket (alvás, evés stb.) közterületen végezzék. Ezen intézkedésekből kiindulva Wacquant szerint a nulla tolerancia mintegy kriminalizálja a szegénységet, azaz törvényesnek nyilvánítja azt, hogy rendőri és büntügyi eszközöket vessenek be az emberekben zavart keltő szegénység ellen, amely homályos bizonytalanságérzést vagy egyszerűen feszélyezettséget ébreszt a polgároknál. A doktrína velejárója a bűnözés elleni „háborút” és a közterületek „visszahódítását” hangoztató retorika, amely a (valóságos vagy képzelt) bűnözőket, hajléktalanokat, koldusokat és egyéb marginális „elemeket” idegen megszállókhoz hasonlítja (Wacquant 2001:25).

Kutatásunk során a budapesti várospolitikai akciót antropológiai szempontból vizsgáltuk, és a következő kérdésekre kerestük a választ. Melyek a budapesti kezdeményezés elindításának kimondott és kimondatlan okai, céljai? Mi jellemzi társadalmi-kulturális hátterét? Vajon mit árul el a budapesti társadalomról, a város lakók és a városi vezetés értékrendjéről? Milyen jelentősége van a tisztaság koncepciójának a konkrét akció ideológiai alátámasztásában? A tisztaság és a rend fogalmához kapcsolódó kulturális jelentéstartalmak milyen szerepet játszanak a különböző városi szubkultúrák egymáshoz való viszonyának alakulásában, illetve alakításában? És milyen szerepet játszanak ezek a különböző társadalmi csoportok elhatárolásában, elkülönítésében? Milyen kulturális erők alakítják a különböző csoportok hozzáférését a közterekhez? Általánosabb szinten, milyen szerepet játszanak a tisztaságról/tisztátalanságról alkotott elképzelések a városról alkotott kollektív képzetek kialakulásában?

A „kiemelt forgalmú közterületek megújításának programja”

2002. április 23-án a budapesti főpolgármester értekezletet hívott össze, melynek során meghirdették a fővárosi aluljárók megtisztítására vonatkozó programot. E program célja a budapesti aluljárók „visszafoglalása” az illegális árusoktól, a falfirkáktól és a hajléktalanoktól.

¹ Az itt közölt szöveg készülő szakdolgozatunk rövidített változata.

² Tillakoznak a hajléktalanellátók. *Népszabadság*, 2002. július 12., 23.

A Főpolgármesteri Hivatal a Szociálpolitikai Ügyosztály és a fővárosi hajléktalan-ellátás bázisintézménye, a Budapesti Módszertani Szociális Központ és Intézményei (BMSZKI) feladataként az első fázisban érintett aluljárókban³ (Kálvin tér, Ferenciek tere, Blaha Lujza tér) élő hajléktalanok számának felmérését, valamint a hajléktalanok számára az aluljárókból kivezető lehetséges utak felvázolását határozta meg. A hajléktalanoknak az aluljárókból való *de facto* távollétével okozott nehézségek kompenzálását az éjjeli szálláshelyektől és nappali melegedőktől várták.⁴ A szociálpolitikai intézkedések mellett a Főpolgármesteri Hivatal a programban részt vevő többi szerv számára is kialakított egy ütemtervet az aluljárók rendbe tételére, így az FKF Rt. Aluljáró Csoportja számára az aluljárók fizikai megtisztítására, míg a Közterület Felügyelet számára a föld alatti közterületek rendjének megteremtésére és e rend folyamatos fenntartására. A programban még számos hatóság, önkormányzati szerv és – elméletileg – civil szervezet vesz részt. Az akcióterv leírása a Budapesti Rendőr-főkapitánysággal (BRFK) és a Közterület-felügyelettel kezdi a partnerek felsorolását. A BRFK szerepe a „koncentrált jelenlét az induló programhelyszíneken”, a járőrözés, a kontroll és a rend fenntartása. Lényegében ugyanez a funkciója a Fővárosi Közterület-felügyeletnek is: az ellenőrzés fenntartása és az állandó jelenlét. Ezek után következnek a közterület-fenntartók (FKF RT.), az aluljáróbeli kiskereskedelem képviselői, az ÁNTSZ, a fővárosi turisztikai szervek, a főpolgármesteri iroda különböző ügyosztályai és a már említett BMSZKI.

A megindított akció elméleti alapját a „Szabad a tér! – Budapesti találkozási pontok”⁵ című programjavaslat adja. A program leírása szerint (mely nem került a nyilvánosság elé) a kezdeményezés célja „a közterület fölszabadítása, majd »csinosítása« és étellel megtöltése”. „Milyen funkciókat kell megteremteni egy-egy aluljáró, tér komfortjához, használhatóságához?” – teszik fel a kérdést a javaslat szerzői, amire a következő választ adják: „elsősorban legyenek tiszták, és tisztaságuk legyen fenntartható”. Ennek érdekében „kitakarítjuk és felújítjuk az aluljárókat, és biztosítjuk a fenntartható közállapotokat”. A program első számú célja, hogy a város lakóinak életminőségét javítsa. Azonban bevallottan „vannak olyan ... a világvároshoz tartozó, jól ismert szubkultúrák, amelyek életvitelében e terek radikálisan eltérő funkciót töltenek be, mint a többségi társadalom mindennapjaiban. A graffitisek, breaktáncos fiatalok, a télen az aluljárók melegében szundikáló hajléktalanok vagy a koncentrált gyalogosforgalom embertömegében adományt remélő koldusok egy-egy nagy forgalmú aluljáróban a hétköznapi, városi használókkal ellenérdekeltek, s a kultúrák találkozása a helyenként áttekinthetetlenül színes forgatagú aluljárókban nem ritkán kiterjedt konfliktusok forrását jelenti”.⁶ Tanulmányunkban ezeket a konfliktusokat és e konfliktusok különböző értelmezéseit vizsgáljuk meg közelebbről. Sorra vesszük azok okait és lehetséges következményeit, illetve áttekinthetjük e konfliktusok kezelésének múltbéli és jelenlegi módjait.

A program gyakorlati megvalósítása kezdetben nagyszabású akciókat jelentett, melyekről a Népszabadság így tudósított: „hetente három nagyszabású razziaát tart a tizenegy legkritikusabb budapesti aluljáróban a Fővárosi Közterület-felügyelet és a metrórendőrség mindaddig, amíg az ominózus helyeken fel nem áll az állandó posztos szolgálat”.⁷ A program indítása óta különböző intenzitással, de változatlan célokkal folyik, egészen a mai napig. Jellemző, hogy az önkormányzat a programot, kimondva-kimondatlanul, a téli időszakokra felfüggeszti:

³ A programban összesen tizenegy aluljáró megtisztítását tűzték ki célul. E tizenegy aluljáró: Blaha Lujza tér, Ferenciek tere, Kálvin tér, Astoria, Deák Ferenc tér, Ferenc körút, Nyugati tér, Katona József utca, Baross tér, Örs vezér tere, Magyar Jakobinusok tere.

⁴ Érdemes itt azonban megjegyeznünk, hogy az általunk megkérdezett hajléktalanoktól és az ellátókkal készített interjúkból is az derült ki, hogy azok a hajléktalanok, akik addig aluljárókban aludtak, különböző okokból egyáltalán nem akarják a szállókat igénybe venni. Ez az alternatíva tehát nem jelent reális megoldást számukra.

⁵ *Szabad a tér!* – Budapesti találkozási pontok. A kiemelt forgalmú közterületek megújításának programja. Javaslatok dr. Domszky Gábor Főpolgármester számára. 2002. április 9. 10. ver. Barna Sándor–Ikvai-Szabó Imre egyeztetései alapján. Kézirat.

⁶ Időzet a *Szabad a tér!* – Budapesti találkozási pontok. A kiemelt forgalmú közterületek megújításának programja című tervezetből.

⁷ B. T.: Folytatódnak az aluljáró-razziák. Népszabadság 2002. május 14. *Népszabadság Online*

november közepétől, a nagy hideg beálltától kezdve, a belvárosi aluljárókban mindig több, a téli hideg elől behúzódó hajléktalan ember jelenik meg (azaz a program szóhasználatával a hajléktalanok „visszafoglalják” a budapesti aluljárókat), míg a közterület-felügyelők jelenléte látványosan csökken. Azonban a program tavasztól újra indul, hiszen „a legforgalmasabb aluljárók rendjének, tisztaságának őrzését figyelve kiderül: a megfelelő közállapotokat a felügyelők (és rendőrök) állandó jelenlétével, de legalábbis igen gyakori visszatéréssel lehet csak fenntartani”.⁸ A programban résztvevő szervek „szereposztásában” annyi változás figyelhető meg, hogy a közterület-felügyelet szerepe visszaszorult, míg a rendőrségé előtérbe került.

A következőkben az aluljáró-tisztogatási programot nem, mint aktuálpolitikai akciót szemléljük, inkább egy általánosabb szintre emelve, mint kulturális magatartást vizsgáljuk. A program különböző forrásokból származó, eltérő értelmezései segítenek abban, hogy közelebbről megismerhessük a városlakók tisztaságról – koszról, rendről – rendtelenségről alkotott (ma) domináns kulturális képzeteit, és ennek kapcsán a városi társadalom egyes csoportjainak egymáshoz való viszonyát.

Harc a város tereiért

Köztér és tisztaság

„Amikor bizonyos embereket kizárnak egyes területekről, és amikor bizonyos csoportok nem szabad, hogy találkozzanak a közös térben, lehetetlen az egyenlőség és szabadság univerzális elveire hivatkozni. ... A demokratikus társadalmak egyik alapfeltétele, hogy az emberek elfogadják a más társadalmi csoportokba tartozókat mint polgártársakat, azaz mint olyan embereket, akiknek hozzájuk hasonló jogaik vannak. Ha ez így van, akkor a mai városok, amelyek tele vannak szegregált, elzárt közösségekkel, nem nyújtanak a demokrácia számára hasznos környezetet. Ehelyett az egyenlőtlenséget segítik elő és azt az érzést, hogy különböző csoportok különböző sférákba tartoznak, és egymással összeegyeztethetetlen elvárásaik vannak” (Caldeira 1999:104).

A köztér (oda-)visszafoglalása a fővárosban – történeti áttekintés

A városok arculata és térszerkezete tükrözi a történelem cseményeit, a társadalmi és kulturális változásokat. A város képét a különböző csoportok különböző elképzeléseik szerint alakítják – egymással párhuzamosan, egymásra hatva és sokszor egymás ellenében. Végeredményben egy szimbolikus küzdelem folyik a város terei és a terek által hordozott jelentések birtoklásáért, pontosabban azért, hogy az egyes csoportok saját igényeiknek megfelelően alakíthassák át azokat.

A „közterület” hivatalos és nem hivatalos – a városlakók tudatában élő – meghatározásának eltérései, illetve a definíciók változásai is erről a folyamatos küzdelemtől tanúskodnak. Az aluljáró-tisztogatási program erőteljesen szűkíti a közterület jelentéskörét, korlátozza a városlakók bizonyos csoportjainak térhasználati jogát. Az aluljáró-tisztogatási program retorikájában a „társadalom”, és a „köz” fogalmának jelentésköre is leszűkül: bizonyos csoportokat hallgatolagosan kizárnak ezekből a kategóriákból, amikor a „budapesti társadalom” érdekeiről és értékeiről vagy a „közérdekről” beszélnek. Az egyes csoportok (vagy egyének) társadalmi térből való tényleges, illetve retorikai szintű kizárása, a társadalomból, azaz a tágabban értelmezett közéleti térből való kizárásukat vonja maga után.

A közterület fogalma és jogi szabályozása és az ahhoz kapcsolt megengedett, illetve szankcionált viselkedésformák a város története során jelentős változáson mentek keresztül. Ez a szabályozás nem különíthető el a társadalmi státustól, a társadalmi, gazdasági és etnikai rangsorban elfoglalt helytől.

