mtatkki
Hungarian Academy of Sciences
Centre for Social Sciences
Institute for Minority Studies

A PDF fájlok elektronikusan kereshetőek.

A dokumentum használatával elfogadom az Europeana felhasználói szabályzatát.

749553

MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet

Kisebbség és kultúra

Antropológiai tanulmányok

1

749553

Kisebbség és kultúra

Antropológiai tanulmányok 1.

Sorozatszerkesztők: **A. Gergely András és Papp Richárd**

Kisebbség és kultúra

Antropológiai tanulmányok 1.

Szerkesztette
A. Gergely András – Papp Richárd

749553

KSH Könyvtár
és Dokumentációs Szolgálat



0000000800787

MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet
MTA Politikai Tudományok Intézete
ELTE Kulturális Antropológia Szakcsoport
Budapest, 2004

A kutatások befejezéséhez és a kiadvány megjelentetéséhez hozzájárult
az MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet több szakmai műhelyének tevékenysége,
az MTA Politikai Tudományok Intézete (Etnoregionális Kutatóközpont)
számos kutatójának pályázati kerete, valamint az ELTE Társadalomtudományi Kar
Kulturális Antropológia Szakcsoport szervezésében készült kutatások támogatása
(OM, IHM), továbbá az OTKA T 035241. számú kutatási támogatás.

© A. Gergely András - Papp Richárd, 2004

Sorozatterv és tipográfia: Gergely István (Könyv Kiadó)

Minden jog fenntartva.
Bármilyen másolás, sokszorosítás, illetve adatfeldolgozó rendszerben való tárolás
a kiadó előzetes írásbeli engedélyéhez van kötve.
A kötet a Könyv Kiadó gondozásában készült.
ISSN 1786-0334
ISBN 963 508 428 5

Bevezető

E kötet tanulmányai a felfedezéstől, kérdésfelvetéstől a megismerésig és segítségnyújtásig ívelnek – témaköreikben kisebbségi, etnikai vagy vallási és kulturális közösségek megértését, helyzetük narratív-leíró bemutatását vállalják. A szerzők társadalomkutatók, akik szociológiai vagy pszichológiai, néprajzi vagy demográfiai, nyelvi vagy szociális kérdésekre építik megismerési technikáikat – emellett szinte mindannyiukban közös, hogy a kulturális antropológia módszereihez közelítenek, antropológiai kutatási helyzetekben, terepmunka során gyűjtött adatok és megfigyelések birtokában fogalmaznak meg teoretikus következtetéseket.

A szerkesztők tudatosan vállalták a témakörök szerteágazóságát, a sokszor lezáratlan tapasztalati anyag bemutatását. Tették ezt elsősorban azért, mert az antropológiai kutatásokban rendszerint lehetetlen lezártságot kívánni – ez sokszor a tanulmányozott közösség megszűnésével, beolvadásával, pusztulásával lehetséges csupán, hiszen minden együttélő csoport, kisebbség vagy többség, kultúra vagy identitás éppen a maga állandóságában és változékonyságában képes folyamatosan „tetten érni" vagy próbára tenni léthelyzetét és fennmaradásának módját vagy programját. A történészek vállalása, hogy múltbéli közösségeket vagy kortárs csoportok előtörténetét vizsgálják, valamint a statisztikusok és demográfusok teljesítményei, amelyek révén az antropológus kutató is adat-anyaghoz jut, illetve a nyelvek és vallások historikus (meg jelenkori) sajátosságait feltárók, akiktől ugyancsak nélkülözhetetlen forrásanyagot kap a közösségi kultúrák komplexitását kutató, kiegészül e kötetben a kisebbségkutatók mikroszociológiai és térségi szemléletmódjával. Így a tanulmányok egyenként kérdésfelvetésként is olvashatók, egy-egy írás más és más közösség(ek)be kalauzol el (látszólag el-eltérő módszerrel), együttes hatásuk pedig arra figyelmeztet, mennyire feltáratlan, lezáratlan és lezárhatatlan az élő kisebbségi-kulturális közösségek mikrovilága.

Tudatos szerkesztői szándék az is, hogy keverednek egymással a hazai, a környezetünkben élő, a közvetlen környékünkön lakó és a meglehetősen távoli kultúrák leírásai. Az eredeti szerkesztői szándék egy-egy hazai és határainkon túli tanulmány-válogatás volt – ám az olvasó is tapasztalni fogja, hogy akár a kutatói magatartás szempontjából, akár a tanulmányozott kultúra szereplői számára mennyire hasonlóak, egyediségükben is mi módon egymásra rímelőek a válaszok és a kérdések, amelyeket maguk a közösségek tekintenek érvényesnek. Lett légyen az Budapest-környéki település „mintha-identitása", Budapesten élő etnikai csoport kisebbségi kultúramegőrzési programja, csángó aprófalu megmaradás-kereső magatartása vagy indiai-pakisztáni falu nyelvmentő akciója, keleti vallás meghonosodása vagy szektás csoportosulás önfelmutató érvkészlete – mindegyikük „minoritásként" fogalmazza meg magát, kisebbségi kultúraként vállalja identitását és küzd a hovátartozás intézményes biztosítékaiért. A kutató pedig, ha felkészültsége, megismerő eszköztára, beilleszkedési attitűdje engedi, föltárhatja, megnevezheti és utóbb értékelő leírásban közzéteheti tapasztalatait ... – mindeközben azonban maga a helyszín, a szereplők, a feltételek és perspektívák is változnak, s aligha esélyes, hogy még egyszer ugyanott, ugyanazok, ugyanúgy mondják el ugyanazt...! Ez „egynapélősége" az embernek, változékonysága a társadalmi tényeknek, s interpretálása mindan-

nak, aminek a kutató birtokába juthatott, súlyos felelősséget ró a kutatóra, a kisebbségi kultúra megszólaló képviselőire, sőt az olvasóra is. Nincs „utolsó pillanat", vagy „24. óra" – mert holnap is van huszonnégy...! Nincs „objektív tény", amit ne lehetne másképpen elmondani, másképpen rögzíteni és másképpen visszaadni! Nincs „egyszer használatos" tanulmány, „egyszer elolvasni elég!" dokumentum – hanem folytonos-folyamatos narratívák vannak, melyekben, melyek által, s melyek mögött is a változékony világ található, változékony közösségekkel és még változatosabb kultúrákkal. Amelyek nemcsak önmagukon belül, hanem a kutatóhoz való viszonyukban, mindenfajta tudományos megközelítésben, kisebbség és többség harcában, félelmekben és reményekben, értékekben és alkalmiságokban, állandóságokban és félmegoldásokban is az emberi lét lehetséges teljességét formálják. Minden kisebbségi kultúra önnön léte és öndefiníciója is sokszor a többség létéhez és definícióihoz illeszkedik. Minden kisebbségi és többségi kultúra hatással van egymásra, kihívásokkal és válaszokkal, kérdésekkel és kényszerekkel, kölcsönösséggel és kizárólagossággal határolva. A kisebbségi kultúrák talán egyik legalapvetőbben „átalánosan igaz" jellemvonása, hogy nem szükségképpen kisebbségiként határozzák meg magukat, hanem sokszor az egyedül érvényesként, sokszor a továbbélés akadályaként vagy az asszimiláció feltételeként érzékelik önnön másságukat, megint máskor nincs vagy nem is volt környezetükben olyan hatás, amely korlátozta volna létük kontinuitását.

Egyedinek lenni, s ebben hasonlítani másokhoz – részben ellaposító közhely, részben életveszélyes ostromállapot élménye. Nemigen van azonban olyan kultúra, amely ezt a kettősséget egyszer-s-mindenkorra fölszámolhatná úgy, hogy magamagát megőrzi. Miként az egyszeri ember, ha nem statisztikai adatnak vesszük, hanem teljes bonyolultsággal és sokoldalúsággal saját és közösségi létében résztvevő, abban helyét kereső személyiségnek, csoport-tagnak, kultúra-hordozónak...: állandó is, de változik; alkalmazkodik is, de kölcsönhatásban áll másokkal; egyszerű szerepekre és funkciókra redukálhatóan működik, mégis megismerhetetlenül gazdag...

A kulturális antropológia, mely ennek a képletekre nem egyszerűsíthető világnak megismerő és értelmező tudománya, talán épp azzal járulhat hozzá a kisebbségi lét, a kulturális másság, a változó és többrétegű identitás megnevezéséhez, ha az etnikai-kulturális komplexitás felé közelítve megosztja tapasztalatait nemcsak a kisebbségkutatókkal, nemcsak a nyelvész, a pszichológus, a vallásszociológus, az igazgatásjogász, a társadalomtörténész vagy a politikai földrajztudós kortársakkal, hanem magukkal a kutatott közösségekkel is. Miként a kisebbségek kutatóinak, akként az antropológusnak is létfeltétele, hogy tudása, résztvevő megfigyelési tapasztalata ne csak „érvényes" legyen a szó társadalomtudományi kontextusában, hanem reflektáljon is a közösségek kérdéseire, tárja elébük a másképtgondolás lehetőségét, hasson vissza rájuk, hogy majdan újabb kérdéseikkel a kutatók újabb kérdéseit csalogassák elő. S ha a közép- vagy kelet-európai kisebbségkutatás legfőbb hagyományainak egyike volt a „lehet-e kisebbségnek lenni?" kérdés megfogalmazása, járulhasson hozzá korunk antropológiai-kisebbségtudományi kutatása ahhoz a válaszhoz, amely további, s ennél mélyebb, felelősebb, sokrétűbb megfontolásokra késztethet mindenkit. Az antropológus a tanulmányozott kultúra (kissé önjelölt) szószólója, hírnöke, „beszélője" (a kifejezés Mario Vargas-Llosa által leírt értelmében), egyúttal tolmács is a „többségi közösség" felé... S hamár „többségkutatás" önálló diszciplínaként (még) nincsen, lehessen a kisebbségkutatás a többség tudását is szolgáló.

A kötet tanulmányírói ezt vállalták, s ez nem is kevés... A vállalás valódi értékéről pedig talán a többségi tudás gazdagodása, árnyaltabbá válása, toleránsabb működésmódja lesz képes visszajelzést adni. Mert azt reméljük, hogy képes lesz...

a szerkesztők

BOROSS BALÁZS

Első lépések a „terepen"

Találkozásom a pusztinai csángókkal és az antropológiai kutatás mibenlétével

Előszó

A kulturális antropológia művelésének egyik legalapvetőbb sajátossága a résztvevő megfigyelésen alapuló terepmunka, mivel az adott közösség életében való tartós jelenlét által nyílhat igazán lehetőség arra, hogy a kutató az általa vizsgált és a „saját kultúra" felé interpretálni szándékozott jelenségeket a közösség életének komplexitása felől, a közösség számára jelentéssel bíró kategóriákat megértve (és elsődlegesen ezen kategóriákat „tolmácsolva") tárja föl. A terep és a kutató közötti viszony alakulása – az ismerkedéstől a be- és elfogadásig –, valamint a vizsgált kultúra megismerésének „stációi" képezik talán a legjelentősebb részét annak az összetett folyamatnak, amelynek kezdetén az első kérdésfelvetések és hipotézisek megszületése, a végén pedig a kész tanulmány áll; ezen folyamat bemutatása azért nem lehet érdektelen, mert ugyanúgy „vallhat" magáról a közösségről (az elkészült, konkrét problematikákra koncentráló esettanulmányokhoz hasonlóan), mint ahogyan az antropológia általános módszertani meglátásaihoz is hozzászólhat.