A mód, ahogyan valaki vagy valakik a nyilvánosságban megjelennek és nem kevésbé, hogy mi a megjelenés célja; valamint, hogy a nyilvánosságformák – a mikroterek – melyikéhez

⁸ Több felügyelő lesz az utcán. Népszabadság 2003. január 8. *Népszabadság Online*.

ferhetnek hozzá minden különösebb korlátozás nélkül és melyekhez nem vagy csak feltételesen – mind-mind fontos státuszjegyek. Ezek a jelzések mind arra utalnak, hogy adott személy és csoport hol foglal helyet a vagyoni-jövedelmi egyenlőtlenségek, a hatalmi alá- és fölérendeltségek bonyolult rendszerében. Sőt, mi több, ezek a „helykijelölő” vagy indikátor-funkciók nem pusztán visszatükrözik az ettől függetlenül létrejött társadalmi szerkezetet, hanem olyan tényezők is egyúttal, melyek mint identitások és viselkedésmódok a társadalmi különbségek szubjektív észlelésére is módot adnak (Gyáni 1999:42).

A XIX. század második felében Európában a közterek ellentétes folyamatok hatása alatt álltak. Egyrészt nyitottabbá, „demokratikusabbá” váltak bizonyos társadalmi csoportok számára, erre példa a nagyáruházak és a közfürdők, közparkok megjelenése, vagy például a Margit-sziget megnyitása a „köz” számára. Másrészt, a különböző társadalmi csoportokhoz kapcsolt viselkedésmódok nagyban hatottak a várostervezésre, amely során ezek elkülönítésére törekedtek. A XIX. század végi Budapesten, illetve annak egyes részein különböző mértékű szegregáció volt tapasztalható. Gyáni Gábor számos, a közterekkel kapcsolatos konfliktusról tesz említést várostörténeti-mikrotörténeti munkáiban, így például arról, hogy a „várostervezés eszméjének múlt század közepi megfogalmazása ... nem csekély mértékben éppen a felső és alsó társadalmi csoportok minden addiginál teljesebb fizikai elkülönítését célozta” (I. m. 1999:38). Budapesten, mind a budai, mind pedig a pesti oldalon találunk arra példát, hogy bizonyos csoportok bizonyos tereket egyáltalán nem használhattak, míg más terek kifejezetten egy-egy csoportnak voltak fenntartva. Így például, Gyáni idéz egy korabeli feljegyzést: „a rendőrség azt kéri ... hogy a tanács tiltsa ki az említett elemeket [cselédek, gyerekek, mezítláb és rongyos öltözkű munkások] a [Margit rakparti] sétányról, ahhoz hasonlóan, ahogy a pesti oldalon lévő Duma-korzón is tilos a cselédek és kisgyermekek tartózkodása! Az utóbbiak számára ugyanakkor jelölje ki a közeli Corvin teret tartózkodási hely gyanánt” (I. m. 82).

A polgári társadalom megerősödésével és dominánssá válásával (legalábbis értékei és kulturális súlya tekintetében) a XIX. század végén, a különböző társadalmi rétegek elkülönítése mellett a város közterein a polgári viselkedési kódok bevezetése és egyre szigorúbb betartatása volt jellemző. Már a század elején bevezetett hatósági szabályozásokkal megindult „az utca polgári kódjainak, mint általánosan érvényes (és kötelező) normának a ráerőszkolása a társadalom széles tömegeire” (I. m. 1999:41). Később, az „1880-as és 1890-es évektől szabályrendeletek sora rögzítette a köztér használati módját, tiltásokkal határolván körül, hogy mi az, ami nem megengedett a nyilvános viselkedésben” (I. m. 78). Jellemző példa, hogy az 1880-as évek elején a Városliget rendjére egy nappali és egy éjjeli parkör, egy nappali és egy éjjeli rendőrszem ügyelt. „Rendkívüli esetekben azonban átmenetileg szaporították az örök számát, mint 1894-ben hat héten át, hogy felszámolják az engedély nélküli járva-keve árusítást.” (I. m. 78) Ez utóbbi akció emlékeztethet a mai aluljáróakcióra, legalábbis ami az illegális árusok kitiltását illeti. Az utcai viselkedés reformjának lényeges eleme volt a köztér, az utca semlegesítése, személytelenné tétele és a privát tevékenységek kiszorítása. Ezáltal a századfordulóra egy szinte „kizárólag funkcionális használatra csupaszított nyilvános szféra” (I. m. 84) jött létre, amelyre felülről kényszerítették rá az egyöntetűséget. A nagyvárosi kultúra effajta változása és e szempontok egy részének továbbra is domináns jelenléte fontos szerepet játszik abban, ahogyan ma a közvélemény megítéli a hajléktalanok és szegények megjelenését a közterekben.

A történeti szakirodalom a huszadik században is számos példával szolgál arra, hogy a városban a közép- és felsőrétegek igényeinek nem megfelelő viselkedésformákat és csoportokat megreformálandónak vagy eltávolítandónak tekintették. Ezért a szegénységet, a devianciát vagy a többségi társadalom normarendszerének bármilyen módon nem megfelelő egyéneket és csoportokat (mint például a közveszélyes munkakerülőket, a koldusokat és a prostituáltakat) megpróbálták kezelni és „rendbe tenni” (például dologházak, szociális intézmények, bordélyházak alapításával). Ezek közül a rendteremtési akciók közül kiemelkedik az az első világháború előtt, Bárczy István főpolgármestersége idején született koncepció, amely a mai aluljáróprogramhoz hasonlóan, meghirdette a nagyvárosi „irdatlan »koldusügy« elfojtását és

láthatatlanná tételét” célzó politikát. „Annak idején ... a reformer polgármester intésére a várospolitikai minden eszközzel azon volt, hogy a nyomorékokat és egyéb módon feltűnő koldusokat legalább a »főváros népesebb utcáiról« eltávolítsa. Már akkor is nyugati nagyvárosokhoz mérte magát a városigazgatás, és következetesen felismerte, hogy az »undort keltő«, »botránkozást okozó« és a »jobb módú járókelő közönséget molesztáló koldusok«, a »láb nélkül csúszó nyomorékok«, a némák, bénák stb. páratlan, valóságos budapesti specialitást képeznek. Ezek a vázolt utcai életképek úgymond a »főváros szociális életét és szegényügyi igazgatását kompromittálják«, s »egy modern kultúrvárosban ilyen állapotokat megtűrni nem lehet« – olvasható egy a sajtóban megjelent szociológusi elemzésben.”

A városi szegénység Budapest közterein az 1990-es években

Budapesten az 1980–90-es évek óta felgyorsult a városi társadalom és ezzel együtt a városi tér átalakulása. A fővárosban jelentkeztek legerőteljesebben bizonyos, a rendszerváltást követően lendületet vett társadalmi-gazdasági folyamatok, például a magánosítás vagy a kapitalizmus térnyerése. Az ekkor megindult várospolitikai törekvések leginkább a következő kulcsszavakkal írhatók le: a „kulturáltság” és „civilizáltság” megteremtése a „lepusztultsággal” szemben, a modernizáció elősegítése a „lemaradással” és a „balkanizálódással” szemben, és a nyugat-európai és amerikai nagyvárosok által megtestesített fejlődési irány követése.

A politikai és gazdasági változások következtében Budapest egyre nyitottabbá vált a külföldi tőke és az egyre nagyobb számú külföldi turista számára. Ezzel együtt a világ több nagyvárosában megfigyelhető társadalmi folyamatok is egyre markánsabban jelentkeztek a fővárosban. Ezek közül az egyik jól látható változás, hogy a városban egyre erőteljesebbé válik a társadalmi csoportok térbeli elkülönülése, vagy sok esetben inkább elkülönítése. A város egészét tekintve a legszembetűnőbb elkülönülést talán az elmúlt évtizedben felerősödött szuburbanizáció (a belvárosi kerületek lakóinak kiköltözése a külvárosi – kertvárosi – kerületekbe, illetve a tehetősebb városlakók agglomerációba költözése) és a gettósodás (a városban létrejöttek a jellemzően szegények által lakott városrészek) folyamatai jelentik. E folyamatok következtében egyre határozottabbá válik a tehetősebb és szegényebb társadalmi rétegek térbeli elkülönülése.

Tovább szűkítve a kört, Budapest belső kerületeiben is egyre szaporodnak a „gazdagság” olyan, jobbára magántulajdonú terei, mint például a bevásárlóközpontok, irodaházak, belvárosi lakóparkok és a felújított, rendezett és őrzött parkok. Hasonló, de egyelőre kevésbé látványos folyamat a belvárosi utcák, illetve „lerobbant” negyedek fokozatos felújítása, majd a vagyonosabb rétegek általi igénybevétele, dzsentrifikációja. Itt hozható fel példaként a IX. kerületi Mikszáth tér, a Ráday utca vagy a Király utca és környéke, melyeket átalakítva a diákok, a jobb anyagi helyzetű fiatalok és turisták számára tették elérhetővé és kíváncsiak. Hasonló célúnak tűnik az ún. „Szigony–Corvin projekt” is, amely rossz állapotban lévő és jobbára rossz életkörülmények között élők által lakott épületek lebontását célozza, majd helyükre apartmanházakat felhúzza „visszafoglalja” a területet a tehetősebb rétegek számára.

A városlakók egyes csoportjainak elkülönülése, de még inkább elkülönítése a belvárosi mikroterekben is tapasztalható. A városi szegregáció és kirekesztés e formái az évek során fokozatosan öltöttek testet Budapesten. Egy általunk megkérdezett szociális munkás elmondása alapján „a ’90-es években az V. kerületből lökdösték ki a hajléktalanokat. Elég brutálisan történt ez: a rendőrség és az állam összefogott, hogy az idegenforgalmi helyeken ne legyenek csővik. A rendőrség összefogdosta őket az utcáról, és bevitték őket a Deák téren a rendőrség épületébe. Három-négy óráig ott álltatták őket, és ha valaki nem bírta, akkor megverték. Főleg a Várból és az V. kerületből nyomták ki őket”. Hasonló törekvés volt megfigyelhető a kilencvenes évek első felében, amikor a MÁV-állomásokról távolították el a hajléktalanokat: „Előfordult, hogy slaggal jöttek takarítani a várótermekbe, és folyt a víz. Azok az emberek, akik ott feküdtek,

⁹ Susan Zimmermann. Budapest és a koldulás kultúrája. *Magyar Hírlap* 1993. június 17. III.

kénytelenek voltak felkelni. A MÁV-osok arra hivatkoztak, hogy nekik fertőtleníteni kell, nekik dolgozni kell ott.” (Iványi 1997:38)

A kilencvenes évek második felétől az olyan félnyilvános terekben, mint a bevásárlóközpontok, vagy a BKV tulajdonát képező metróállomások, megjelentek a biztonsági és posztos szolgálatok, hogy felügyeljék és betartsassák a tulajdonosok által meghatározott rendet. A 2002-ben elindított aluljáró-tisztogatási program is e folyamat részének tekinthető. Ennek során a nyilvános terek vagy közterületek egyre inkább „felügyelt” területekké válnak, ahonnan a „nem oda illő” egyéneket, csoportokat kiszorítják.¹⁰

A tisztaság szerepe a társadalmi határok kialakításában

„A fővárosi tanács hatalmas összegeket fordít a város szépítésére, tisztántartására. Számos locsolóautó végzi az utcák portalanítását. Reggeltől napestig utcseprők százai takarítják a pesti utcákat, igyekeznek eltüntetni a szemetet, amit rendetlen emberek elszórnak, holott a sokszor forintos költséggel felszerelt szemétyűjtők mindenfelé megtalálhatók. Újabban rekesz is van rajtuk a cigarettavégék számára. Minden fáradozás ellenére vannak még, akik nem méltóak arra, hogy városunk lakói legyenek. Az ilyenek szőgyent hoznak valamennyiünkre, akik e várost lakjuk... Ma már nem ritka a látvány, hogy az utca egyszerű embere inti rendre a magáról megfeledkezőt, és ha arra szükség van, a közhangulat erejével kényszerítik a szemetelőt jobb belátásra.” (Budapest retró, interjú Ambrus Jánossal, 1960-as évek eleje.)¹¹

A személyes tisztaság (azaz higiénia) és a köztisztaság kérdései, valamint a tisztaságról alkotott elképzelések és elvárások a városi kultúra szerves részei. Mint az a fentiekből kiderült, a városi közterekre vonatkozó, változó társadalmi szabályok kialakításában nagy szerepet játszanak a tisztaságról kialakított különböző elképzelések és hozzá kapcsolódó ítéletek. A városi tisztaság fogalmának értelmezésében annak (történeti) alakulásának megismeréséhez magyar nyelvű szakirodalom hiányában a külföldi szakirodalom idevonatkozó, történeti szempontú leírásai nyújtanak segítséget.

Richard és Claudia Bushman (1988) a „tisztaság kultúrájának” időszakát 1750 és 1900 közé helyezik. A középkori városokban, melyeket Ivan Illich (1986:249) „bűzös helyekként” jellemez, az utcák állati és emberi ürülékkel voltak tele. Ekkor a köztisztaság még nem számított központi és égető kérdésnek a városokban. A XVIII. századi nagymértékű iparosodás és a városi lakosság számának hirtelen megnövekedése miatt a városi kosz és a személyes és társadalmi higiénia a figyelem középpontjába került mind Európában, mind az Egyesült Államokban. A törvényhozók és városi vezetők egyre erősödő nyugtalanságát és undorát a városi kosszal szemben, többek között, a növekvő mennyiségű szemet, az egyre szaporodó gyárak és kisebb műhelyek kibocsátotta bűz és a városközpontokat átszelő lefedetlen csatornák magyarázzák, melyeknek egyre nagyobb mennyiségű szennyvizet kellett elszállítaniuk. A köztisztaság megteremtésére irányuló első kísérletek – mint az utcák takarítása, új csatorna-rendszerek építésének megkezdése vagy a temetők városközpontból történő kihelyezése – erre az időszakra tehetők (Vigarello 1988:146). E gyakorlati lépések tudományos alátámasztására az ekkoriban domináns miazma-elmélet szolgált, mely szerint a fertőzések elsődleges forrásai a rossz levegő, a kosz, és a rossz szagok voltak. A XIX. század közepére az európai városok megtisztításának („felmosásának”) vágya egy egész mozgalommá, Reid megfogalmazásában, „víz-mániává” fejlődött (1991:27).¹²

A XVIII–XIX. században kialakuló városi (köz)tisztasági mozgalom azonban nemcsak a fizikai kosztól kívánta megszabadítani a várost. Amint az iparosodás hatására megnőtt a városi munkás- és szegényréteg, a tehetősebbek és a középosztály tudatában összefonódott a szegénység tömeges megjelenése, illetve a szegénynegyedek kialakulása a városi kosz megnövekedésével. Bizonyos tekintetben, a városi kosztól való félelem egyet jelentett a

¹⁰ A továbbiakban tervezzük a hajléktalanok és koldusok elleni hatósági akciók történetének részletes feltárását.

¹¹ Papp Gábor Zsigmond, rend. 1998. *Budapest retró. Életpépek a '60-as, '70-es évekből*. 75 perc.

¹² Magyarországon a közterületek tisztántartása csak a 19. század végén vált rendszeressé. A Köztisztasági Hivatal 1895-ben szervezték meg (lásd Kósa 1998:305).

városi szegényektől és életmódjuktól való félelemmel, és ennek kapcsán a tőlük való elhatárolódással. Látni a növekvő számú városi (ipari) szegénység és az etnikai kisebbségek lakás- és életkörülményeit, a városi középosztály új (higiéniai) öntudata a „másoktól” való félelemből, átvitt értelemben a lesüllyedés lehetőségéből fakadó aggodalomból eredt. Ez az új öntudat a városi középosztálynak a város – pontosabban a kosszal összefüggésbe hozott tevékenységek és csoportok – megtisztítására irányuló erőfeszítéseiben fejeződött ki, amely mögött a távolságtartás, az „alsó” és „felső”, a „koszos” és „tiszta” rétegek közti határvonalak megerősítésének vágya húzódott meg.

A tehetősebb városiakok, akik kezdtek térben is elkülönülni a város szegények lakta részeitől (azaz kiköltöztek az akkori kertvárosi vagy kevésbé belvárosi negyedekbe), fontosnak tartották, hogy a fizikai tisztaság szintjén is megkülönböztessék magukat az említett csoportoktól (vagyis egyre inkább elvárás lett a vízőblítéses WC, a napi fürdés stb.). De nemcsak saját magukat különböztették meg a „koszos” rétegektől, hanem azok megreformálásért is jelentős erőfeszítéseket tettek: a XIX. században a haladó szemléletű polgárság és a városi vezetés keményen dolgozott a szegénynegyedek fizikai, társadalmi és morális szennytől való megtisztításán (közfürdők létesítésével, kommunális szolgáltatások bevezetésével, a lakók erkölcsi és higiéniai nevelésével stb.).

A XIX–XX. század fordulójára különösen egyre inkább hangot kaptak azok az elképzelések, amelyek szoros összefüggésbe hozták a városi tisztaságot/koszt a társadalmi struktúrával és a társadalmi csoportok kulturális és erkölcsi szintjével. A reformerek számára a kosz egyfajta fenyegetést képviselt, ezért meg kellett szabadulniuk magától a fizikai kosztól ahhoz, hogy megszabadulhassanak annak társadalmi, erkölcsi és kulturális vonatkozásaitól és veszélyeitől. A tisztaság társadalmi modellé vált, mely a haladást, a rendet, a kemény munkát és a tisztességet fejezte ki. Megfordítva pedig, a kosz a társadalmi elkorcsosulást, a káoszt, a lustaságot és az erkölcsi romlottságot tükrözte. Ebben a kontextusban a város fizikai értelemben vett megtisztítása kétségtelenül a társadalom irányításának és a haladás egyik megnyilvánulási formájává vált.

A mai budapesti aluljáró-tisztogatási program nem elszigetelt jelenség, vannak előzményei és párhuzamai is. A nem kívánatos csoportok tisztátalanként kezelése és ezeknek a csoportoknak a („tisztes” polgári társadalom) társadalmi és fizikai térből történő kizárásának megtisztításként, megtisztulásként való értelmezése hosszú múltra tekint vissza az európai és amerikai városi kultúrában is. Véleményünk szerint tehát a program túlmutat egy aktuális helyi intézkedésen. A fentiek alapján úgy tűnik, hogy a program egy olyan, a nagyvárosról és a városi társadalomról kialakult, mélyen meggyökeresedett kulturális logikába illeszthető, amely a társadalmi rendet – a szó mindkét értelmében – a *megtisztítás* eszközeivel kívánja megvalósítani.

Az aluljárók tisztasága

Az aluljárók megítélése

A budapesti aluljárók története 1874-re nyúlik vissza, ekkor épült ugyanis az első gyalogos aluljáró a Bajza és a Bulcsú utca között, a Nyugati pályaudvar vasúti sínei alatt. Az ezt követő 20–30 évben Budapestén több gyalogos aluljáró is épült: többek között a Hűvösvölgyi villamos végállomásánál, a Duna-parti viadukt alatt és a Duna-hidak hídfőinél.¹³ Az igazi robbanás az aluljáró-építésben azonban egyértelműen a metróépítésekhez kapcsolódik. A Studio Metropolitana 2003-as tanulmánya szerint az 1950-es évektől kezdve a budapesti aluljáró-építések öt fázisát lehet megkülönböztetni. A hőskorszakot követően az első nagyobb aluljáró-beruházás a Fővám tér alatti aluljárórendszer volt. Ezt követték az első ún. természetes aluljárók az Astoria és a Blaha Lujza tér alatt. Ezeket már utca-(azaz köztér)szerűen képezték ki, és szolgáltatási funkcióját is bevezették.

¹³ Studio Metropolitana felmérése 2003/61.

Az aluljáró-építés következő szakasza 1973–1990 közé tehető és leginkább a 3-as metró építéséhez kapcsolódik. A budapesti aluljárók még jövőbeli történetének következő szakasza a 4-es metróhoz kapcsolódik, amely már meg is kezdődött a ma még szinte funkció nélküli Móricz Zsigmond körtéri aluljáró megépítésével.

Az aluljárók társadalmi funkciója és megítélése megnyitásuk óta jelentős változáson ment keresztül. Míg a legelső aluljárók szinte kizárólag közlekedési funkciót láttak el, addig az 1960-as években épített aluljáróknál már jelentős szerepet játszik ezek közösségi és fogyasztói térként való működése. A korabeli újságcikkek szerint¹⁴ az aluljárók egyszerre jelentettek választ az egyre fokozódó közlekedési problémára, nyújtottak lehetőséget a modernizációra a főváros számára, és teremtettek új, föld alatti közösségi, társadalmi tereket.

Az aluljárókról kialakult kép azonban a hetvenes évek közepétől kezdve egyre romlik, egyre több panaszkodó hangvételű újságcikket lehet találni, amelyek az aluljárók rendjének és tisztaságának hiányát fájlják. Egy 1978-as cikk még az aluljárók „eredeti” állapotára utal: „sokszor csak keresztülsietünk rajtuk, máskor virágot, édességet vásárolunk bennük, telefonálunk, megszoktuk tisztaságukat, kényelmüket” (Újházy 1978:14–16). Azonban néhány, ugyanebben az időben kelt cikk már jelzi a mai aluljáró-tisztogatási program által is kifogásolt tényezőket. A cikkekben megjelenik a piszkos és rendetlen aluljáró képe, tele engedély nélküli, hangoskodó áruval. A *Kirakat* című folyóirat szerint az illegális, alkalmi árusokkal nemcsak az a baj, hogy nem legális tevékenységet végeznek, vagyis engedély nélkül próbálják eladni áruikat, hanem az is, hogy „a közterületeken, utcákon, tereken, aluljárókban történő árusítás rontja a városképet, zavarja a főváros köztisztasági rendjét, és a külföldiek előtt sem vet ránk jó fényt”.¹⁵ E cikk retorikája meglepően hasonlít a mostani aluljáróprograméhoz (a közrendre való hivatkozással és a turisták által kialakított kép fontosságával). Egy 1980-as cikkben leírta pedig már erősen rímelve az aluljárók és általában a budapesti közterek mai megítéléséhez. Itt is nagyon erőteljesen megjelenik a rendetlenség, a kosz és a társadalmi rend közötti összefüggés. „A tettesek változnak, a tett ugyanaz. Telerondítják a várost a rendes utakat megkerülő és nem az erre szolgáló helyekre rakott reklámokkal, hirdetésekkel. Nem, nem vagyok az olyan város híve, amely ragyog a rendtől, csillog a tisztaságtól – csak éppen lakni nem lehet benne. De ez a veszély nem fenyeget minket. Budapesten ma lakni, jó közérzettel élni ugyan mind nehezebb – de egyáltalán nem a túlzott, a kínos, a pedáns, a poroszos, az elviselhetetlen rend miatt. Hanem – egyebek közt – a rendetlenség eluralkodása, szüntelen eszkalációja rontja meg a város és a benne folytatható mindennapi élet minőségét. ... Lemegyek az EMKE-aluljáróba, ahol a fülembé ordítanak, tamba állnak, eltorlaszolják a szűk teret, az alkalmi árusok. Háncsszatyrot, szép ibolyát, sztyolát kínálnak – ez a három fő »műfajuk«, de előfordulnak más változatok is. Színfolt? Orientalis jelenség, kétségkívül. ... [A cigányok aluljáróbeli árusítása] kárt okoz azzal, hogy zsúfolja és – főleg a sztyolás – piszkolja az amúgy is oly nehezen tisztán tartható aluljárót. Azzal, hogy ... szembetűnően és kihívóan szegül szembe a közrenddel.” (Lázár 1980:31–33) Az 1970-es évektől kezdve az aluljárókat, az illegális kereskedelem mellett egyre gyakrabban a »csövesekkel« azonosította a közvélemény. A csövesek »mindenfélre szempontból vad és ijesztő csapat. A tisztas állampolgári erkölcs ott borzonghat tőlük az aluljárókban, a »Blaha« szökőkút köhengerein, a »Felszab« tér padjain, az ifjúsági parkok előtt. ... Viselkedésük, sajátos értékrendszerük a gyermekkori pofonokra ... »válaszol« rossz, értelmetlen – mert a problémákat csak elmélyítő – lázadás» (Kőbányai 2002:195–197).