Az alábbi tanulmány (amely műfajilag inkább a terepnaplóhoz áll közelebb) azon „antropológiai kísérletem" dokumentuma, amelyben egyrészt megpróbáltam összegezi azokat a kérdéseket és módszertani dilemmákat, amelyek az első, 2001. áprilisában egy moldvai székelyes csángó faluban, Pusztinán végzett terepmunkám során és után fogalmazódtak meg bennem, másrészt amelyben a faluval történő ismerkedésen keresztül kíséreltem meg bemutatni azokat a jelenségeket, melyeket a két hét alatt átélhettem, megfigyelhettem, megtapasztalhattam. Több, hosszabb terepmunkát végeztem azóta a faluban, így számos hipotézisem az első kutatásom óta átíródott, és az alábbiakban kifejtett módszertani kérdések többsége nem, illetve – a falu általi „befogadás" és „beavatottá válás" következtében (ami érzéseim szerint a legutóbbi terepmunkáim alapján valamelyest megtörtént) – nem ebben a formában foglalkoztat mostanság, ugyanakkor ezen első tereptapasztalatok teremtették meg azt az alapot, amelyre későbbi kutatásaim, és a már publikált, a vallás és etnicitás összefüggéseire koncentráló tanulmányaim (vö. Boross 2002, Boross 2003) is épültek. A következőkben leírtak talán azért is szolgálhatnak tanulságokkal, mert véleményem szerint az antropológiának az önmagára való rákérdezése nem csupán az első próbálkozások, hanem minden terepmunka során (tereptől és terepmunkástól függetlenül) szükségszerű.

1. Kutatásom témája, a pusztinai terepmunka előtti kérdések

Tanulmányomban a 2000. szeptemberében megkezdett kutatásom eddigi eredményeit összegezném azon tapasztalatoknak, kérdéseknek és válaszlehetőségeknek leírásával, melyek a Moldvában található csángó faluban, Pusztinában való két hetes áprilisi terepmunkám során és után születtek meg. Ezt megelőzően már született egy dolgozatom, amely egy tavalyi dialektológiai gyűjtőút két

napos pusztinai állomásának élményeit „elevenítette fel"; abban a dolgozatban leginkább a nem antropológiai szakirodalom „antropologizálására", és kérdések felvetésére szorítkozhattam. Ilyen kérdések voltak például, hogy a csángók hogyan viszonyulnak a „magyar nyelv"-hez, hogyan ítélik meg saját nyelvhasználatukat, amögött milyen kulturális jelentések húzódnak, s az milyen kapcsolatban áll a „magyarságtudattal", „presztízzsel", „identitással", vallással. Ezeket az összefüggéseket azért tartottam fontosnak, mert a csángók nyelvhasználatával kapcsolatban felmerülhetnek olyan kérdések, mint például az, hogy a „kétnyelvű" környezetben, ahol a vallásos élet közösségi színtereinek nyelve a román, a magához a nyelvhez való egyéni és közösségi attitűdök hogyan befolyásolják az egyén identitásában és a közösségi tudatban nagy szerepet játszó különböző rítusok egyéni „átélését", illetve fordítva, a rítusokon való részvétel, annak „megélése" – melytől a rítus nyelve talán nem függetleníthető – hogyan hat az egyéni és közösségi identitásra. Szintén fontosnak tartottam körüljárni, hogy a két nyelvvel kapcsolatos attitűdök milyen jelenségekkel magyarázhatóak, milyen „kritériumai" vannak az egyik nyelv „presztízs-értékűvé" válásának, és hogy a lokális identitás számos aspektusán túl a nyelvhasználat milyen kapcsolatban áll az etnicitással. Igyekeztem mérlegelni az olyan álláspontok helytállóságát, amelyek az előbbi kérdésekhez magyarországi perspektívából szólnak hozzá, nem pedig azon kategóriák felől, melyek szerint „az adott kultúra értelmezi az élményeit" (Geertz 1997: 740).

Idén áprilisban lehetőséget teremtettem arra, hogy az első alkalomnál hosszabb időre kiutazzak Moldvába.* Az utazás előtt megpróbáltam az összes olyan kérdést összeírni, melyekre tényleges terepmunka híján nem kaptam választ, és persze sok új is született. Továbbra is foglalkoztatott nyitott kérdésként a pusztinaiak nyelvhasználata; a 18. századi határőrség-szervezés során Moldvába menekült székely telepesek által alapított települést az egyik legfiatalabb „színmagyar" csángó faluként tartják számon (vö. Halász 1987). Az általános iskolában az oktatás románul folyik, s a katolikus faluban a vallási élettől kezdve az élet „hivatalos" területeinek a nyelve szintén a román, mivel az állami politika a csángókat nem tekinti magyar kisebbségnek. A tavalyi kétnapos ottlét során is feltűnt, hogy a gyerekek egymás között szinte kizárólag románul beszélnek. Az elmúlt időkben gyakorivá vált, hogy a férfiak Magyarországra, illetve a közelebbi városokba, pl. Bákóba mennek dolgozni – Pusztina (románul Pustiana) Bákó megyében, Moldva középnyugati részén, a Szeret folyó Tázló nevű mellékfolyójának bal partján, a Magura nevű domb oldalán fekszik – s e migrációnak a nyelvhasználatra is erőteljes hatása lehet (és persze a gazdaságra, a falu társadalmára is, pl. a munkamegosztás átalakul: a földeken többnyire már az asszonyok és a gyerekek dolgoznak). Amennyiben a Magyarországra-járásnak „presztízs-értéke" van – amit az első alkalommal többször is tapasztalni véltem –, a magyar köznyelvnek a hatása még erőteljesebben megmutatkozhat, ha a faluban magyarországiak tartózkodnak. Milyen mértékű ez a hatás? Beszélhetünk-e a köznyelv felé irányuló „diglossziáról", tehát két nyelvváltozat funkcióhoz kötött használatáról? Ebben az esetben nem történhet-e az, hogy a kutató nem a mindennapi nyelvhasználattal találkozik először, hanem egy olyan nyelvváltozattal, amelyet a kutató – a terep szerint – „elvár" a falutól? Ha nem tölt az ember hosszabb időt a faluban, nem lehetséges-e, hogy két nap alatt már nyelvileg is csupán egy „nappali kultúrával" találkozik? (Boglár 1996: 13-48).

A tavalyi látogatásom során készített interjúk is számos kérdést nyitva hagytak. A faluban lezajló, a beszélgetések alapján körvonalazódott változások közül a terepmunka előtt elsősorban az foglalkoztatott, hogy a fiatalság, ahogyan a falu tágabb szociokulturális környezetére nagyobb rálátással kezd bírni (pl. a városi munka, vagy a magyarországi látogatások következtében), hogyan viszonyul a tradícióhoz, a fiatalok által behozott „modernség" (például a zene, a viselet stb.) hogyan hat a

* Kutatásomat az Oktatási Minisztérium támogatta.

közösség egészére, milyen társadalmi, gazdasági, identitásbeli következményei vannak, milyen esetleges attitűdöket eredményez a vallással,[1] vagy Magyarországgal kapcsolatban.

Az indulás előtt sok olyan alapvető kérdést tettem még fel, melyek az identitásra (hogyan függ össze a nyelv, a vallás, az etnicitás stb.), a falu társadalmára (hogyan házasodnak, családi hierarchia, stb.), politikai struktúrájára vonatkoznak. Az utóbbi azért tekinthető „alapvető kérdésnek", mert a bákói székhelyű Moldvai Csángómagyarok Szervezetének elnöke, alelnöke, vallás- és oktatásügyi felelőse pusztinaiak. A szervezet célja: „(...) életre kelteni 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 egyátalán 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).

Kérdéseim egy bizonyos részére a terepmunka folyamán választ kaptam, sok mindenre azonban nem. Pusztinában rá kellett jönnöm, hogy az előzetesen megfogalmazott kérdéseket csak „mankókként" tudom használni, olyan mankókként, melyek folyamatosan tudatosíthatják bennem egy kultúra megismerésének számos aspektusát – sok kérdés például irrelevánssá vált, illetve a terep sokszor „radikálisan" „átírta" a kérdéseimet, és állandóan újakat teremtett. Jelen tanulmányban elsősorban magának a terepmunkának a tapasztalatait, a faluban két hét alatt látott jelenségeket írnám le, lehetőleg minden jelenségnek, és magának a közösség életének a lehető legtöbb aspektusát felvázolva, és részletesebben kitérnék a falubeliek által interpretált változások (gazdasági, normarendszer-béli, vallási stb.) leírására, értelmezési lehetőségeire. Igyekszem bemutatni, hogy Pusztinát látva mit mondhatunk egy terepmunka után „Csángóföldről", s maguk a pusztinaiak hogyan látják, „vélekednek" a faluról, a közösségről, a mindennapokról, s mit mondanak az ő „csángóföldjükről".

2. Előkészületek, az út Pusztinába

Utazásom közeledtével – az általánosabb kérdéskörök, problematikák megfogalmazásán túl – sok olyan kérdés vetődött fel bennem, melyek akkor, amikor a terepmunka még nagyon távolinak tűnt, a „levegőben lógott", eszembe sem jutott. Amikor megérkezem a faluba, hogyan kezdjek hozzá a munkához? Mi lesz a falu reakciója a megjelenésemre? Hogyan lehet résztvevő megfigyelést végezni, belefolyni a közösség életébe egy olyan népes faluban – Pusztina lakossága 1992-ben 2070 fő volt (Tánczos 1997: 18) –, ahol az esetlegesen meglévő, átláthatóbb mikroközösségek számomra nem ismeretesek? (Ez is olyan kérdés, amely a terepen dől el – a terepmunka végzése közben egy viszonylag nagy létszámú, „átláthatatlannak" tűnő terepen is mindenképpen „belecsöppenünk" valamilyen mikroközösségbe; az embernek előzetesen csak annyit kell szem előtt tartania, hogy a cél nem egy *falut*, hanem egy *faluban* kutatni.) Számos dilemmám megoldását, feldolgozását megkönnyítette, hogy az útnak végül nem teljesen egyedül vágtam neki: egy, az antropológia iránt érdeklődő lányismerősöm a tervezett utazást hallván felajánlotta, hogy elkísér. (Ez egyébként sok szempontból vált a terepmunka javára, bizonyos helyzetekben ő könnyebben tudott mozogni – például a „női munkába" belefolyhatott –, erre még később részletesen kitérek.)

1 A vallásnak azért tulajdonítok nagy fontosságot a kérdések felvetésénél, mert egyrészt mind a két napos tavalyi ottartózkodásom során, mind az elkészített interjúkból kitűnt, hogy a „hit"-nek a pusztinaiak önreprezentációjától kezdve a térhasználatig az élet számos területén kiemelkedő szerepe van, másrészt a csángókkal foglalkozó irodalmak gyakori alapvetése, hogy az „asszimilációt" elsősorban a római katolikus vallás akadályozta meg, illetve az, hogy a csángók a katolicizmuson keresztül „identifikálják" magukat magyarnak (vö. Pávai 1995), a „katolikus" náluk „egyet jelent" a „magyar"-ral (vö. Bartha 1998).

Az utolsó héten összeválogattuk a felszerelést (diktafont, fényképezőgépet stb.), és megvettük a Pusztinában szállást adó családnak, valamint a néhány ismerősnek és a falubeli gyerekeknek szánt ajándékokat – a kávétól kezdve a csokoládékon át a szentképekig ezek tették ki a csomagunk nagy részét. Az ajándékokat az első út során tapasztaltak és 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, amik az adott közösségben ajándéknak számítanak (vö. Boglár 1979) – bár az utóbbira igazán „felkészülni" nem tudtam. Hogy ugyanis mi számít ajándéknak – ami egyébként sok mindent elárulhat a közösség normarendszeréről –, csak a terepen derül ki. A tavalyi pusztinai fényképeket is magammal vittem, egyrészt, mert ajándéknak is jó, másrészt a kutatásban is jó eszköz lehet megfigyelni, hogy a róluk készült képeket a falubeliek hogyan interpretálják. Több egyszer használatos fényképezőgépet is vásároltam, azzal a céllal, hogy majd megkérjem a fiatalokat arra, hogy fényképezzék le a faluban pl. azt, ami „csángó", ami „idegen", ami „új". (A fényképezés – mint majd később leírom – eléggé lehetetlennek bizonyult, így ez a tervem nem valósult meg.)

Április 6.-án, pénteken délután szálltunk fel a Brassóba tartó vonatra, és szombat reggel hétkor szálltunk le Csíkszeredán. Az eredeti útvonal szerint onnan vonattal kellett volna beutazni a moldvai Comanestibe, onnan át Moinestibe, s onnan indult volna vasárnap 9-kor egy mikrobusz Pusztinába. Az utat ennél sokkal rövidebb idő alatt tettük meg, mivel Comanestiben találkoztunk két pusztinai és három frumószai fiatallal (Frumósza egy Pusztinától kb. 10 km-re, vele egy időben keletkezett székelyes csángó település), s hozzájuk csatlakozva felszálltunk egy Frumószába tartó buszra, s lekéredzkedtünk a Pusztina közvetlen közelében található, közigazgatásilag a legnépesebb Pusztinát és Kömpényt is magába foglaló, románok lakta község-székhelynél, Perzsojnál – a pusztinai „primár", azaz a polgármester is itt lakik –, ahonnan egy két km-nyi gyalogút után szombat kettő körül beérkeztünk Pusztinába.

Már a Pusztináig tartó út is lehetőséget teremtett néhány, a faluval kapcsolatos információ megszerzésére, és a terepmunkával kapcsolatos újabb és újabb kérdések felvetésére. Amikor elmondtam, hogy tavaly ilyenkor jártam több moldvai faluban, az egyik Csíkszeredán tanuló frumószai lány megjegyezte, hogy *„akkor valószínűleg Klézsén, a híres Klézsén is voltatok, ugye?"*[2] (Klézse – akárcsak Pusztina – gyakori célpontja a csángókat kutatni kívánó nyelvészeknek, néprajzosoknak). Felvetődött bennem a kérdés, hogy a Klézséhez hasonlóan „híres" Pusztinában való antropológiai terepmunkát mennyire nehezíti meg az, hogy a falu frekventált „kutatási pont". Pár nap alatt az derült ki, hogy a faluban való ottlétünket sokkal inkább „vendégeskedésnek" fogják fel a falubeliek, mint kutatásnak. A „vendégszerep", bár a „résztvevő megfigyelést" sokáig nehezítette azáltal, hogy a vendég „feladata" a pusztinaiak felfogásában az, hogy „pihenjen", és ne csináljon semmit (ennek a felfogásnak és a „vendégszerepnek" egyébként sok olyan aspektusa van, melyekre a későbbiekben érdemes lesz kitérni) hosszú távon kedvezett az ottlétünknek. Amikor a faluban megjelenik harminc vagy negyven egyetemista, azok többnyire olyan „adatközlőkkel" találkoznak, akik bármikor, szívesen énekelnek népdalokat vagy mondják fel életüket egy diktafonra. Ezek az adatközlők általában ismertek a magyarországiak előtt, mivel az egyetemmel intenzív kapcsolatot tartó falubeliek (főként a csángó szervezet tagjai) általában már a faluba érkezés előtt „irányítják" a gyűjtőket, hogy „kihez érdemes menni". „Vendégszerepünk" – amellett, hogy azoknak, akikkel már ténylegesen kialakítottunk valamilyen kapcsolatot, igyekeztünk előadni, hogy miért vagyunk ott – azért vált előnyünkké, mert mint kiderült, a falu jó része nem várja kitörő örömmel, tradicionális viseletbe öltözve a magyarországiakat, s úgy, ha az egész terep a magyarországi kutatókat látta volna bennünk, maga a kutatás is lehet, hogy csak a „bejáratott adatközlők" körére korlátozódott volna.

2 Az idézőjel-használat során a terep kategóriáit illetve interpretációit a továbbiakban dőlt betűkkel szedem.

A faluba Perzsojból a Tázló folyó fölötti fahídon mentünk át – ez számít Pusztina határának –, s a folyó túloldalán, a Magura domb lábától kezdődik maga a falu. A Tázlónak a pusztinai hétköznapokban nagy szerepe van: a fiatalok ide járnak halászni, tavasztól őszig az asszonyok itt mosnak. Az egyik Pusztinába tartó útitársammal, László Andrással ezen az úton készítettem el az első „interjút", melyből megtudtam, hogy a fiatalok nagy része Magyarországon dolgozik, ő kb. három-négy havonta jár haza, és akkor is *„alig várja, hogy visszamenjen"*, mivel *„itt nagy a sár és a kosz, más az emberek gondolkodása, el vannak maradva a kultúrával"*. A faluban lezajló – főképpen a fiatalok világképének átalakulásával kapcsolatos – változások szempontjából tanulságos volt a beszélgetés, sok későbbi interjút megerősített, és sok későbbi interjú adott magyarázatot a faluból történő migrációra (pl. annak, hogy a fiatalok elmennek a faluból, és az idősek művelik a földet, az is oka, hogy a falunak kicsi a határa, nincs is elég megművelhető föld, és emellett az önellátásra való termelés már nem elégíti ki a fiatalok igényeit). Megtudtam, hogy a fiatalok gimnáziumba vagy Bákóba mennek, ahol románul tanulnak, vagy Csíkszeredába, ahol magyarul tanulnak, de gyakoribb, hogy Csíkszeredába mennek, mert az olcsóbb (a csángók számára tandíj-mentesség van, és a kollégiumot is különböző szervezetek fizetik). A magyarul tanulásnak, illetve a magyar nyelv megmaradásának gazdasági tényezőiről később még részletesen lesz szó. Az, hogy László András, elmondása szerint *„mindent megadna azért, hogy Budapesten legyen lakása"*, felvetette bennem annak lehetőségét, hogy a terepmunka során a fiatalok azt, amit a faluban „elmaradottnak" tekintenek, nem feltétlenül teszik majd a szemükben „magasabb presztízsű" helyről érkező kutató számára „láthatóvá".

3. A terepmunka Pusztinában

3.1 A falu „terepszemléje"

Amikor a faluba megérkeztünk szombat délután, először megkerestük egyik tavalyi ismerősömet, hogy elvigyen a családhoz, ahol majd lakni fogunk. Már az első pillanattól kezdve éreztem, hogy sok mindenben mással fogok találkozni, mint ami a két napos gyűjtőútról az emlékeimben élt. Az akkori „nyüzsgéssel" szemben a falu teljesen kihaltnak tűnt, csak pár gyerek játszott az utcán, s akik szembejöttek, alaposan megnéztek, de senki sem köszönt vissza.

Mint már említettem, Pusztina egy dombon terül el, amelynek a közepén található a falu központja, a templom és a két *„magazin mixt"*, azaz vegyesbolt. A templomhoz vezető utcában vasárnaponként vásárt rendeznek – csütörtökönként pedig a szintén Perzsoj községhez tartozó Kömpényben, a pusztinaiak oda szintén eljárnak –, ahová a környékbeli román városokból és falvakból jönnek árusok, s ez a vásár teszi igazán a központot „gazdasági központtá is". Itt élelmiszert a kenyéren kívül egyáltalán nem árulnak, mivel a földeken és a házak veteményeskertjeiben megteremnek azok a növények – a kukorica, amelyből a *„málét"*, a puliszkát készítik és a *„pityóka"*, a krumpli –, amelyek a pusztinaiak táplálékának főbb elemeit alkotják. (Az ételek, amiket általában mindenütt meggyfaággal, csalánnal savanyítanak, mivel az édeset, a sósat *„nem igazán szeretik"*, nagyon laktatóak, és minden étkezés „főétkezésnek" számít – pl. reggel is *„galuskát"*, töltött káposztát esznek. A napi háromszori étkezést mindenütt tartják, bár a családtagok ritkán esznek egyszerre, mert *„nincs idejük"*. A „reggeli" egyébként azóta jelent meg az eredeti napi kétszeri étkezés mellé, amióta a fiatalok elkezdtek a városba járni dolgozni, mert *„ott látták, hogy háromszor esznek naponta, s mikor hazajöttek, követelni kezdték a reggelit"*).

A kenyéren kívül a vásárban elsősorban ruhákat és „műszaki cikkeket", antennákat, elemet, szerszámokat lehet kapni. A ruhák többnyire olyan „tucatáruk", amelyeket a falubeli fiatalok többsége visel, ez leginkább azért érdekes, mert mutatja, hogy a „modern" viselet terjedésének nem feltétlenül csak a városba történő migráció az oka, hanem egyszerűen az, hogy a falu vásárán ezek-

hez a ruhákhoz könnyen hozzá lehet jutni. A faluban tartózkodásom második napján, vasárnap legtöbben a tojásfesték-árusítók előtt tolongtak, mivel a húsvétig már csak egy hét volt hátra, kezdődtek az ünnepi előkészületek.