Az 1980-as évek végétől az aluljárók teljesen elvesztették építésük idejében még presztízst sugalló jelentésüket. Egy hetvenes évekbeli újságcikk az aluljárót valamiféle pillanatnyi pozitív élmény helyszíneként festette le: „A nagyígertű várostervek álmaiból így csúszunk le, gyalogos városalakók, a gigantikus metropoliszok gyomrába, lépcsőkön le és fel. Végtelennek tetsző folyosókon bolyongva, hirtelen elágazásban megriadva, s most minden erőfeszítésünk

¹⁴ Nagy Elemér: Gyalogosok a föld alatt. *Budapest*, 1972/10, 22–25. Bartha Miklós: A Kálvin tér rendezése. *Városi közlekedés*, 1975/4, 306–309. Volsz Odón: Mi épül a Felszabadulás téren? *Természet világa*, 1975/5, 207–209.

¹⁵ -gíti. Itt a rendőr, menekülünk. ... Alul(j)árusok. *Kirakat*, 1978/9, 20–21.

olyan tervek megvalósítására irányul, melyek e kényszert elviselhetőbbé, sőt a lehetőség szerint széppé teszik... ahogy lefelé indulok a lépcsőkön... valami eseményt várok, valami történetet odalenn, valami újat, váratlant, szenzációt. Árúsokat talán, akik olcsó s hasznos apróságokat hirdetnek, reklámokat filmekről, éttermekről, színes könyveket, látványos tárgyakat és látványos zsúfoltságot. Azt várom, hogy levonulásomnak értelme legyen, hogy a kerülő, amit megteszek, adjon valami külön élményt, amit újra a felszínre kerülve, néhány másodpercig még magammal viszek”. (Nagy 1972:22–25) Ma az aluljárókat egyre kevésbé tekintik a modern közlekedés és a „kulturált” köztér megvalósulásainak, sokkal inkább erősödik az a diskurzus, amely a társadalmi problémák és rendetlenség jelképeként kezeli azokat. Mára az aluljárók inkább a modernizáció akadályaként jelennek meg, mint budapesti szociális problémákat összesűrítő, kicsinyített mikrovárosok. „Nekem az, hogy lemegyünk az aluljáróba, azt jelenti, hogy lent van, hideg van, sötét van, huzat van, bűz van, kosz van, lerobbant emberek vannak, ez egy ilyen alja hely nekem” – állította egyik interjúalanyunk. „Nem tudunk átsiklani a tény felett, hogy e földalatti, sötét egysíkú, érdektelen tér semmi pluszt nem ad azoknak, akik használják. A minimális használati értékén túl nem nyújt sem esztétikai, sem emocionális élményt”¹⁶ – írja két fiatal képzőművész, szinte reflektálva a fenti hetvenes évekbeli cikk pozitív hangvételére.

Az aluljárókról kialakult közvélemény ma főként a hajléktalanok és a koldusok, valamint az illegális árusok jelenlétét kifogásolja. A „hajléktalanság ma szoros összefüggést mutat az aluljárókkal” – olvashatjuk a Studio Metropolitana említett tanulmányában is (2003:12). Az „aluljárók vonzó közterületté válásának egyik legnagyobb akadálya a hajléktalanok, kéregetők jelenléte. Ez nagymértékben rontja az aluljárókat »rendeltetésszerűen« használók komfort- és biztonságérzetét” (2003:14).

Mint az a fentiekből kiderült, az aluljárók általános megítélése meglehetősen nagy változáson ment keresztül történetük során. A kezdeti – igen pozitív – véleményeket követően az aluljárók gyorsan negatív jelenségek melegágyaiként kezdtek megjelenni a közbeszédben és közvéleményben. A különböző, az aluljárókról kialakított, vélekedések és képzetek sokat elmondanak a városlakók kollektívnek tekintett és kollektív képzeleiről, elvárásairól, a városi terekről és azok (helyesnek vagy helytelennek tartott) használati módjáról. A következőkben e képzetek kulturális hátterének és logikájának feltárására teszünk kísérletet.

Edward T. Hall *Rejtett dimenziók* című, klasszikussá vált műve óta szinte közhellyé vált az antropológiában, hogy bizonyos tértípusokhoz bizonyos magatartásformák köthetők, a különböző helyeken tartózkodó emberek viselkedését íratlan szabályok irányítják. A nyilvános terek egyik legfőbb jellemzőjének általában azok ideiglenes jellegű használatát tekintik. Az „ilyen tértípusok – mint az aluljárók is – kisajátítása és állandó jellegű használatára tett kísérletek mindenképpen sértik a társadalom »rejtett dimenzióihoz« tartozó térhasználat szabályait” (Hoppál-Niedermüller 1983:274). De vajon mit is foglal magában az átmeneti és az állandó használati mód?

A mai budapesti aluljárókban az átmeneti és az állandó funkció egyformán markánsan jelen van – az előbbi az aluljárókat elsősorban közlekedési célra használókra, az utóbbi az ott élő hajléktalanokra jellemző leginkább. A két véglet között vannak azonban átmenetek is: azok például, akik beülnek az aluljáróbeli presszókba, egy-egy ottani üzletben dolgoznak eladóként, újságot árulnak, engedély nélküli árusítást folytatnak, vagy éppen az aluljáróban „csöveznek”, de nem alszanak ott – mind-mind az „átjárásnál” hosszabb, de az „ott lakásnál” kevesebb időt töltenek az aluljáróban. Arra a kérdésünkre, hogy kik és miért használják az aluljárókat, interjúalanyaink többek között a következő válaszokat adták: „újságarúsításra, dohányárusításra, várakozásra, találkozási pontként, reklámozásra, zenélésre”; illetve „ott árulják a ruhákat és egyéb fekete árukat. Kéregetnek. Pihennek, mert ott meleg van. Van, aki ott alszik, mert ott eső sem esik. Fiatalok szoktak ott zenét hallgatni, és a fejükön pörögni meg egymással találkozni”; „kis üzletelgetés, koldulás-kéregetés, utcazene, jobb híján

¹⁶ Konyári Zsolt–Malcsán Gábor: Hungária krt. – Róbert Károly krt. aluljáró terve. Publikus! Aluljárók kiállítás.

lakóhely”; „valószínűleg a budapestiek [használják] de egyébként mindenki, (na jó, a leggazdagabbak nem)”.

Amellett és éppen abból adódóan, hogy a budapesti aluljárók ilyen sokféle és sokszínű funkciót töltenek be, az aluljárókat különböző célból használók csoportjai között eredendően érdekellentétek feszülnek. A különböző csoportoknak az aluljárók „helyes” használatáról kialakított elképzelései, és így az aluljáróprogramhoz való viszonyulásuk érdekeiknek és értékeiknek megfelelően is különbségeket mutat. A bolttulajdonosok oldaláról nézve a hajléktalanok rontják az üzletet, sok vásárlót távol tartanak. A városvezetés szempontjából a rend és a tisztaság – egy ideális városkép – megteremtését akadályozza a hajléktalanok, az illegális árusok és a graffitik jelenléte. Az aluljáró-takarítókat a tömeg önmagában zavarja, a sok ember jelenléte akadályozza munkájukat. Sőt, a Kálvin téri aluljáró esetében például az ott található szórakozóhelyek nehezítik dolgukat, mert azok vendégei „elszórják a szemetet, felgyűjtják a kukát. . . . Bűz, italszag árad ki onnan, ez teszi koszosá az aluljárót”. Az áthaladó gyalogosforgalom számára a hajléktalanok, illegális árusok megnehezítik, lassítják a gyors átkelést, és sokakban undort is keltenek. Sokan azonban vásárolnak az illegális árusoktól. A hajléktalanok érdeke egyértelmű: számukra védett, meleg helyet, ételertet, alvóhelyet és sokszor pénzkereseti lehetőséget biztosít az aluljáró.

A hajléktalanokkal szembeni ellenérzések magyarázhatóak egyrészt az állandó jellegű és az átmeneti jellegű használat Hall által kifejtett konfliktusával. Úgy tűnik, hogy az aluljáróknál is, mint a köztérenél általában, az átmeneti jelleg és az ez által hordozott tartalmak azok, amelyek a „nem elfogadott”, „nem kívánatos”, a „helytelen” kategóriájába tartoznak. Vagyis, míg a nem hajléktalan emberek az aluljárókat ideiglenes (áthaladó) jelleggel, addig a hajléktalanok szinte lakásuként használják, és ezzel állandó jellegűvé alakítják a teret. Itt elégitik ki alapvető szükségleteiket, itt kénytelenek végrehajtani a – mára már – magánszférába utalandó cselekvéseket, itt tárolják személyes tárgyaikat stb. Ezekre az ellentétekre utal Hoppál Mihály és Niedermüller Péter (1983) egy tanulmánya, mely a hetvenes-nyolcvanas évekbeli „csövesjelenséget” elemzi. A „csöveseket”, azaz az utcán és az aluljárókban csoportokba verődő, csellengő, jellegzetes ruházatú fiatalokat abban az időben mint „minden rossz” kifejezőjét tekintették. A szerzőpáros szerint a csövesek térhasználatát is okot adott erre: azzal, hogy a csövesek az átmenetinek szánt tereket állandó jelleggel használták, lázadásukat, a társadalmi normák semmibe vételét fejezték ki. Azonban ebben az esetben sem csak arról van szó, hogy a köztér állandó jellegű használatát az, ami ellentmond a társadalmi normáknak – ez csak a leginkább megragadható felület. Az állandó használat tartalma (a magán jellegű tevékenységek például evés, ivás, csókolózás közterületen való látványos elvégzése, a társadalmi normákat sértő viselkedés, például hangoskodás, ivás, kéregetés stb.) az, amely valójában szembeszegül a „többségi értékekkel”. E „többségi érték” megjelenése a modern polgári nagyváros és az ehhez köthető városi terek és viselkedési kódok kialakulásával jár együtt, s egyik legmarkánsabb jellemzője a nyilvánosság és a köztérek „semlegesítése”.

Valójában tehát, sem a „csövesek”, sem pedig a hajlék nélküliek esetében nem az átmenetiség időbeli dimenziója az, amely meghatározza, hogy mi a „helyes”, a megengedett, az elfogadott és mi a „helytelen”, vagyis nem megengedett és nem elfogadott a budapesti aluljárókban. A programjavaslat egyik szerzőjét idézve: „a köztereket arra kell használni, amire valók, a parkolót parkolásra, az aluljárót pedig aluljárásra”. De vajon mit jelent „az aluljárás” – csak és kizárólag áthaladást, átrohanást? Az aluljárók mai valós funkcióit és a program által lefektetett ideális funkciókat tekintve nem valószínű. „Itt közlekedünk, megyünk munkába, iskolába és ezeken keresztül térünk haza. Újságot veszünk, eszünk egy-egy gyors falatot, netán leülünk egy büfében, elintézzük feltétlen fontos kis- és nagydolgainkat, míg egyebek közt akár bankszámlánkhöz is hozzáférünk, vagy viszünk haza virágot. . . . Megéltünk már bennük kiállításokat, koncerteket, felvonulásokat és demonstrációt, aláírásgyűjtést és politikai rendezvényt. . . . A hazai és külföldi vendégek, turisták orientációját is e terek segítik”.¹⁷

¹⁷ *Szabadt a tér!* – Budapesti találkozási pontok. A kiemelt forgalmú közterületek megújításának programja. Javaslatok dr. Demszky Gábor Főpolgármester számára. 2002. április 9. 1.0. ver. Barna Sándor–Ikvai-Szabó Imre egyeztetései alapján. Kézirat.

Eszerint tehát az aluljáró mégsem csak rohanásra szolgál, hanem erőteljes közösségi, vagyis bizonyos fokú állandóságot és stabilitást kifejező funkciója is van. Ez egybecseng egy 1981-ben megjelent cikk üzenetével, mely szerint „az aluljárók egyben bazárfélék, sőt rendezvényekre és mindenféle más csoportosulásokra is alkalmasok. Talán merész hasonlítás: új módon olyasmire, amit valaha a római Fórum adott a völgyben való kialakulásával, elhelyezkedésével” (Granasztói 1981:19–41). Ezzel összhangban, a Studio Metropolitana Fővárosi Önkormányzat számára készített felmérése szerint többek között igényesebb üzletek, nagyobb kirakatok, presszók, képzőművészeti alkotások és kulturális események tehetnék vonzóbbá a budapesti aluljárókat. Ezzel szemben a *Szabad a tér!* tanulmány nem kívánatosnak nyilvánítja a kisebb méretű, „igénytelen” üzleteket, az engedély nélküli árusokat és a graffitiket. A különböző alternatív színházi vagy vallási előadásokat, koncerteket általában nem utasítják el a város lakói vagy vezetői, míg az aluljáróban alvó hajléktalanokat igen. De valójában mi a különbség a graffiti és a közterületi képzőművészeti alkotás vagy éppen a presszózás és a csövezés között? Tartalmukban hasonlóak (művészet, illetve közösségi élet), csak formájukban különböznek: a különbség a hozzájuk rendelt társadalmi és kulturális értékekben, az általuk közvetített „üzenetben” rejlik.

Úgy tűnik, hogy az aluljárók használatát irányító iratlan szabályok sokkal inkább szólnak a különböző használói csoportok és az általuk végzett tevékenységek formájáról, kulturális tartalmairól és szimbolikus jelentéseiről, mintsem az átmeneti-állandó megkülönböztetésről vagy éppen a tevékenység „valós” tartalmáról. Bizonyos csoportok eszerint tartósabban is elfoglalhatják az aluljárót (a közteret), míg ha más csoportok teszik ezt, az kevésbé elfogadott. Ennek alapján az aluljárók egy szimbolikus küzdelem színterei, ahol a különböző értékrendek, mintha a „deviánsok” (a többségi normáknak nem megfelelően viselkedők, a nem oda illők) és a „normálisok” (a többségi normákat követők) értékei csapnak össze a közterek szabályainak meghatározásáért és azok „elfoglalásáért”. Mindezek alapján, az aluljárók „normalizálásával” bizonyos tekintetben az aluljáróprogram egyik célja ezeknek a tereknek az egyöntetűvé, egységessé tétele.

Társadalmi és térbeli határok a budapesti aluljárókban

A budapesti aluljárók belső szerkezetükben is tükrözik a város különböző társadalmi rétegei között egyre szigorúbbá váló fizikai és szimbolikus határokat. A következőkben ebben a tértípusban vizsgáljuk e folyamatokat.

Azokban a budapesti aluljárókban, melyekhez metró-lejárat is tartozik, az elkülönülés/elkülönítés hármas térbeli tagozódása figyelhető meg (metró–aluljáró–utca). Az aluljárókra vonatkozó térhasználati szabályok nem tolerálják, hogy bizonyos csoportok átlépjék a három szintet elválasztó határvonalakat. Részben ennek következményeként jönnek létre és erősödnek meg a láthatatlan határvonalak az aluljárókhoz kapcsolódó terek és az aluljáró-használók különböző csoportjai között is. E látható és láthatatlan határvonalak átlépése a legtöbb esetben konfliktusokhoz és feszültségekhez vezethet.

A szabályok az alsó szinten (a metró szintjén) a legszigorúbbak. Itt az 1998 óta működő Metró Biztonsági Szolgálat (népszerűbb nevén a „metrórendőrség”) ügyel a rendre. Feladatai közé tartozik többek közt – ugyan kimondatlanul – a hajléktalanok és egyéb nem kívánatos elemek távoltartása. Ezt bizonyítják az általunk végzett megfigyelések és a Fővárosi Közgyűlés által jóváhagyott „Utazási feltételek a metróon” című szabályzat néhány pontja is. Ez alapján ugyanis „kizárható az utazásból az a személy, aki itassága vagy tisztátalan ruházata miatt a többi utasnak terhére lehet”. Kutatásunk során több olyan esettel is találkoztunk, amikor egy „piszkos ruházattal, esetenként ittas állapotban lévő” hajléktalan embert fizikai erővel távolítottak el a metró területéről.¹⁸

Lentről felfelé haladva a következő szint az aluljáró szintje. Innen is, ahogy azt az általunk vizsgált tisztogatási program is mutatja (amely a megfigyelés és ellenőrzés eszközeit a fizikai

¹⁸ 2004-ben a Hajléktalanok Jogvédő Fóruma két ilyen esetben járt el, emellett interjúink során hajléktalan emberek is hasonló incidensekről számoltak be nekünk.

tisztítás eszközével egészíti ki) megkezdődött bizonyos társadalmi csoportok kiszorítása. Ez a hajléktalanok esetében részben meg is történt, noha nem oly „tökéletességgel”, mint a metró területén. A hajléktalanok távollattartásának másik módja lehet az, hogy az új aluljárókat eleve úgy építik, hogy a hajléktalanok ne tudjanak, sőt ne is akarjanak folyamatosan ott tartózkodni, ott aludni. Egy 2001-ben megjelent újságcikk szerint: „a tervezés alatt álló 4-es metró aluljáróinak kialakításánál az irányelvek között szerepelt az a szempont, hogy a tervezők kerüljék az aluljáróban olyan területek kialakítását, melyek alkalmasak lehetnek arra, hogy a hajléktalanok alkalmi vackaikkal elfoglalják”.¹⁹

A harmadik és egyben legfelső szinten, az utca szintjén, kevésbé összehangoltak az elkülönítési vagy távollattartási törekvések. Sok helyen a hajléktalanok és koldusok többé-kevésbé szabadon „birtokba vehetik” az utcákat, tereket. Más helyeken azonban már születtek helyi intézkedések és „megoldások” a „nem kívánatos” és „a nyugalmat megzavaró” csoportok és egyének terekről, utcákról való kiszorítására. Ilyenek például az újonnan létrejövő szórakozó negyedek, ahol a magán biztonsági szolgálatok gondoskodnak a rendről. De léteznek olyan kerületi programok is, melyek egy-egy koncentrált akció alkalmával „hajtják el” az egyes tereken, piacokon vagy utcákon hosszasan tartózkodó hajléktalanokat és illegális árusokat. Ilyen volt például 2000–2001-ben a VI. kerületben a Hunyadi teret „megtisztító” közös önkormányzati, közterület-felügyeleti és rendőrségi akció, melynek során a két utóbbi szerv több alkalommal, több egynapos akció keretében felszámolta az addig évekig a vásárcsarnok mellett működő „guberálópiacot”, és elhajtotta a téren tartózkodó hajléktalanokat és koldusokat. Noha ez az akció csak félig-meddig járt eredménnyel, hiszen az engedély nélküli árusok lassan visszatértek a térre (igaz, kisebb számban), és ma is gyakran látni hajléktalanokat a tér padjain aludni vagy beszélgetni, az akció mégis jó példája a lakosság és a hivatal igényének a fenti definíciók szerinti „tiszt” és „rendes” köztérre.

A különböző szintek eltérő erősségű elkülönítési mechanizmusaira többféle gyakorlati és kulturális magyarázat adódik. A gyakorlati okok között szerepel, hogy például a BKV, mint a metróállomások és mozgólépcsők egyedüli tulajdonosa könnyebben tud egy egységes szabályrendszert – és az ennek betartatásához szükséges apparátust – működtetni, mint például a Fővárosi Önkormányzat, az aluljárók és más közterek „tulajdonosa”. Egy másik érv – amelyet többen is említettek az általunk megkérdezettek közül – igencsak kézenfekvőnek tűnik: a város megtisztítását legegyszerűbb az aluljárókkal kezdeni, hiszen a tér zárt, kisebb, könnyebben átlátható, és így könnyebben megvalósítható az áhitott rend és tisztaság. Az aluljáró-programmal kapcsolatban többször elhangzott, hogy a programot a föld felett is folytatni kívánják a jövőben. Az utcák és terek teljes felügyelete és rendben tartása, a nem kívánatos csoportok és viselkedések távol tartása nehéz, ámde nem lehetetlen vállalkozás. Az utca nyitottsága, széles terei nehezebben rendelhetőek alá a rend és a tisztaság egységes logikájának, noha kisebb, körülhatárolt egységek esetében itt is van lehetőség a nagyobb feyelem és kontroll megteremtésére.

A gyakorlati magyarázatok mellett, az elkülönítés mértékében megmutatkozó térbeli tagozódás egy lehetséges kulturális magyarázata összefügg a várossal és a társadalommal kapcsolatos kognitív struktúrákkal. Donald Reid a Forradalom utáni Párizs politikai retorikája kapcsán állapította meg, hogy a város alsó – földalatti – részéről való gondolkodás összefügg a társadalmi rendről való gondolkodással. Reid szerint, mint azt már korábban vázoltuk, a közhigiénia iránt akkoriban megnőtt érdeklődés és figyelem bizonyos tekintetben összefüggésbe hozható a városi polgárság félelmeivel a szegény, vagyis az érzékeny politikai szituációban lázadni képes rétegekkel. A városi burzsoázia mentális térképén, Reid szerint, az újonnan épített csatornák a társadalmi kapcsolatok leképezései voltak, ahol a csatornák által hordozott jelentések megegyeztek a polgárságnak a társadalom alacsonyabb státusú rétegeihez kapcsolt jelentéseivel (veszélyes, koszos, ellenőrizhetetlen). A csatornák megépítésének elsősorban egészségügyi okai voltak, ezzel próbálták a feltörő szagokat, miazmákat és egyéb

¹⁹ Szász Katalin: Aknamunka – aluljárókkal. Népszabadság, 2001. szeptember 5. *Népszabadság Online*.

szennyező anyagokat elzárni, megállítani. Azonban az egészségügyi vonatkozások szorosan összefüggtek a társadalomról való gondolkozással. „A várostervezők és a lakásnyomor csilapításán elmélkedő-fáradozó reformerek diskurzusa, fogalmi nyelve telis-tele volt a fekély, a ragály, tehát az orvosi patológia megannyi egyéb kifejezésének metaforikus használatával.” (Gyáni 1999:38)

A társadalom problémái, „betegségei” a test és a fizikai környezet problémáival, betegségeivel azonosultak a polgári társadalom tudatában. A csatornában lakozó szenny – átvitt értelemben a városi szegénység – felszínre törése az akkori városvezetés és városi polgárság állandó félelme volt. A szenny, a piszkok elnyomása, visszaszorítása a civilizáció, a polgári értékek diadalát jelentette (Reid 1991:4). A hatalmon lévő (polgári) csoportok az alacsonyabb státusú csoportok lázadásától való félelmüket a város olyan földalatti részeivel kapcsolatos félelmekkel kapcsolták össze, mint a csatornák. Vagyis, egy tágabb dimenzióban, a város földalatti részeinek ellenőrzése és rendben tartása összefügg a központi hatalomnak azzal a törekvésével, hogy a városi társadalom legalsó rétegét – a veszélyes, mert lázadni képes rétegeket – kordában tartsa, átlássa, és velük a szabályokat betartassa (Reid 1991).

Érthetőek hasonlóképpen az aluljárókról alkotott mai elképzelések is, persze egy kevésbé kicélezett politikai szituációban. Az aluljárókat használó járókelőkkel készített interjúinkból kiderült, hogy az aluljárókat a legtöbb városlakó és városhasználó olyan csoportokkal és viselkedési formákkal hozza összefüggésbe, akik és amelyek a társadalmi státus és megítélés szempontjából is „alul vannak”. Ezek a csoportok és a hozzájuk kapcsolt viselkedési formák aggodalmat keltenek a tőlük különböző, valószínűleg náluk valamivel magasabb státusú egyénekben és csoportokban. Ez az aggodalom több dolgot is magában rejt: először is a szegényektől, a társadalmilag kirekesztettektől való, hosszú történeti múltra visszatekintő félelmet (lásd: Geremek 1994). Másrészt pedig az előbb említett egészségügyi diskurzussal is szoros összefüggést mutató „fertőzésveszély” aggodalmát kelti, mintha úgy éreznék, hogy a velük való érintkezés révén hozzájuk – azaz a hajléktalanokhoz – hasonlóvá lehet válni.