A településnek három nagyobb része van, az Alsó-, a Felső- és a Külsőszer, ezeken belül azonban nem különítenek el név szerint utcákat, elnevezett területek csak a falu határában vannak. A három rész a falubeliek szerint nem különbözik egymástól semmiben, az, hogy ki hol lakik, attól függ, hogy melyik családnak régen hol volt földje, s bár régebben az számított gazdagnak, akinek sok földje volt, most már ez magában a faluszerkezetben, a házak kinézetében nem tükröződik, egyrészt mert a falu határa kicsi, tehát a föld nagysága nagy anyagi különbségeket nem teremtett, másrészt mert a kollektivizálással a birtokviszonyok felborultak, és általában mindenki kisebbet kapott. Pusztina életében most is gyakoriak a földtulajdonlás körüli viták, mivel Moldvában birtokpapírt sohasem adtak, és három tanú kellene annak bizonyítására, hogy eredetileg kinek mekkora földje volt. (Ottlétünk alatt két család között egy ilyen vita a késelésig fajult, a konfliktusban résztvevőket a perzsoji rendőrség vitte el.)

A házak többsége a vályogon kívül már téglából épült, a tetők zsindelyesek – mivel a cserepet nem bírják el –, illetve a Moldvában az ötvenes években divatba jött bádogtető is jelen van, elsősorban a Kömpény felé vezető úton, ahol azok a fiatalabbak építkeznek, akik Magyarországon dolgoznak. Ami a faluban első látásra szembetűnő, az a házak falának élénk színű, és nagyjából egységes festése. A házakat minimum két évente újra festik, leggyakoribb a kék szín. Ennek – a falubeliek elmondása szerint – az az oka, hogy a kék színű festékport lehetett először beszerezni, és amikor a többi – sárga, piros, stb. – festék is hozzáférhetővé vált, továbbra is a kék volt a legolcsóbb. A házak egységes festésének, „tarkaságának" egyébként nagy szerepe van a falu reprezentációjának folytonosságában (sokan mondták, hogy a házak, ahogy kinéznek, olyan, mint a viselet volt), és ezáltal a közösség lokális identitását is erősíti. A pusztinaiak büszkék arra, hogy a házak festése egységes, s ezáltal a többi környező falutól is elkülönítik magukat: *„ez a falu más, mint a többi: a házak is mutatósabbak"* – mondta egy adatközlőm. *„Ilyen szép falu nincs még a környéken, csak a Szereten túl"* – mondta másvalaki. A faluban húsz házon van Duna Tv-s parabola – a háztartásoknak egyébként több mint a felében van Tv, amivel két román „kanálist", azaz csatornát lehet fogni –, ezeket a Csángómagyarok Szervezetén keresztül juttatták Pusztinába.

Az utcák mindenütt tiszták, viszont szembeötlő volt, hogy a dombról a Tázlóhoz vezető, többnyire kiszáradt patakok medrei tele vannak szeméttel, elsősorban műanyag flakonokkal. A pusztinaiak a szemetet elégetik, s a hamut a kertben szétszórják, az éghetetlen anyagúakat pedig az árkokba dobják, mivel majd *„a Tázló elviszi jó messzire"*. Megfigyelhető, hogy ez a gyakorlat az idősebbek számára ugyanannyira „természetes", mint amennyire a fiatalok számára „nem tetsző". László András, akivel a faluba vezető úton készítettem az interjút, első között magyarázta azzal, hogy *„itt nagy a sár és a kosz"* azt, hogy *„miért várja alig, hogy visszamenjen"* Magyarországra. Ugyanígy a tizennégy éves Ciprian a tavaly készített interjúban arra a kérdésre, hogy miben különbözik a város a falutól, azt felelte, hogy *„hát ottan nincsen olyan mocskosság, mint nálunk, és a patak is szebb: ki van takarítva"*. Ez az attitűd jó példa egyrészt arra, ahogyan a fiatalság kommunikál a közösség bizonyos kulturális gyakorlataival, másrészt a fiatalság világképében megfigyelhető változásokra: azok a „mechanizmusok" – adott esetben egy a falu tradicionális „tisztasági kozmológiájában" gyökerező mechanizmus – válnak a pusztinai fiatalok számára elsősorban „illegitimmé", amelyeknek a falun kívül, a városokban vagy Magyarországon dolgozva is látják az egyfajta „új presztízst" teremtő példáját. Ezek a példák összehasonlítási alapot adhatnak a faluban létező gyakorlattal szemben, s az adott gyakorlat bizonyos, a várost megjárt fiatalokban tudatosuló magyarázatainak a nyilvánvalóvá válásával együtt – pl. olyan gazdasági okok, hogy a faluban nincs aki elszállítsa, és nincs hová elszállítani a szemetet – a falubeli élet „presztízse" is csökken – ez pedig a lokális identitás és a tradíció „legitim" folytonosságát is gyöngítheti.

A terepen sok olyan, a szállásunk felé tartó séta „terepszemléje" során megfigyelt jelenséget jegyeztem fel, amelyek a feljegyzés pillanatában nem is sejtették, hogy a későbbi beszélgetések során eme jelenségeknek milyen kognitív háttereire derülhet fény. Gondban voltam például egészen a negyedik napig azzal, hogy a faluban hogyan használják az irányokat. A domb aljától a templomhoz két út vezet, az egyik egyenesen fölfelé, a másik hosszabban, a dombon kevésbé meredeken kanyarog. A pusztinaiak az előbbi utat választva mindig azt mondták, hogy *„megyünk ki a templomhoz"*, s az utóbbira mondták, hogy *„megyünk fel a templomhoz"*, míg számomra pont fordítva lett volna „logikus". Az, hogy ennek az iránymeghatározásnak valamilyen a közösség számára nyilvánvaló háttere van, biztos volt, mivel mindenki így mondta, viszont pl. egy fiatal fiú, aki Csíkszeredán él és csak a szünetekben jár Pusztinába meglátogatni *„apóját"* és *„anyóját"*, a nagyszüleit, szintén úgy használta az igekötőket, mint mi. A „megoldásra" akkor jöttem csak rá, amikor az egyik vendéglátóm „kitanított", hogy ők úgy mondják, hogy *„megyünk be Perzsojba"*, s ezt arról az útról, amely meredeken vitt „fel" a templomhoz. Ezek szerint a közösség kognitív térhasználatában a falun kívüli területek is megjelennek a falun belüli „iránymegadások" során (a domb alján folyó Tázlótól két km-en át sík területen visz az út „be" Perzsojba, a kanyargós, templomhoz vezető útnak a domb aljától viszont nincs folytatása – a pusztinaiak elnevezései „mégiscsak" „jogosak"). A „problémám" megoldása így, leírva kézenfekvőnek tűnik – ott, a helyszínen nem volt egészen az: az útbaigazításoknak „köszönhetően" nemegyszer eltévedtem.

3.2 A pusztinai családban

3.2.1 A ház

Szállásadóink, a Bartha-család háza a fent említett, templomhoz vezető két út kereszteződésétől a „Nagyoldal" földjeihez vezető utcában volt. A kapuból – melyet a falu összes kapujához hasonlóan a kör alakú kopogtató elfordításával reteszelnek, *„sűrítenek be"*, azért, hogy *„a környéken élő cigányok ne tudjanak bemenni"* – egy belső, L alakú udvar nyílik, melynek az utcához közelebbi részén a ház azon oldala van, ahol mi laktunk, vele szemben, az udvar másik felén az istálló, a *„kuttor"*, azaz a nyári konyha, melynek használata a nagyhéttől – ottlétünk ötödik napjától – nyár végéig tart, valamint vendéglátóink szobái voltak. (A faluban csupán a kapuk formája az, ami „külsőségekben" jelzi a székely eredetet, ezen kívül a temetőben egy keresztfa, amelynek a teteje kopjafa-faragásban kezdődik). Megérkezésünkkor a mi lakrészünkbe mentünk be először (miután levettük a cipőinket – a háziak a cipőket mindig kint hagyják az udvaron, az eresz alatt). A falakat mindenütt házi készítésű szőttes borítja, a földön szőnyeg. A „vendégszobában" színes Tv, a tetején porcelánkutya. A vendégszobából nyílik a legidősebb gyereknek, a Csángómagyarok Szervezete elnökének, Bartha Andrásnak a szobája, aki hét közben Bákóban dolgozik, s csak hétvégenként jön haza. A szobában számítógép internet-hozzáféréssel, a falon magyar kokárda. Innen nyílik a fürdőszoba (a pusztinai háztartásokban csak kevés van): kád, fürdőszoba-kályhával. Kint, az istálló mellett szépen felpolcozva állnak a nyár végén felaprított fák, melyekkel tüzelnek (két szobára jut egy, a tér kihasználtsága és a tűzifa szempontjából rendkívül gazdaságos *„falszoba"*, azaz olyan kemence, amely a falba be van építve, s amelyik az egyik szobában pusztán meleget ad, a másikban tűzhelyként is funkcionál). Az a házrész, ahol a háziak, Magdi néni és Pista bácsi alszanak, kevésbé tekinthető „modern"-nek: egyszerű deszkapadló, egy nagy ágy, egy asztal és egy szövőszék foglalja el a szoba nagy részét. A falon itt is szőttes van, az itt található „falszobán" edények sorakoznak. A ház minden szobájának a falán található szentkép vagy feszület, egy vitrin üvegére egy Magyarországról hozott, mosolygó arcot ábrázoló, „Örülj! Jézus szeret téged!" feliratú matrica van tapasztva.

Pusztán a tárgyak, illetve a házban való mozgás sok mindent elárult a térhasználat számos as-

pektusáról: mint kiderült, az utcához közelebb eső házrészt a család – Bartha Andráson kívül, akinek itt van a szobája – szinte egyáltalán nem használja, az arra van, hogy *„ha vendégek jönnek, legyen helyük"*, tehát a házrész elsősorban reprezentációs funkciókat tölt be olyan módon, hogy a berendezésben egyszerre mutatkoznak „tradicionális" („falszoba", szőttesek) és „városi" elemek (porcelánkutya, tévé). A fürdőszobát – mely szintén a „reprezentációs térben" van – az idősek nem igazán használják (az udvarban van kút is), a fiatalok – a középső gyerek, a román óvodában *„tanító"* Margit elmondása szerint, aki a férjével külön házban, a templomnál lakik – hetente kétszer, maximum háromszor fürdenek, mert *„nincs idejük"*. A háziak „tényleges" élete a másik házrészben folyik, ott zajlik a főzés, az evés, a szülők ott alszanak. A pusztinaiak életében a „szakrális" és a „profán" terek nem különülnek el egymástól: *„Isten mindenütt ott van"*, sőt, inkább az figyelhető meg, hogy a profán terekben mindig megjelenik valamilyen szakrális jelentéssel bíró tárgy (a szobák falain lévő szentképektől az utcák mindegyikében álló keresztfákig). Külön említést érdemel az, hogy a pusztinaiak gondosan ügyelnek arra, hogy ne kerüljön be sár a házba, s hazautazás előtt Magdi néni a mi cipőnket is kitisztíttatta velünk, hogy *„ne vigyük haza a pusztinai sarat"*. A falu normarendszere szerint nem kitisztított cipővel a misére sem szabad elmenni, ugyanakkor a templomi térdeplés előtt mindenki zsebkendőt terít a földre, hogy a ruha ne legyen piszkos, tehát „tisztaság" elsősorban az alapján ítélődik meg, hogy valami sáros, vagy nem sáros. Az előbbiek és az, hogy a mostani primárt a falu azért választotta meg, mert programjában szerepelt az utak leaszfaltozása, jól mutatják, hogy bizonyos adaptációs mechanizmusokhoz a közösség attitűdje a leginkább abban az esetben „pozitív", ha a felhasználandó „modern" elem illeszkedik a közösségben régóta létező kognitív tradíciókhoz.