Úgy véljük, hogy az aluljárók esetében valószínűleg kevésbé van szó az „alsóbb rétegek” lázadásától való félelemről, noha nyilvánvalóan ez is szerepet játszik az aluljárókról és a benne „lakókról” alkotott elképzelésekben. Az áthaladók és a városvezetés többsége inkább a hajléktalanokkal való érintkezéstől és a bennük megtestesülő problémákkal való szembesüléstől tart. Egy interjúalanyunk ezt így fejezte ki: „azok, akik rákényszerülnek, hogy az aluljárókban közlekedjenek, tömegközlekedéssel járjanak, amikor lemennek az aluljáróba, és meglátják a csövit, és érzik, hogy bűdös, akkor eszükbe jut, hogy »én is ennyire vittem«, és hogy »még lejjebb is csúszhatok«”. Erről tanúskodik egy másik újságíró is: „A hajléktalanok jelenléte állandóan azt az üzenetet közvetíti a társadalomnak, hogy az egyén nincs biztonságban: veled is megtörténhet. Ezen kívül a bennünket körülvevő tér elembertelenedésének indikátorai.” (Bezdán 1999) Ladányi János szociológus szerint (2002), ahogyan a valós társadalmi-gazdasági és szociális távolságok csökkennek a különböző csoportok között, a magasabb státusú csoportoknak egyre inkább szimbolikus eszközökre van szükségük, hogy kifejezzék „masságukat”, elkülönülésüket. Az aluljárók esetében a kulturális és társadalmi távolság észlelése vagy megerősítése konfliktusban áll azzal a nagyon is kicsi fizikai távolsággal, amely a hajléktalanokat a hajlékkal rendelkezőktől elválasztja. Az aluljárók állandó ellenőrzés alatt tartására tett kísérletek tehát egyfajta bizonytalanságra utalnak, a magasabb státusú rétegek bizonytalanságára, amely abból a félelemből ered, hogy túl közel kerülnek a „lenticéhez”. Emellett pedig arra a bizonytalanságra, hogy megfelelően ellenőrzésük alatt tartják, vagyis kulturális értékeiknek megfelelően működőnek láthassák a város kultúráját és lakóit. Ez a bizonytalanság is magyarázhatja, hogy miért éppen az aluljárókban koncentrálódnak a tisztogatási és rendberakási törekvések.

Végül, még mindig arra a kérdésre keresve a választ, hogy miért éppen az aluljárók kapcsán ilyen erősek a közterekre irányuló szegregációs törekvések, vagy miért éppen az aluljárók a közterek megtisztítására irányuló törekvések kiindulópontjai, egy lehetséges magyarázat: itt fokozottabban, erőteljesebben nyilvánulnak meg a társadalmi és viselkedésbeli konfliktusok,

Itt nem lehet „kikerülni” egymást: „Azért nem szeretem a Ferenciek terét, mert feljövök a metróból, és egyszerűen elállják az utamat az illegális árusok és a szórólaposok, nem tudom őket kikerülni, annyira szűk a tér. Ha lehet, elkerülöm.” Az aluljáróban nehezebb kikerülni mind a fizikai konfrontációt, mind a szimbolikus konfliktus-helyzeteket, és ezért itt talán nagyobb is a társadalmi feszültség *érzete*, mint „fent”, az utca világában.

A tisztaság társadalmi konstrukciója

„Obaharok nem tudta, hogy Wyn Sargent nem misszionárius, és semmi köze a misszióhoz. Ugyanolyan szaga volt, mint a többi nőnek, azaz büzlött:

– Bekente magát valamivel, amitől még rosszabb szaga lett. A mi asszonyaink jó illatúak, talán azért, mert avas disznózsírt használnak. Ha egy nő állott disznózsírral keni be a tarkóját – mondja – nagyon felizgatja a férfiakat...

A dani férfit nem annyira az asszonyok öle, combja vagy melle izgatja fel, mint inkább tarkójuk; a dani nők ezért mindig befedik a tarkójukat. Mama Wyn sajnos valami „büzös zsiradékkal” és „erősen büzlő vízzel” kente be nyakszirtjét. Nyilván tisztítókrém és kölnivíz volt.” (Falk-Ronne 1983:91)

Kutatásunk egyik alapfeltevése az volt, hogy a társadalom különböző csoportjai (illetve azok tagjai) egymáshoz való viszonyának alakulásban és e viszonyok értelmezéseiben meghatározó szerepet töltenek be a tisztaságról alkotott elképzelések. Amint az a fentiekből kiderült, az aluljáró-használók körének és az aluljárókban helyesnek ítélt viselkedések korlátozásában alapvető a „tisztaság” megteremtésének kívánalma, amely társadalmi, szimbolikus és fizikai jelentést is hordoz, és amely megfogalmazódik mind a hivatalos szervek, mind pedig az azt „rendeltetésszerűen”, azaz a többség által elvárt módon használók részéről.

Mit jelent a tisztaság? Mi számít tisztának, és mi koszosnak? Kutatásunk során azt tapasztaltuk, hogy teljesen magától értetődő fogalmakként alkalmazták ezeket, mintha mindenki számára ugyanazt jelentenék. De vajon mit takar ez a mindenki számára annyira egyértelműnek és magától értetődőnek tekintett fogalom? Egyáltalán, hogyan definiálható a tisztaság, illetve a kosz fogalma? Tágabban megfogalmazva a kérdést: hogyan épül fel a tisztaság kategóriája, és mi a társadalmi szerepe, jelentősége a különböző kultúrákban?

Mary Douglas az elsők közt volt, aki a kosz fogalmát vallási kontextusából kiemelve annak mindennapi társadalmi jelentését vizsgálta. A kosz, mocsok (*dirt*) fogalmát a következőképpen határozta meg: „Számunkra a mocsok összefoglaló kategóriája mindannak, ami az elfogadott osztályozásokat elmosza, elmaszatolja, megcáfolja, vagy bármi módon összezavarja. Mindezek mögött az az érzés található, hogy az értékeknek egy bizonyos rendszere, amelyet általában egy adott szabály szerinti elrendezésben szoktunk kifejezni, megsérült.” (Douglas 2003:73)

A tisztaság tehát Douglas szerint leginkább társadalmi kategória. Ám a tisztaságot vagy koszt az első lépésben mégiscsak érzékszerveink által, tehát erőteljesen fizikai élményként észleljük: látjuk, szagoljuk, tapintjuk. A látás, szaglás, tapintás útján szerzett tapasztalatok, különböző asszociációkat keltve érzésekké, gondolatokká alakulnak át bennünk. Ezek szorosan összefonódnak, egymástól elválaszthatatlan egységgé állnak össze. Ha az ember koszosnak lát, vagy büdösnek érez valamit, az undort, dühöt stb. vált ki belőle. Azonban mindezek mellett az, hogy valaki valamit koszosnak lát, vagy büdösnek érez, már önmagában arra utal, hogy kulturálisan és társadalmilag értelemmel bíró és ezzel együtt kódolt – a szocializáció során elsajátított – kategóriákban gondolkodik.

Egy csoport tisztaságkonceptióját a csoporton belül egységesnek tekintik, amely egyben egy megkérdőjelezhetetlen normát, erkölcsi értéket képvisel. A különböző mikro-, illetve makrokultúrák tisztaságfogásai olyannyira egységesek, hogy az egyéni és csoportidentitás fontos forrásaivá is válhatnak, és egyben más egyének és csoportok megítélésének alapjául szolgálhatnak. Az, hogy egy hely, csoport vagy egyén fizikai tisztasága mennyire felel meg az egyén/csoport saját (elsajátított) normáinak, fontos mércéje a másik helyről, csoportról vagy egyénről alkotott ítéletnek, tehát egymás megítélésének, értékelésének fontos tényezője lehet (amennyiben az észlelés, tapasztalás gondolati kategóriává alakul át bennünk, illetve amennyiben a már megtanult kategóriák alapján észlelünk). Egy interjúalanyunk ezt így

fogalmazta meg a hajléktalanokkal kapcsolatban: „bántja a normarendszeremet azzal, hogy bűdös és koszos”. A tisztaság és a kosz kategóriája tehát a „mi” és az „ők” közötti határvonalak meghúzásának és megerősítésének egyik fontos eszköze lehet.

Az eddig elmondottak nemcsak a különböző kultúrák találkozásakor, hanem egy adott társadalmon belül is igaznak tűnnek: „a tisztaság és a beszenyeződés nem véletlenszerűen oszlanak el a kultúrában; ezeket az értékeket bizonyos társadalmi pozícióban vagy az életciklus egy bizonyos szakaszában lévő emberekhez kötik” (Buckser 1996).

Az egyes csoportokról és a csoportokba tartozó egyénekről kialakult sztereotípiák jól mutatják, hogy a társadalmi rangsorban elfoglalt hely és a csoport vagy egyén „tisztasági státusának” összekapcsolása a magyar társadalomban is jelentős szerepet játszott és játszik mind a mai napig. „A liberalizmus ... csak addig tart, amíg a »cigány«, a »hajléktalan«, a »menekült«, az »idegen«, a »szegény« képében meg nem jelenik a rettegett másik, akinek vad és civilizálatlan szokásai vannak ... aki már pusztán megjelenésével a városképet és az »országimázt« rombolja; aki »bűzt áraszt« a szónak nemcsak képletes, hanem fizikai értelmében is. Éppen ezért, amennyire csak lehetséges, távol kell tartani őket.” (Erős 2003) A társadalmi kirekesztettség és a kosz közötti asszociációt Ferge Zsuzsa szociológus szavai is jól példázzák: „Mert még mindig azt gondolom, hogy azoknak is, akik a társadalomból kirekesztve egy szemétdomb mellett telepen élnek, valahogy meg kell és meg lehet találniuk a kiutat.” (Pogonyi 2001, kiemelés tőlünk) Mindezek mellett elég csak a romákra, a prostituáltakra, a külföldiekre vagy éppen a hajléktalanokra vonatkozó tisztaság-sztereotípiákra gondolni.

Kutatásunk során a „Hogyan ismeresz fel egy hajléktalan embert?” kérdésre többek között a következő válaszokat kaptuk: „Ha viccesen mondanám, akkor a szagáról. De a látvány is számít persze.” „Elsősorban a külső jegyek, vagyis a kosz alapján.” „Az átlagról elmondható, hogy ápolatlan és bűdös...” „A hajléktalanokkal a legnagyobb baj az, ahogy kinéznek: koszosak és bűzlenek. Megtűrnék őket a Westendben is, ha rendesen fel lennének öltözve és megmosakodnának. Valakinek rá kéne őket kényszeríteni a tisztaságra. Az ötvenes években még tiszták voltak a koldusok, volt olyan, akit az anyám be is engedett a házba ebédre.” A hajléktalanok valószínűleg abban különböznek más, a kosz stigmáját viselő csoportoktól, hogy őket az emberek szinte kizárólag a kosz fizikai élményén keresztül határozzák meg. Míg a fenti csoportok (mint a zsidók, cigányok és prostituáltak) a legtöbb esetben inkább csak a szimbolikus koszság stigmáját hordozzák, a mai magyar társadalomban a hajléktalan képének szinte elmaradhatatlan részévé vált a kosz stigmája. Egy 2003-ban megjelent újságcikk jól példázza a tisztaság fogalmához kapcsolt magasabb rendű értékeket és a hajléktalanok pusztán fizikai megjelenéséhez kapcsolt negatív képzeteket. „Joggal merülhet fel a kérdés a kedves olvasóban: a főváros forgalmas csomópontjait megszállás alatt tartó – *Fedél nélkül*, illetve *Flashter* kiadványokat »értékesítő« – ápolatlan, szakadt, többnyire részeg személyek nem rombolják a városképet? ... Az *Esti Hírlap* rikkancsai más kategóriát képviselnek: ápoltak, mosolygósak, hófehér egyenruházatot viselnek – és munkát végeznének. ... Kiadónk úgy tervezte, felkészíti a régi, nyugalmas és emberi városképet idéző rikkancshálózatra. Elszámította magát. A mai modern városképbe (lecsúszott, otthontalan egzisztenciát tomoget; elhagyott, szétberhelt autók szalai; illegálisan kiragasztott plakátok ezrei; kosz, bűz, mocskok, ridegség) nem illenek a mi rikkancsaink. Túl tiszták, túl józanok, túl emberek – és szégyenszemre – munkával keresnek kenyérüket.” (Valencsik 2003:2)

A kosz stigmája minőségileg különböző részekre osztja a társadalmat. E részekre osztás által a városi terek is minőségileg különböző részekre oszlanak aszerint, hogy mely csoporthoz köthetők. Az aluljárók többek közt ebből a szempontból jellegzetesen „koszos helyeknek” minősülnek. Erving Goffman a stigmatizáltak elkerülését azzal magyarázza, hogy a stigma (újra visszautalva a járványok szimbolikájára) könnyen áterjed az egyénről a közeli hozzátartozókra, ismerősökre (1998:284). Talán ez is egy oka annak, hogy ezeket a csoportokat megpróbálják távol tartani a többség által használt terektől. Ha a stigma ideológiája szerint a társadalom nem hajléktalan tagjai a hajléktalanokkal (a stigmatizáltakkal) való érintkezés által „megfertőződhetnek”, akkor ez azt jelenti, hogy a kontaktusok elkerülése révén tiszták

maradhatnak és az a veszély sem áll fenn, hogy a stigma átkerjed rájuk, azaz a kirekesztettség érzésétől sem kell tartaniuk.

Ez a hajléktalanok esetében különösen igaz, hiszen kosszal való azonosításuk éppen abból ered, hogy lakás híján nincsenek meg azok a feltételeik, amelyekhez tisztálkodás szempontjából a lakással rendelkezők könnyen hozzájutnak. Vagyis éppen azzal magyarázzák nemkívánatosságukat a köztereken, ami miatt ott vannak, amely társadalmi kirekesztettségük oka is egyben: otthontalanságukkal. Így a hajléktalanokkal kapcsolatos kosz-sztereotípiák, és az erre épülő ideológiák és programok egy ördögi kör részeként újra és újra büntetik a hajlék nélkülieket hajlék nélkülségükért és azért, amiért nem illenek bele a társadalmi „rend” képzetébe.²⁰

A „tisztaság” fogalmát igen gyakran más fogalmakkal együtt említik, sőt gyakran egybe is mossák azokkal. Ilyen állandó képzettársítások például a tisztaság és a rend valamint a tisztaság és a kulturáltság vagy civilizáltság fogalmainak összekapcsolása. A tisztaság és a rend vagy a kosz és a rendtelenség bizonyos esetekben egymástól nehezen elválasztható fogalmak. Egy a budapesti turisztikai intézményrendszerben dolgozó interjúalanyunk a „koszos” Budapest ellenpéldájaként Kínát említette példaként és az ott uralkodó tisztaságot: „Éjjel-nappal takarítanak, nem borítja be a várost a cigicsikk, kutyagumi, az aluljárók a tisztaságtól csillognak. Ebben megmaradt a régi rendszer szigora, az, hogy rend van, és a szabályokat betartatják. Emiatt vitték olyan sokra.” Az aluljáróprogram kapcsán a közterületek rendbe tételét és megtisztítását szinte szinonimaként használják. „Most a tél múltával még élénken él az az időszak, amikor nagyon hideg volt, lehúzódtak a hajléktalanok az aluljárókba, és akkor a hatóság lojális volt velük szemben, nincs hova menniük. ... Ők aztán hozták a kis motyójukat, vagy ágyneműjüket, amik katonkon. Aztán volt ott minden, ott éltek a napjaikat, ott fogyasztottak, ott szemeteltek, ott volt a kis és nagydolog, szemetelés, minden benne volt abban, ami rendtelenségnek neveztetik.” De vajon mégis mi a különbség és mi a közös egyrészt a rend és a tisztaság, másrészt a kosz és a rendtelenség között?

Mary Douglas a koszt, mint a *nem oda illő*²¹ (*matter out of place*) definiálta. A kosz eszerint valami olyasmi, ami nem a megfelelő helyen van, valahol, ahol nem illik az adott rendszerbe, nem felel meg az ott uralkodó logikának vagy normának, összemos bizonyos nem összeegyeztethető kategóriákat. Egy, a köztisztaságért felelős cégnél dolgozó interjúalanyunk a Mary Douglas-féle definíciót szinte szó szerint ismételte el: „Mi igyekszünk mindent összetakarítani, de hát ha valaki újra meg újra termeli a rendtelenséget, akkor nincs mit tenni. ... Nekünk mindent össze kell takarítani. Nem minden szemet, amit ott hagynak valahol, vagy elhagynak az emberek. A rendtelenség, az eldobott cigarettavéget, csomagolóanyagokat, flakonokat, poharakat jelenti. Mindent, ami nem különösebb érték, az hulladék. Vagyis hulladék az, amit a használója nem őriz meg, elhajít, eldob, és így kikerül a közterületre. Azaz *ott van valami, ami nem oda való, ez a hulladék*. Elhagyott javak. Nem oda való, útban van, a megszokott összképet zavarja, nem használják.” A fizikai értelemben vett kosz tehát az, amit úgy észlelünk, hogy „nincs a helyén”, vagyis rendetlen. Egy maréknyi föld az ágyon kosz, a virágcserepben nem. Az ételdarabka a ruhán kosz, a tányérban inycsiklandozó falat. Az ürülék az utcán kosz, a WC-ben nem, és a sort még sokáig folytathatnánk. Itt a kosz és a rendtelenség szinte eggyé válik, egy kategóriává olvad össze (vagyis ami rendben, a helyén van, az tisztának minősül, és ami nincs a helyén vagyis rendetlen, az koszosnak számít). Ugyanakkor arra is példák sorát lehet hozni, amikor a tisztaság és a rendtelenség nem zárják ki egymást: a könyvek szétdobálva a könyvtár padlóján rendtelenséget jeleznek, de ettől még láthatjuk tisztának a könyvtárat. Valószínűleg tehát csak bizonyos anyagokkal (mint a por, sár, ürülék stb.) vagy helyzetekkel kapcsolatban olvad össze teljesen a kosz a rendtelenséggel.

²⁰ A további terepmunka során arra keressük a választ, hogy a hajlék nélküli emberek között milyen szerepet játszik a tisztaság-koszosság képzele a belső hierarchia és a belső és külső határok tekintetében.

²¹ Mary Douglas könyvének magyar fordítói ezt „területén kívüli anyag”-ként fordítják. Úgy gondoljuk, hogy noha formailag ez a fordítás hűen tükrözi az angol eredetit, a „nem oda illő” jobban kifejezi a jelentéstartalmat, amely inkább a kategóriákra és nem a konkrét helyi dimenzióra vonatkozik.

A világ sok nagyvárosában a „civilizációra”, a „modernizációra” és a „kulturáltságra” hivatkozva vezetnek be a budapesti aluljáró-tisztogatáshoz hasonló intézkedéseket. Rudolph Giuliani, például, New York volt polgármestere a nulla tolerancia jegyében tett intézkedései kapcsán megjegyezte: a hajléktalanok azért ne aludjanak az utcán, mert civilizált társadalmakban az utcák nem alvásra valók, aludni a hálósobában kell.²² Hogyan hozhatók kapcsolatba a civilizáció fogalma és a tisztaság megteremtésére irányuló törekvések? Miért nem illenek bele a „civilizált világ” képébe a hajléktalan emberek? Vajon miért teszi fel azt a kérdést egy budapesti újságíró egy aluljáróban élő hajléktalannak: „Te olyan civilizáltnak látszol, ... hogy kerülsz ide?” (Zsoldos 1998:1330)

A mai aluljárókról kialakult diskurzusban a „civilizáció” két fajta értelmezése játszik domináns szerepet. Mindkét értelmezésben közös, hogy alapjukat a tisztaság és a rend megléte, illetve hiánya jellemzi a legmarkánsabban. A „civilizáció” egyfajta értelmezése, amelynek szinonimája a „kulturáltság” lehet, a higiéniai szabályok betartásán vagy be nem tartásán alapul. Norbert Elias *A civilizáció folyamata* című munkájában a civilizációt a viselkedés és a gondolkodás egy meghatározott irányban történő megváltozásaként írja le. Elias szerint a civilizációs folyamat legfőbb sajátossága a szégyen és feszélyeztettség határ szűkülése, az ösztönélet bizonyos mértékű elfojtása. E szerint az értelmezés szerint, azokat, akik a viselkedés társadalmilag megkövetelt szintjét nem érik el, kizárják a civilizált társas életből. A „higiéniai okok” nagy szerepet játszottak, és máig is játszanak a „civilizációval” kapcsolatos gondolkodásban. Az orrtöréssel, a köpködéssel és az ürítéssel kapcsolatos elvárásokban történt változások jól példázzák azt a folyamatot.

A hajléktalanoknak a kosszal és civilizálatlansággal való társításáról árulkodik a következő újságcikk. A hajléktalanok itt nemcsak a civilizálatlanság stigmiáját, de egyben azt a veszélyt is magukkal hordozzák, hogy megfertőzik a „civilizáltakat”: „„Lentről» veszélyeztetők a szegények, mert betegek, mert nem tudják betartani az elemi civilizációs szabályokat – ha nincs tisztálkodási vagy WC-lehetőség –, mert lázadoznak, vagy teljes passzivitással kizuhannak a társadalomból.” (Ferge 2001) E szerint a civilizációs logika szerint a hajléktalanok mintegy visszafordítják a civilizáció folyamatát azzal, hogy a közfelfogás szerint például nem használnak zsebkendőt az orrtöréshez, hogy jobb híján az utcán végzik szükségleteiket, és hogy mindezzel a kosz, bűz, mocskos forrasaivá váltak a „civilizált” városi társadalmon belül.

Történnek próbálkozások arra, hogy a hajlék nélkül a város közterein élő vagy átmenetileg ott tartózkodó emberek legalább látszatra a „civilizáltság” kritériumainak – illetve legalább annak fizikai tisztaságként való meghatározásának – eleget tegyenek. Interjúink során tudtuk meg, hogy nyáron tiszta fehér pólókat és tornacipőket osztanak a hajlék nélkül élőknek, akik így már valószínűleg nem zavarják a turistákat és a törvényalkotókat, nem „rontják a városképet”. Ezt, egy a hajléktalanellátásban dolgozó szociális munkás „mesterséges civilizálásként” aposztrofálta. A hajléktalanoknak ebből a megközelítéséből azonban az is kiolvasható, hogy a hajlék nélkül élők utcai megjelenésének „feljavításával” együtt valószínűleg társadalmi kirekesztettségük is csökken. Sőt, ha a hajléktalanok nagy része „civilizáltaknak” látszana, valószínűleg hajlék nélküliségük sem tűnne fel olyan sürgető és jelentős problémaként a társadalom szemében.