3.2.2 Család és közösség – munkamegosztás, hierarchia

Barthéékat – mint a legtöbb „szűkebb" családot a faluban – a család „ragadvány nevén" ismerik és említik,[3] s ez a kutatás elején sok mindent elárult a falu társadalmi struktúrájáról is. A ragadványnevek kialakulása annak köszönhető, hogy a falubeliek egymás között házasodásával nagy a *„nyámság"*, azaz a rokonság, és a sok azonos vezetéknév mellé egy valamikor motivált jelentésű, megkülönböztető nevet is kaptak a családok. „Szűkebb" családon az egyenes ági leszármazottakat értem, amelyek a rokonsági struktúra alapját képezik. A pusztinaiak „nyám"-nak tekintenek minden távolabbi rokont, s a „nyámságot" megkülönböztetik a „nemzetségtől", amelybe a házasság által kerülnek a *„nyirászák"*, a menyasszonyok. Tehát amikor egy lányt elvesznek, *„úgy mondják"*, hogy a férj családjának, „nemzetségének" lesz a tagja, de ez csak „formalitás": a faluban mindenkit – a férjes asszonyt szintén – nem a férj, hanem az apa felől „tartanak számon".

A „nyámok" között olyan gazdasági kapcsolatok is fennállnak, melyek a faluban meglévő piaci csere (a vásár, ahol a nem önellátásra készített javak cserélnek pénzért gazdát – vö. Pálinkás 2000) mellett a reciprocitás „kiegyenlített" formájaként az egész közösségben történő javak közti cserére is jellemző. A nyámok például kölcsönösen segítenek egymásnak a földeken, vagy disznóvágáskor – ami egyébként a szűkebb családi körben történik – a húst a nyámok között szétosztják olyan módon, hogy legközelebb minden nyám annyit ad vissza, amennyit kapott. Érdekes, hogy ez a „kiegyenlítettségre" való törekvés a cserének az „ünnepi formáiban" is fennáll: húsvétkor a keresztgyerekek meglátogatják a keresztszülőket – a déli mise előtt a nőtlenek és hajadonok, mise után a már házasok mennek, s visznek magukkal pálinkát, *„kozonát"*, azaz kalácsot, valamint verestojást, és a keresztszülőktől ugyanannyit visznek haza. Ez a „csere" csak nyámok között történik – veres tojást például a gyerekek nem „gyűjtenek" szomszédoktól vagy ismerősöktől –, azonban az egyenlő értékű

3 Barthéékat *„Bosztán"*-nak nevezik, aminek a jelentése 'tök'; Pista bácsi dédapja *„hamar megkopaszodott"*, s az elnevezés „átragadt" az egész családra.

csere megfigyelhető a falu egészében is, például a *„nunta"*, a lakodalom során, ahol a házasulandóknak az egyes családok igyekeznek pontosan annyi ajándékot vinni, mint amennyit ők, vagy a szüleik kaptak a vőlegény vagy a menyasszony családjától a saját nuntájukon. Hogy minden ajándékot számon tartsanak, egy *„adósfüzetet"* vezet minden család.

A házban a szülőkön kívül csak a legidősebb fiú lakik, de csak hétvégenként, a középső gyerek, Margit már elköltözött hazulról, a legkisebb fiú Magyarországon dolgozik (a falubeliek szerint nincs is olyan ház, ahonnan valaki nem dolgozna *„Magyarban"*). A „családfő", Pista bácsi a falu környékén lévő olajkutaknál dolgozik (az otthon maradt, tehát nem Magyarországon dolgozó férfiak 90%-ához hasonlóan (Bartha 1999)), ezen kívül a család földjén ő is részt vesz a munkában (elsősorban a lucerna elvetésében és a szőlő gondozásában). Magdi néni a ház körüli munkákat végzi, elsősorban az ő feladata az állatok ellátása, továbbá a mezőn az ő irányításával zajlik a hagyma és a kukorica vetése.

A férfi és a női munkamegosztás a pusztinaiak életében erősen elkülönül. Míg a nők a házi munkát és az önellátáshoz szükséges élelmet termő föld megmunkálását végzik, addig a férfiak az iparban dolgoznak – ennek következtében a pénzt is ők viszik haza, a fiatalok ezzel magyarázzák a férfi „családfői" szerepét, „tekintélyét". Ezzel a „tekintéllyel" is járhat együtt az, hogy a férfiak a közösség normarendszerének szempontjából bizonyos „előjogokat" élveznek (pl. dohányozhatnak – a fiatalok azonban „elárulták", hogy *„mindenki dohányzik, még a bábák* – azaz az öregasszonyok – *is, csak ők rejtik, szégyenlik, titokban, hogy ne tudja meg a világ"*, azaz a falu. Kérdés, hogy a férj „tekintélye" néhány előjogon kívül mennyire „tényleges". Mind a férfi által végzendő ház körüli munkát, mind a családi életet a nő irányítja, és a feleség ragaszkodik az általa végzendő munkához: Pista bácsi például étkezés után nem viheti ki a koszos tányérokat, mert *„az asszony akkor leszidja: nem vehetí el az ő munkáját"*.

A hierarchia (vagy inkább viszony), ami a családban megmutatkozik, a falu nyilvánosabb életében is megjelenik: a nők a családon kívüli közösségi életben is egyfajta „összetartó" szerepet látnak el. A nők – szemben a férfiakkal – legalább naponta egyszer elmennek a misére (a templomban a férfiak és a nők külön ajtón mennek be, és külön is állnak). Már a második napon megfigyeltem, hogy a templom ajtaja előtt megszentelendő *„pimpó"*, azaz a barka is többnyire csak a nők kezében van. A nők azon kérdésemre, hogy a férfiak miért nem hoztak magukkal barkát – aminek a virágvasárnapi rítusban fontos szerepe van[4] –, illetve arra, hogy miért járnak ritkábban a misére, fejcsóválva azt felelték, hogy *„a férfiak nem veszik komolyan a hitet"*, a legtöbben pedig annyit, hogy *„a férfiak lusták"*.[5] A nőknek, azáltal, hogy ők „komolyan veszik" a közösségi tradíciókat mind a vallási rítusokon, mind a többi, a közösség reprezentációjának az elsődleges funkcióit betöltő eseményen, a férfiakénál sokkal „látványosabb" közösségi „privilégiumai" vannak: a körmenetben például, bár „hivatalosan" a férfiak mennek elől, „ténylegesen" mindig ők kerülnek előre. Szintén az asszonyok „jogköre", hogy a különböző rítusokon a fiatalokat és a gyerekeket „szemmel tartsák", viselkedésüket kontrollálják (ennek köszönhető, hogy az „ifjak" körében a legnagyobb tisztelet és félelem a tradíciókhoz leginkább ragaszkodó „bábákat" övezi).

4 A „pimpót", ami az *„első virág"*-ot, az olajágat szimbolizálja, a mise előtti körmenetben viszik magukkal az emberek, mivel *„Jézus, amikor bement Jeruzsálembe, a nép követte virággal"*. A „pimpónak" azon túl is van szerepe, hogy a rítus során a mitikus idő és eseménysor újraélését a rítus terében a „fizikai" világ elemeként erősítse: a megszentelt barkát a mise után hazaviszik, és ha megbetegszik egy állat, azt az elégetett barka füstjével gyógyítják meg.

5 Érdemes megemlíteni, hogy több férfi a pusztinaiak vallási életében betöltött szerepével kapcsolatos kérdéseimre többször is válaszolta azt, hogy *„a férfiak nem igazán őrzik a hagyományokat"*. Itt a vallási rítusoknak és tartalmaknak a „hagyomány"-ként való interpretálása figyelemre méltó, mivel értelmezési támpontokat adhat a fiatalok világképében történő változások későbbi tárgyalásánál. A „hagyomány" (a szónak a „hétköznapi értelmében") – bár kétség kívül erősítheti például egy közösség identitását mint egy adott kulturális gyakorlat reprezentációja –, valószínűleg nem ugyanazzal a funkcióval reprezentál, mint ahogyan egy vallási tartalomnak a közösség által létrehozott „formai" megjelenése.

3.3 A terep és én, a terepmunka során felvetődött dilemmák és tanulságok

A terepmunka alatt látott jelenségek leírását és értelmezését különösen nehézzé teszi az, hogy az antropológia dialogikusságából és holisztikus szemléletmódjából kifolyólag a tisztán tematikus elrendezés, amely során az írás a befogadó számára átláthatóvá válik, folyamatosan meghiúsul, mivel az adott kultúra számos aspektusa mellett a különböző, közösségen belüli jelenségnek is sok aspektusa van. A terepmunka során egy naplót és egy jegyzetfüzetet is vezettem, a különböző jelenségek, kérdések leírása kb. harminc oldal lett (nem beszélve azokról az írás során interpretálandó dolgokról, amik a megismerés során a lejegyzést fölöslegessé téve váltak „evidenssé"). Mielőtt rátérnék a következő fejezetre, melyben egy konkrét problémakör (a Pusztinában általam érzékelhetővé vált változások) leírását kísérlem meg, fontosnak tartom, hogy leírjam azokat a körülményeket, eseményeket, problémákat, amelyek között a terepmunkát végeztem. Úgy gondolom, ez azért nem hiábavaló, mert egyrészt sok mindent elárul magáról a közösségről (attitűdök, kapcsolatteremtési formák, normarendszer stb.), másrészt olyan általános, a terepmunka-végzésnek az adott tereptől független, későbbre is tanulságokkal szolgálható módszertani kérdéseket vethet fel, amelyek az „egyéni antropológia" kialakításának a javát is szolgálhatja.

3.3.1 Attitűdök az idegenekkel és a kutatással szemben

Magát a kutatást, a tereppel való interakciót, és a résztvevő megfigyelés tágabb közösségi térben – értek ezen olyan eseménysorokat, melyeken a családon kívüliek, azaz a faluközösség többsége részt vett – nehezítette a kutatás időbeli kontextusa: ott-tartózkodásunk nagyobbik fele a nagyböjt hetére esett, amikor az emberek többnyire a családban készülnek a húsvétra (sütés, takarítás). Ebben az időszakban a *„böjt"* – amit „ténylegesen", (az étkezésre korlátozva) a húsvét előtti szerdán és pénteken tartanak – számos olyan – elsősorban az „élvezettel" és a *„mulatozással"* kapcsolatba hozható – egyéni és közösségi gyakorlatra kiterjed, amely egyébként a pusztinai életnek a része. Az emberek – több kevesebb sikerrel – igyekeznek megvonni maguktól például a kávét (*„de a személyes böjtnek nincs akkora súlya"*), nem szabad hangosan zenét hallgatni, a böjtben nem tartanak „nuntát", nincs diszkó, és a kocsmába is csak a *„betyár csángók"* járnak el. Ez az időszak azonban lehetőséget is teremtett arra, hogy olyan jelenségeket, eseményeket is megfigyelhessek, melyekkel máskor nem találkozhattam volna: láthattam például azt, hogy a család hogyan készül az „ünnepre", a közösség hogyan éli meg, hogyan reprezentálja – elsősorban a templomi liturgián keresztül – az ünnepet, a pusztinaiak számára milyen normák és jelentések hangsúlyozódnak általa, vagy azt, hogy hogyan különül el a *„dolgozónap"* és az *„innap"* a falu életében.

A tavaly itt töltött két nap emlékeihez képest „csalódás" volt, hogy az emberek napokig meglehetősen bizalmatlanul méregettek az utcán, és általában vissza sem köszöntek. A nekünk szóló köszönés általában „Buna Zioa", vagy „Jó napot" volt. Ez a köszönési forma az utóbbi időben jött divatba a fiatalok között. A pusztinaiak legáltalánosabb üdvözlési módja egyfajta „nyelvi megérintés", ami az adott szituációra vonatkozik: *„Mit csináltok? Beszélgettek?"* *„Elvoltatok?"*. Ezekre a kérdésekre adott pár szavas válaszok egy olyan, a másikról való pillanatnyi „tudást" eredményeznek, melyek szintén erősítik a közösséghez való tartozás érzését. Azt, hogy az utolsó napokban párszor részesültünk ilyen „nyelvi megérintésekben", a tereppel való kapcsolat alakulásának fontos sikereként könyveltük el.

A falubeliekkel való ismerkedés lassan folyt, s az első napokban hamar kiderült, hogy a tereppel való kommunikáció mennyire függ a tereptől is. Az emberek általában csak akkor voltak nyitottak ránk az utcán – ezen a visszaköszönést értem –, ha már találkoztunk a misén, vagy bemutattak nekik. Jó megérzésnek bizonyult, hogy nem kopogtattam be spontán néhány helyre, hogy „ismer-

kedjek", interjúkat készítsek – ahogyan csapatostul tettük ezt tavaly, amikor a falu fel volt készülve a negyven magyarországi nyelvjárás-gyűjtőre. Kiderült ugyanis pár nap múlva, hogy a falu normarendszerében a személyes és a közösségi terek olyannyira elkülönülnek, hogy a házak udvarába csak a „nyám"-ok és a közeli szomszédok mennek be előzetes bejelentés nélkül. Az emberek, ha valakivel találkozni akarnak, megállnak a kapu előtt és *„rikoltanak"*, amíg meg nem hallják őket. A gyerekek gyakran órákat állnak barátaik kapuja előtt, de nem mennek be.[6] (Ez sokszor meghiúsított „közös programokat" is: hiába mondtam tavalyi „adatközlőmnek", Cipriánnak és barátainak, hogy bejöhetnek szólni, ha mennek valahová, a vendéglátóinkat nem zavarja, ha nem hallottam meg a rikoltást, lemaradtam az eseményről.)

A kutatást az is nehezítette, hogy a faluban mind a kutatókkal, mind a magyarországiakkal szemben eltérő attitűdök élnek. Egyik tavalyi ismerősöm az első nap figyelmeztetett, hogy *„vigyázzunk, mert sokan nem szeretik a magyarokat"*. Margit, a mostani vendéglátóink lánya is mondta, hogy a fiatalok egy része *„ellenséges lehet, mert ők románoknak tartják magukat"*. Sokan állítólag azért nem állnak szóba idegenekkel, mert *„félnek a paptól"*. A fényképezést sem nagyon erőltettem, miután egy idős asszony elmesélte, hogy *„karácsonykor jött valaki Magyarból, fényképezett a templomban, erre a pap lelocsolta a gépét szentelt vízzel"*. Beszélgetőtársam szóvá tette ezt, *„csúnyákat mondott a papnak"*: *„Mit ártott neki az a magyar? Nem véletlen, hogy mi is itten magyarként vagyunk"*. A konfliktus következtében az asszony karácsonytól virágvasárnapig – amikor a szomszédos falvakból is jöttek papok *„kigyóntatni a világot"* – nem ment el gyónni. „Tanulva" a példán, el akartam kerülni az olyan helyzeteket, amik esetleg a falubeliek kárára válnak (a fotóantropológiával kapcsolatos tervemet is emiatt vetettem el, ugyanakkor a tavalyi képeknek a fiatalok körében nagy sikere volt). Az első hét után azonban már bátrabban vettem elő a gépet, viszont a pusztinaiak csak „beállított" fotókat hagytak készíteni.[7]

3.3.2 A „vendég-szerep" problémái

A család életének legnagyobb részét a munka teszi ki. Az állatok gondozása mindennapos elfoglaltság, a tavaszi vetés és a földeken való munka is a húsvét körüli hetekre esik. A résztvevő megfigyelés több napig csak a „megfigyelésre" korlátozódott, mivel akárhányszor csak bele akartunk folyni a munkába (elsősorban Magdi néniébe), a háziak különböző indokokkal visszautasították: *„Majd később, úgyis itt ültök egy hétig"*, vagy *„Te majd nézed a munkát, nem tudsz segíteni, egyedül tudom"*. Amikor útitársam, Xénia segíteni akart a mosogatásban, Magdi néni eleinte nem engedte: *„Mi marad akkor nekem?"* Bár kutatásunkról és annak céljáról beszéltünk nekik, a háziakat kezdetben nem igazán érdekelte, hogy minek jegyzetelünk, mi elsősorban a vendégeik voltunk. Xénia jóval előbb bele tudott folyni a munkába, s ezt egy ideig nem értettem: a harmadik napon már megteríthetett, segíthetett tehenet fejni. Amikor Magdi nénivel és lányával, Margittal kimentünk a mezőre hagymát vetni, én csak ültem és néztem, ahogy a nők dolgoznak, ugyanakkor Magdi néni

6 A fentiek, valamint az, hogy a kapukat mindenütt ugyanúgy „zárják" a faluban – ami, mint már említettem *„a cigányok ellen van"* –, tehát mint gyakorlat az egész falu „kognitív tudásának" a része, jól mutatják, hogy a közösségi és privát tér elkülönítését szolgáló „határképzés" (vö. Kapitány és Kapitány 1999) nem feltétlenül a „fizikai valóságban" történik: azt, hogy mi számít „határ"-nak, az adott közösség normarendszere jelöli ki.

7 Ez is, valamint ahogyan a fotók „beállítódtak", sok mindent elárult a közösségről: a „beállított" fotók által az emberek valamit „kifelé" reprezentálni akarnak. A fényképezést nem hagyták például a férfiak, ha borostásak voltak – a pusztinai férfiak mind borotválkoznak, *„mert ez így van szokásban itten"* (az asszonyok azt mondták, azért, *„mert a pusztinai férfiak nagyon hiúk"*-, vagy az asszonyok akkor, ha a konyhában *„nem volt tisztaság"*, mert *„mit fognak szólni Magyarba, ha meglátják"*. A fénykép a pusztinaiak szemében elsősorban „dokumentál" és reprezentál: a gyerekek a második hét hétfőjén a diszkóban sorra lefényképeztették magukat, ahogy a lányokkal táncoltak; Pista bácsit megkértem egyik nap, hadd fényképezzem le, haza jövet az olajkutaktól, erre azt kérdezte: *„Akkor vágjak szomorú képet, hogy lássák, dolgozni voltam?"*

nyugodtan „rám parancsolt", hogy adjak neki vizet. „Kirekesztettségem" egyszerűen annak volt tulajdonítható, hogy a közösségen belüli férfi–női munkamegosztás ránk, a vendégekre is áttevődött: *„a férfiak nem kapálnak, ők a lucernát vetik, meg a szőlővel dolgoznak"*, ugyanakkor Magdi néni engem munkájának a „hatókörén" kívül ugyanúgy „irányított", mint a férjét. A munkamegosztás éles elválását jól példázza, hogy amikor Magdi nénitől nővére megtudta, hogy *„Magyarországon a férfiak jó szakácsok"*, ő „megdöbbenve" kérdezte: *„Akkor az asszonyok ott mit csinálnak?"*

Az, hogy a vendégeknek *„pihenniük kell"*, a vendéget jól kell tartani, a pusztinai vendéglátás gyakorlatának alapvető vonása (Xéniát például a harmadik napig az őt körülvevő asszonyok leültették a templomban, mert *„a vendég messziről jött, elfáradt"*). A hét végére lassan „kivívtuk" a részünket a munkából, és a kutatást is egyre nagyobb figyelemmel kísérték a háziak: az utolsó napokban, amikor szokásos sétámra indultam, Magdi néni már így köszönt el: *„Menjél, járd meg magad, nézelődj és irogass, ezért vagy itt"*. A „vendégszerepünk" átalakulásának megindult egy folyamata, ehhez azonban az ember „résztvevői" vágyát vissza kell szorítania, türelem és sok idő kell: a vendég érthetetlen „munkakedve" a megszokott napi munkavégzés struktúrájának a felborításával is fenyeget.

„Vendégszerepünk" azonban nem csak a családon belül, amikor bele akartunk folyni a munkába, vált „teherré" a résztvevő megfigyelés szempontjából. A tavalyról már ismert fiatalok, akikkel viszonylag sok időt töltöttem, végig „követték" a vendéghez való viszony pusztinai gyakorlatának bizonyos, a kutatás számára „kedvezőtlen" normáit: „ragaszkodtak" ahhoz, hogy azt csináljuk, amit én szeretnék, vagy menjünk oda, ahová én akarok, s így számos esetben nem tudtam, hogy bizonyos cselekedetek – például a nagypéntek estéjén a templomban történő önkéntes (?) virrasztás – nélkülem is lezajlottak volna, vagy csak azért, mert „mindent" meg akartak mutatni nekem.

3.3.3 Részvétel a közösség életében – misére járás

A terepmunka egyik legkomolyabb kihívása az volt, hogy a családon kívül, az egész közösség életében elfogadtassuk jelenlétünket, és sikerüljön olyan kapcsolatokat kiépíteni, valamint a falubeliekkel a „társalgás" azon „alapjait" (Geertz 1997: 724) megtalálni, melyek által a minél közelebb kerülhettünk a pusztinaiak által szőtt jelentések (Geertz 1994: 172) megértéséhez. A közösség életében való részvétel különböző lehetőségei közül az alábbiakban röviden írnék a misére járásról, annak a falura – illetve a kutatásra – való hatásáról.