A „civilizáció” és a „civilizáltság” másik, sokkal inkább aktualizált jelentése is nagy szerepet játszik az aluljárókról szóló diskurzusban. Ez az értelmezés gyakran említi, hogy az aluljárók „civilizálatlanok” és „kulturálatlanok”, leginkább „balkániasak” vagy egy „perzsbazárra” emlékeztetnek. „Része-e a városképeknek a budapesti aluljáró? Szerintem igen. Végigmenni rajtuk felér egy romantikus expedícióval. Klosárok, újságárusok, szórólap-osztogatók, virágárus nénik, ismeretlen eredetű zöldséget, gyümölcsöt, ceruzaelemet és bőrkesztyűt kínáló, az átlagmagyaroknál hangosabb árusok, graffitik, el-elsuhanó görkorcsolyázók, táskákat cipelő molett háziasszonyok, és eszement divatcuccokba öltözött, mobiltelefonjukat el nem engedő fiatalok kerülgetik-lökdösisik egymást a pékségek élmélyítő illatában – Ázsia.” (Rigóczki 2002) Ez a fajta beszéd- és értelmezésmód egy szélesebb kulturális-politikai diskurzus részét képezi,

²² Paul Grant: Bedrooms are for Sleeping. <http://mail.interactivist.net/housing/bedrooms.html>

amely Magyarországot és Budapestet egy bizonyos mentális világtérképen helyezi el. Ezen a térképen a pozitív értékek, a „civilizáció”, a „Nyugathoz” és „Európához”, a negatív értékek, a „civilizálatlanság”, pedig a „Kelethez” és a „Balkánhoz” kapcsolódik. Ez a fajta diskurzus leginkább azt a politikai és kulturális vágyat testesíti meg, amely Magyarország „felzárkózását” és „modernizációját” a „Nyugathoz” és a „nyugati értékekhez” való közeledésben látja. Ebből következik, hogy ha ma Magyarországon valaki az aluljárókban lévő „balkánias üzletekről” (Studio Metropolitana 2003:40) beszél vagy a Nyugati téri aluljárót Isztambulhoz hasonlítja,²³ akkor nyilvánvalóan mélyen beágyazott kulturális sztereotípiákra épít és használ fel arra, hogy mondandóját minél meggyőzőbbé tegye. Hiszen ha a „Balkán” a „koszos”, akkor a hierarchia legalsó helyezkedik el. Ha olyanok vagyunk, mint a „Balkán” akkor – ismét visszatérve a kosz stigmájához – abba a veszélybe kerülhetünk, hogy megfertőz, és valójában olyanná is válunk. A balkániasságra való hivatkozás tehát erőteljes meggyőzőési technika lehet egy olyan társadalomban, ahol ez a kosz, a „lent” és a visszamaradás szinonimája.

Összegzés

Az aluljáró-tisztogatási program vizsgálatával célunk kettős volt: egyrészt a tisztaság társadalmi-kulturális kategóriájának, másrészt a tisztaság és a piszkosság kategóriái és a kirekesztő várospolitikai közötti összefüggések elemzése. A városi társadalom szegregációja intézményesítésének fontos ürügye és mozgatórugója a társadalom averziója a „kosz”, a „koszosság” és minden olyan társadalmi jelenség iránt, amelyet ezekhez a képzetekhez kapcsol. A városvezetés szempontjából az aluljáró tisztává tétele a fejlődés, a modernizáció, a civilizált városkép kialakításának eszköze és jele. A hajléktalan emberek szemszögéből azonban a megteremtett tisztaság a fokozatosan a kirekesztettség felé való taszítás újabb lépését jelenti.

²³ Lokál Csoport aluljáró-tervei. Publikus! Aluljárók kiállítás. Desidea Stúdió, Budapest, 2004.

Felhasznált irodalom

- BEZDÁN GYÖRGYI 1999. *Gondolatok a városból 2.*
<http://www.tabulas.hu/cedrus/1999/06-08/merito1.html>
- BUCKSER, ANDREW S. 1996. Purity and Pollution. In: *Encyclopedia of Cultural Anthropology* (eds. David Levinson and Melvin Ember). New York: Henry Holt and Company, 1045–1049.
- BUSHMAN, RICHARD L.–BUSHMAN, CLAUDIA L. 1988. Early History of Cleanliness in America. *Journal of American History* 74 (4):1213–1238.
- DOUGLAS, MARY 2003. *Rejtett jelentések*. Budapest: Osiris.
- ELIAS, NORBERT 1987. *A civilizáció folyamata*. Budapest: Gondolat.
- ERŐS FERENC 2003. A romák hullámjogosultsága. *Élet és Irodalom*. XLIV/43.
- FALK-RONNE, ARNE 1983. *Barátain, a kannibálok*. Budapest: Gondolat.
- FERGE ZSUZSA 2001. A szegénységnek sok arca van. *Népszabadság*, október 12. Népszabadság Online.
- GEERTZ, CLIFFORD 2001. *Az értelmezés hatalma*. Budapest: Osiris.
- GEREMEK, BRONISLAW 1994. *Poverty – A History*. Blackwell.
- GOFFMAN, ERVING 1998. Stigma és szociális identitás. In: Erős Ferenc (szerk.): *Megismerés, előítélet, identitás*. Budapest: Új Mandátum, 263–296.
- GRANASZTOI PÁL 1981. A közlekedési létesítmények városkép-alakító szerepe. *Településtudományi Közlemények*, 19–41.
- GYÁNI GÁBOR 1998. A regulázó gondoskodás. In: Léderer Pál–Tenczer Tamás–Ulieska László (szerk.): *A teltetés minden mesterségeiben járatosok...* Budapest: Új Mandátum, 11–28.
- GYÁNI GÁBOR 1999. *Az utca és a szalon. Társadalmi térhasználatok Budapesten 1870–1940*. Budapest: Új Mandátum.
- HALL, EDWARD T. 1987. *Rejtett dimenziók*. Budapest: Gondolat.
- HOPPÁL MIHÁLY–NIEDERMÜLLER PÉTER 1983. Társadalmi értékrend és szimbolikus kommunikáció. In: Hoppál Mihály–Niedermüller Péter (szerk.): *Jelképek-kommunikáció-társadalmi gyakorlat*. Budapest: Tömegkommunikációs Kutatóközpont, 258–278.
- ILLICH, IVAN 2000. The Dirt of Cities, The Aura of Cities, The Smell of the Dead and The Utopia of an Odorless City. In: *The City Cultures Reader* (eds. Malcolm Miles, Tim Hall and Iain Borden). London and New York: Routledge, 249–252.
- IVÁNYI GÁBOR 1997. *Hajléktalanok*. Budapest: Sík Kiadó, 38.
- KÓSA LÁSZLÓ 1998. A polgári társadalom korának művelődése I. In: Kósa László (szerk.): *Magyar művelődéstörténet*. Budapest: Osiris, 258–332.
- KÓBÁNYAI JÁNOS 2002. Biztosított és bőrnadrág. *Budapesti Negyed* X./1–2. Tavasz–Nyár, 193–218.
- LADÁNYI JÁNOS 2002. *Gondolatok Középső-Józsefváros rehabilitációjának társadalmi összefüggéseiről*. Szochalo, www.szochalo.hu/varos/varostars/varosfej/ladanyiny.html.
- LAZÁR ISTVÁN 1980. Plakát és plafon – További adalékok és vita Budapest közterületeiről. *Budapest*, 3. sz., 31–33.
- NAGY ELEMÉR 1972. Gyalogosok a föld alatt. *Budapest*, 10. sz., 22–25.
- NIEDERMÜLLER PÉTER 1994. A város: kultúra, mítosz, imagináció. *Mozgó Világ*, 1994/5:5–17.
- PIEPER, WERNER 1997. *Kakadémiá. Az emberi ürülék kultúrtörténete*. Budapest: Háttér.
- POGONYI LAJOS 2001. A szegénységnek sok arca van. *Népszabadság* december 22. Népszabadság Online.
- REID, DONALD 1991. *Paris Sewers and Sewermen. Realities and Representations*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press.
- RIGÓCZKI CSABA 2002. Világváros városképe – jó és rossz pontok Budapesten. *Természet Világa*, 133. évfolyam, 5. szám, május <http://www.kfki.hu/chemonet/TermVil/>
- ÚJHAZY GYÖRGY 1978. A pesti aluljárók. *Budapest*, 12. sz., 14–16.
- VALENCSEK FERENC 2003. Rikkancsainktól védik a városképet. *Esti Hírlap*, március 31., 2.
- VIGARELLO, GEORGES 1988. *Concepts of Cleanliness. Changing Attitudes in France since the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WACQUANT, LOIC 2001. *A nyomor börtönei. A „zéró tolerancia” világmeletti terjedése*. Budapest: Helikon.
- ZSOLDOS SZILVIA 1998. Aluljárók népe. *Tallózó*, júl. 9. 28. sz., 1330.

Felmérések

- Studio Metropolitana Kht. 2002. *„Pezség Pesten”*. Budapest és a környékén élő fiatalok véleménye a fővárosról.
- Studio Metropolitana Kht. 2003. *Javaslat a budapesti gyalogos aluljárók továbbfejlesztésére*.

A NYITOTT KÖNYVMŰHELY KIADVÁNYAI

ARTCOMIX KÉPREGÉNYEK

- DINO BUZZATI: Szerelem utolsó látásra. Képes poéma..... 2890 Ft
- GRÓF BALÁZS: Képregények 2800 Ft
- ALEKSANDAR ZOGRAF: Pszichonauta.
Látomások a Balkánról 2400 Ft

DROGOK ÉS SZENVEDÉLYEK

- NORMAN E. ZINBERG: Függőség és kontroll 3200 Ft
- TIMOTHY LEARY: Belső utazások 2500 Ft
- MARTIN BOOTH: Az ópium története 2900 Ft

GYEREKKÖNYV

- SPOTE STANY: Lizi az állatkertben 1780 Ft
- JAKOB STREIT: Karácsonyi legendák 1900 Ft

KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIA

- BOGLÁR LAJOS: Még találkozunk! 929 Ft
- BOGLÁR LAJOS: A tükör két oldala.
Bevezetés a kulturális antropológiába 2200 Ft
- PRÓNAI CSABA (szerk.): Cigány világok Európában 3600 Ft

NAPLÓK ÉS ÉLETRAJZOK

- RITA MARLEY: Bob Marley. Életem a reggae királlyal 2980 Ft
- TRICEPS: Éhségkönyv. Az éhezőművész naplója 2980 Ft

PSZICHOLOGIA ÉS PEDAGÓGIA

- Mozgásra fel! Sportszemléletű rehabilitáció
a fizioterápiában 1600 Ft
- FREDDIE STRASSER–PAUL RANDOLPH: Mediáció.
A konfliktusmegoldás lélektani aspektusai 2500 Ft

SZÉPIRODALOM

- KURT VONNEGUT: A hazátlan ember 2480 Ft

ELŐKÉSZÜLETBEN

- GERGELY EDIT: Netflört – weberotorigmusok
- ALDOUS HUXLEY: Moksha.
Pszichedelikus és látomásos élményeim
- VARGHA DOMOKOSNÉ: Merre jársz most, Dombikám?
Ötvennégy közös esztendő kései krónikája
- URBÁN RÓBERT: A dohányzás egészségpszichológiája



A kiadó könyvei 20 % kedvezménnyel megrendelhetők:

Nyitott Könyvműhely Kiadó
1074 Budapest, Hársfa u. 10/C
Telefon/fax: (+36 1) 789 5158
E-mail: info@nyitottkonyv.hu
www.nyitottkonyv.hu

Példa és útmeghatározó, iskolateremtő, és egy pompázatosan gazdag életmű megformálója... Ilyen volt Boglár Lajos azoknak, akik tanítványai, kollégái, pályatársai lehettek a kulturális antropológia magyarországi megalapozásában.

Három hónappal korábban ment el, mint hogy 75. születésnapját megünnepelehetjük volna. Az akkor készülő üdvözlő kötet immár emlékkötetté lett, de talán ebben a formában is tükrözi a hatás, az együttgondolkodás, az árnyalt közelítésmódok, a tolerancia és az elkötelezettség boglári mintáját. Antropológiai kutatás és film, fotó és múzeum, tanítás és gyűjtés volt Boglár Lajos élete, no meg a *terep tisztelete* – azé a társadalmi terepé, amely lehetett akár az Orinoco őserdeiben, a piaroa indiánoknál, akár az ELTE antropológiai tanszékén, vagy a Sasadi úton Budán, de amelyen mindig az *ember* volt fontos.

A Boglár-iskola a budapesti kulturális antropológia tanszék közegéből indult, és ezen a terepen találtak elfogadásra olyan társtudományok képviselői is, akik számára Boglár Lajos a viszonyítási pontot jelentette pályájuk során, vagy akik hallgatói, barátai lehettek. S talán mindannyiuk számára egyformán fontos, hogy mindig vissza-visszatalálhatnak erre a biztos bázisra, amíg van, aki folytassa az életművet... A folytatás szándéka segítette életre az itt egybegyűjtött tisztelgő írásokat is.

ISBN 963867887-9



9 789638 678874

3 600 Ft