A nagyhéten a közösségi élet középpontjában a vallási rítusok álltak. A megérkezésünktől fogva minden nap eljártunk Magdi nénivel a misékre, attól függetlenül, hogy a misék román nyelven zajlottak, és a liturgia számos elemével nem voltam tisztában. A misén való részvételemmel egyrészt a közösség életében nagy szerepet játszó vallási tartalmak lehető legnagyobb átélésére törekedtem, másrészt arra, hogy szemtanúja lehessek annak, ahogyan a pusztinaiak a rítusok formai és tartalmi elemeivel kommunikálnak. A vallásos életbe való belefolyásom azonban nem volt zökkenőmentes: a második napon például elkövettem azt a hibát, hogy kissé elkésve véletlenül a templom „rossz" ajtaján mentem be, oda, ahol kizárólag az asszonyok állnak, és ez nyilvánvaló nemtetszést váltott ki (engem az „zavart meg", hogy azon az ajtón, amely a férfiaknak „kijelölt" helyre visz, a „bábák" gyakran közlekednek ki-be, „átverekedve" magukat a tömegen, hogy a saját helyükhöz jussanak. Ez a gyakorlat fordítva azonban nem működik).

Azonban a jelenlétem elfogadása a misén való részvétel során napról napra megmutatkozott például azáltal, hogy míg a békét szimbolizáló kézfogásnál – ami a rítus állandó része – első nap csak szomszédaim fogtak velem kezet (egyikőjük Bartha András volt), az ötödik, hatodik napon már heten vagy nyolcan is – ezzel is megteremtve a kapcsolatok kialakításának a lehetőségét. Az utolsó napok egyikén az is „fülembe jutott", hogy a „bábák" is *„elégedetten beszélték"*, hogy *„rendesen teszem a dolgomat a templomban"*, tehát a templomi „tevékenységem" a „bábák" általi befogadás szempontjából is sikeres volt.

Az első naptól kezdve a misék előtt és után vendéglátóimtól számos olyan, számukra „evidens" dolgot kérdeztem meg a liturgiával kapcsolatban, hogy első kérdéseimnél „rájöttek", hogy nem vagyok gyakorló katolikus. Kérdezősködéseimnek két oka volt: egyrészt „tisztán" látni, érteni a rítusok minden elemét, másrészt úgy gondoltam, tájékozatlanságomon kívül is fontos ezeket a kérdéseket feltenni, hogy lássam, a közösség hogyan interpretálja, illetve hogyan kommunikál a liturgia „kodifikált", tehát az „egyetemesen" kötött, rögzített elemeivel, s az adott rítus a „kodifikált liturgiától" miben és hogyan, milyen funkcióval tér el. Magdi néni már megérkezésünk után pár órával megkérdezte, hogy milyen vallásúak vagyunk, mert *„tudja, hogy Magyarországon nem csak katolikusok vannak"*. (Ez felveti a kérdést, hogy a dolgozat elején már leírt, a „csángó identitással" foglalkozó szakirodalmak azon megállapításai, miszerint a csángóknál a „katolikus" egyenlő a „magyar"-ral, vagy hogy a katolicizmuson keresztül „identifikálják" magukat magyarnak, a közösség „valóságában", „kognitív medencéjében", saját kategóriáik szerint tényleg így működnek-e: ha *„Magyarországon nem csak katolikusok vannak"*, „definiálhatjuk" úgy a „csángó identitást", hogy náluk a katolikus tulajdonképpen a magyar szinonimája?). Az első vacsoránál Pista bácsi a vallással kapcsolatos kérdéseimre először meglepődve kérdezte: *„Hát nem katolikusok vagytok? Mindegy, nincs olyan különbség katolikus, protestáns, ortodox között, ugyanazt hiszik, csak másként. A lényeg, hogy egy Isten van, nincs külön magyar, angol, román Isten"*. Kérdésemre, hogy mi a különbség az ortodox és a katolikus között, azt felelte, hogy *„csak az, hogy ők reggel nyolctól négyig miséznek, és a papok nősülhetnek"*.

A pusztinaiak életében való részvétel természetesen nem csak a misékre korlátozódott. Amellett, hogy Magdi néniék lányával, Margittal, és az ő férjével, Demeterrel sok időt töltöttünk együtt, és tőlük a falu életéről, a különböző attitűdökről, a Pusztinában zajló változásokról sok mindent megtudtunk, a falubeli fiatalokkal többször elmentünk például – persze a nagyhét végén – a diszkóba, a családdal voltunk *„nyírásza-nézőben"*, azaz a szomszédokkal és a nyámokkal meglátogattuk a templomban az esküvő előtti három vasárnap kihirdetendő, erre az alkalomra felöltözött menyasszonyt. Az utóbbi két közösségi színtérről, a diszkóról és a „nyírásza" ünnepléséről, mint olyan eseményekről, melyekben a leglátványosabban mutatkozik meg a tradíció reprezentációjának és a „modernség" adaptációjának kettőssége, a következő fejezetben részletesen írok.

3.3.4 A terepmunka módszertani tanulságai

Igazából a Pusztinában tartózkodás végén vált világossá számomra, hogy az ott töltött idő mennyire kevés volt, sok szempontból is. Ekkorra vált igazán „legitimmé" a faluban való jelenlétem, mivel a misén kívül elsősorban az utolsó napokon nyílt lehetőség különböző eseményeken vagy helyeken sok emberrel ismeretséget kötni, például a kocsmában, ahová a nagyhét után nem csak a *„betyár csángók"* jártak, hanem a falubeli fiatalok és férfiak többsége. Az utolsó napokon már úgy tudtam mozogni az utcákon, hogy sokan megismertek, köszöntek; megindult a „beavatottá válás" azon folyamata, amely során birtokba vehettem a „közös tudás" olyan elemeit, melyeknek a meglétével kezdeményezhettem olyan, a kutatás előtt feltett kérdések szempontjából is releváns beszélgetéseket, melyek a faluban tartózkodás elején nem jött volna létre. Az ismertség, vagy bizonyos események közös átélése nélkül ugyanis – ott létem alatt számtalanszor éreztem ezt – egy „beszélgetés" sem lett volna képes átlépni „azt a határt, ahol a kérdező és kérdezett találkozik" (Papp 1999: 257). Én a kutatás elejétől erre a „határátlépésre" törekedtem, arra, hogy – amennyire ez két hét alatt csak lehetséges – a közösség részévé váljak. Ezt a „törekvést" igazából visszatekintve, a terepmunka értékelésének szempontjából lehet törekvésnek nevezni, ott sokkal „öntudatlanabb" volt, s inkább csak olyan dilemmákban nyilvánult meg, mint például „már negyedik napja itt vagyok, kellene interjúkat is készíteni". Az utolsó két napban éreztem, hogy már használhatnék diktafont úgy, hogy az „elidegenítő" helyzetet ne teremtsen; így a két hetes terepmunka végén tűnt leginkább úgy, hogy

„most kezdődhetne a kutatás". (Bár a Pusztinában eltöltött időhöz képest a csupán másfél órányi interjú kevésnek tűnik, s a fentiekből következően ebben a dolgozatban is viszonylag kevés interjúrészletet közlök, a terep „belső kategóriáinak" használatára és megértésére akkor is, most is törekszem).

Azokon a „módszertani tanulságon" kívül, miszerint a részvétel, az átélés után inkább eredményes bizonyos jelenségek „célirányos" kutatása, valamint hogy sok időt kell a terepen tölteni ahhoz, hogy a kutató által látott jelenségek közösség általi interpretálásán túl a kutató is azokat a jelenségeket lássa, melyeket a közösség lát, inkább csak dilemmák születtek a terepmunkával kapcsolatban. Hogyan lehet egyszerre a közösségen kívül, és a közösségen belül is létezni, gondolkodni, értelmezni? A résztvevő megfigyelés huszonnégy órás munka, és sokszor éreztem annak a veszélyét, hogy a terep túlságosan „magába szippant", tehát a jelenségek „evidenssé" válnak, és az értelmezést szolgáló kérdéseim is elvesznek. Ennek egyetlen kiküszöbölése a terepnapló írása volt, ami leginkább tudatosította, miért is vagyok ott. Problémát okozott még, hogy számos olyan „kulcsadatközlőm" akadt, akik ugyanazokat a jelenségeket a legkülönbözőbb módon interpretálták, s az eltérő interpretációk magyarázata is több időt vesz igénybe.

Mielőtt rátérnék a következő fejezetre, még két alapvető tanulságot emelnék ki: az egyik, hogy a terepmunka előtt feltett kérdések azért is íródtak „radikálisan" át a terep által, mert nem vettem figyelembe, hogy a terepen belül is olyan különböző mikroközösségekkel találkozhatok, amelyek szempontjából irrelevánsak azok a kérdések, melyek egy „homogén(ebb))" terephez lettek – mindenképpen egy egyfajta előzetes koncepció alapján – szabva. Tanulság továbbá, hogy egy kéthetes terepmunka inkább csak „terepszemle", mely alatt például a falun belüli mikroközösségekbe, attitűdökbe az ember beleláthat – szerencsés esetben annyira, hogy egy hosszabb terepmunka előtt már az adott terephez „igazítsa" a kérdéseit. Egy nagy létszámú faluban a kutatás nemcsak az átláthatóság miatt problémás, hanem a sokszor egymással párhuzamosan zajló események, vagy két – egymással nem feltétlenül összeegyeztethető – mikroközösségben való részvétel közti választási kényszer miatt is.

4. Változó Pusztina

Továbbiakban a Pusztinában való tartózkodásom során olyan megfigyelt jelenségekről, eseményekről írnék röviden, melyeknek kifejtésére ebben a munkában már nincs mód, s melyeket egy – már készülőben lévő – következő tanulmányban szeretnék részletesebben tárgyalni. Röviden lesz szó a fiataloknak a változásokkal járó „modern élet"-hez való viszonyulásáról, arról, hogy a fiatalok mit mondanak a falu jelenlegi gazdaságáról, a munkamegosztásról, a családi „hiearchiáról", és ezeknek milyen helyük van a „jövőképükben". Továbbá írnék a normarendszer változásáról, a közösségi terek átalakulásáról, s végül a fiataloknak a valláshoz való viszonyáról.

4.1 „A fiataloknak nagyobb a rálátásuk a dolgokra"

Margit és férje, Demeter a fiataloknak azon többségéhez tartozik, akik Erdélyben, illetve Magyarországon dolgoztak, akiknek a házában vezetékes víz van, és akik kéthetente egyszer kocsijukkal bemennek Bákóba, hogy *„megvegyük azokat a dolgokat, a kávét, a kenyeret, meg mindent, ami Pusztinában nincs"*. Ők voltak azok, akik elmondták, hogy *„az itteni férfiaknak a hetven százaléka dolgozik külföldön, mert itthon nincs miből megélni, most is csak a negyven százaléka jött haza húsvétra"*. Margittól azt kérdeztem, hogy mi lesz azokkal a fiatalokkal, akik elmennek a faluból:

„Nem olyan nagy az invázió a város felé, mert nagyon drága ott az élet. Így dolgoznak ott két-három évet, és aztán hazajönnek, aztán meg itthon dolgoznak, házat építenek. Mikor visszajönnek, egy modernebb életet fognak élni, és szerintem csak jót hoznak magukkal a városból. Most jobban is változik a falu, beindult a magyar iskola is. A fiatalok közül sokan járnak dolgozni Olaszországba és Spanyolországba is, és változik a felfogásuk, például a tanulásban is:

eddig itt az iskolában oroszt tanultak, és a fiatalok kérték, hogy legyen angol is, meg francia is. Változnak a dolgok, például a lányok már festik a hajukat, de az öregebbeknél vannak olyanok, akik nem fogadják el a változást".

A különböző generációknak a *„modernebb élet"*-hez való eltérő viszonya a két hét alatt is sokszor megfigyelhető volt, például a falu gazdaságával kapcsolatban: Bartháék általában tavasszal *„kézi vetést"* csinálnak, az elmúlt években azonban a faluban bevett gyakorlattá vált, hogy a pusztinaiak a földjeiket a Perzsojból vagy a szomszédos Eszkorcénből átjövő *„traktorok"*-kal tizenöt-húszezer leiért bevettetik. Az első hét szerdáján Bartháék földjét traktorral vetették be, de a családtagok között eltértek a vélemények a traktorral való vetésről: Demeter, aki szerint *„itten nem veszik észre, hogy nem önellátás kéne"*, azt mondta, hogy *„a traktor sokkal jobban dolgozza meg a földet, mintha kézzel vetnénk"*, erre Pista bácsi azt felelte, hogy *„nem jobb az, és sokkal fárasztóbb, mint kézzel megkapálni a földet, járkálni a traktor után"*. Az egyik beszélgetőtársamnál tett látogatás során, annak édesanyját *„rossz kedvében kaptam meg"*, mivel *„beteg, fáj a lába, és nem tud kimenni a mezőre. Neki ilyen az életritmusa: ha tavasz van, kell menni a mezőre, és mondtam neki, hogy kiviszem kocsival, de nem hagyta: úgy nem, az nem az igazi, akkor nem kellek én sem oda – és igaza van"*.

Azon kívül, hogy a gazdasági életben megfigyelhető a „modernizáció", és ehhez, valamint minden „modernséghez" leginkább az „ifjak" viszonyulnak pozitívan, Pusztinában a fiatalabb családokban a munkamegosztás és a „hiearchia" is átalakulóban van: Margit meséli, hogy *„eddig az volt, hogy a nők csak a házi munkát végezték, a férfiak meg az ipari munkát, de most már a nők is követelik a jogukat, most már a nők is mennek el dolgozni, és – egyenlőre még kevesen – de vannak, fiúk is és lányok is, arányosan, akik mennek főiskolára, meg egyetemre. Az én családomban, a férjemmel egyensúlyozódik a helyzet, mindenben közösen döntünk, és én szeretném, ha a gyerekeimmel is más lenne a kapcsolatom, mint ahogy itt a faluban van szokásban. Én is magázom édesanyámékat, és aki idősebb nálunk a családban, annak nem mondjuk, hogy „te". Én már meg akarom majd beszélni a tabutémákat is a gyerekeimmel, azt akarom, hogy olyan jó viszonyban legyünk, és tegeződnék is velük, de csak akkor, ha annyit változik addig a falu. Mert ha például olyan emberek között tegezne a gyerekem, abol magázódnak, neveletlenségnek fogják tartani, hogy mi az, te nem tanítottad meg a gyerekednek, hogy magázódjon. Egyébként nem is jelent semmit a magázás, nem függ tőle semmi"*.

A fiatalok által a „város"-ban tapasztaltak, az ottani normák megjelennek a falu életében is, s ez a pusztinai normák szerint működő gyakorlatokra is hatással van. Tanulságos, ahogyan egy idős pusztinai arról beszél, hogy a fiatalok, amikor visszajönnek Pusztinába, *„el kezdik hagyni"* a köszönést: *„Van egy-kettő, aki köszön, és ezt is úgy tanítom az unokámat, hogy köszönj, mikor az ember mellett mensz el, mert az nem fa, az ember, s itt a faluban – a városban nincs hogy köszönj – de a faluban megtalálkozol húsz métervel egy embervel az szép dolog, s üsmer, hogy ki vagy, az szép dolog, hogy mondjad: dicsértessék, vagy jó napot, vagy jó estét, mikor hogy, de ne menj el mellette, mint egy fa mellett hogy mint az erdőben. De az ifjak mégis fel kezdték hagyni, megjárták a várost. Nem, nem köszönnek"*.

4.2 „Jöttök a diszkóba, vagy mentek a táncházba?"

A pusztinai diszkó az a közösségi színtér, melyben leginkább megmutatkozik a „modernség" adaptációja, valamint a normarendszer átalakulása. A diszkó három éve működik, hetente kétszer, szombaton és vasárnap, a tulajdonosa az a perzsoji férfi, aki a kenyeret szállítja a pusztinai és a kompényi vásárra. A házban neon fények, a zenével együtt mozgó színes lámpák, a falakon román és külföldi zenekarok nevei vannak spray-vel felfújva, s Dj-lemezjátszókról szólnak a mai román popzenék.

A diszkóba a falu összes korosztályából eljárnak az emberek, s a nyolc-kilencéves gyerekek ugyan-

úgy táncolnak éjszaka egyig, kettőig, mint a negyven évesek, de többségében az ember fiatalokkal találkozhat. A szórakozóhelyen megfigyelhető, hogy a diszkón kívüli, falubeli normáknak a „felrúgása" fölött az idősebbek szemet hunynak, illetve a diszkóban a fiatalok megteszik azt, amit a falu utcáin, egyéb közösségi színterén nem tennének meg: míg a közösség normarendszere szerint a nők nem dohányozhatnak, addig a diszkóban a fiatal lányok többsége égő cigarettával a szájában táncol, alkoholt fogyaszt, és az „összejövetel" során viszonylag hamar alakulnak ki párok – a diszkó terében, mint „modern szórakozóhelyen" a „városi normák" is „helyénvalóak". A diszkó, mint a „modernség" adaptációja, amellett, hogy a „belső" normarendszere eltér a többi közösségi színtérnek a normarendszerétől, az egyéb színterekkel kapcsolatba is kerül. A diszkó megjelenik színtérként például olyan, a közösségi identitás szempontjából fontos események egyik színhelyeként, melyek elsősorban a „tradíció" reprezentációját hivatottak szolgálni, mint a „rítus azon pólusa, amely során a szórakoztató mozzanatok kerülnek előtérbe" (Borsányi 1999: 147), s ezáltal akár más közösségi színterek helyébe is léphet. Így történik ez a *„nyírásza-nézős"* során is, melyen húsvét hétfőn, tehát a magyar misével egy napon vettem részt.

A nunta, azaz a lakodalom előtti három vasárnap – most az ünnep miatt hétfőn – a pap „kihirdeti" a közelgő esküvőt a templomban, hogy a házasulandók *„nehogy össze legyenek már szerződülve valakivel"*. A három vasárnap délelőttjén a szomszédok és a nyámok a „nyírászát", a menyasszonyt meglátogatják, és megnézik a ruháját, melyet csupán ezen a három vasárnap hord, mivel az *„esküvőn a nyirásza már fehérben lesz"*. Minden látogatót meglocsolnak kölnivel, mindenki ezüstszálat kap a nyakába, virágot az ingébe, *„hogy lássa a világ, hogy nyírászánál voltunk"*. A „nyírásza-nézős" estéin *„mulatozás van, megünnepelik az ifjakat"*.

A „nyírásza-nézős" minden esküvő előtt megtörténik, és a falubeliek ezt a rítust úgy interpretálják, mint olyan eseményt, ami *„ma is szokásban van még"*, s a pusztinai „viselet" kapcsán is elsők között említik azt, hogy *„minden nyirásza ma is ugyanúgy beöltözik a viseletbe"*. A közösség számára tehát a rítus egyben a „tradíció" reprezentációját is jelenti. A *„mulatozás"* pár évvel ezelőttig a *„táncház"*-ban, a *„kultúrházban"* zajlott, ahol moldvai zenékre táncoltak a fiatalok, ma már a diszkóba mennek: a rítus „szórakoztató mozzanata", a diszkó, mint adaptáció tehát úgy válik magának a kulturális gyakorlatnak részévé, hogy közben a táncházból olyan „hagyomány" lesz, amit a rítuson résztvevők nem tekintenek a tradíció reprezentálásához szükséges elemnek, mivel itt már – a rítus első felével szemben – a *„mulatozáson"* van a hangsúly.

4.3 „Én vagyok a püspök, megyek misézni!"

„A fiatalok egyik része tartja a hitet, a másik része megszokásból elmegy a misére, de nem oda gondol, talán ezek a papok is eltávolították a templomtól őket. Itt, láttátok, szinte mindenki elmegy a misére, de hát nem mindenki azért megy, hogy tényleg imádkozzon, hanem mert kötelezik őket otthonról, hogy vasárnap kell menni" – mondja Margit. A fiatalok között lehetnek olyanok például, akiket *„ezek a papok is eltávolítottak a templomtól"* (vö. Boross 2002), és olyanok, akik azért *„nem oda gondol"*-nak, mert – ahogyan egy adatközlőm mondja – *„Magyarországon nem olyan a szokás, a lányom is mondta"*. Hogyan viszonyulnak a valláshoz azok a gyerekek, fiatalok, akiket koruknál fogva is *„köteleznek otthonról"* arra, hogy menjenek a misére? Hogyan élik meg a közösség számára fontos vallási tartalmakat egyénileg, vagy mikroközösségként? Hogyan kommunikálnak a vallás által közvetített normákkal, hogyan interpretálják egymás között a vallás rituálisan meghatározott mozzanatait, egyáltalán akkor, amikor a tizenéves gyerekek „maguk között" vannak, milyen kontextusokban esik szó a vallásról?

A gyerekek a mise előtt általában a templom oldalsó bejárata előtt – ahol a férfiak mennek be – találkoznak, és utána „döntenek" arról, hogy *„túl sokan vannak"*-e bent ahhoz, hogy ők is bemenjenek. Néha azonban megjelenik valamelyiküknek az *„anyója"*, ilyenkor a „tömeg ellenére" is kény-

telenek a misét végigállni. Ha a templomba bementek, a mise ideje alatt – a „bábákhoz" hasonlóan – „kritikusan" figyelnek minden olyan körülményre, ami a liturgia nyugalmát megzavarja, és ezt egymással egy szemváltással „szóvá is teszik". Megnézik azt, aki kimegy az ajtón, amikor az becsapódik, összerezzennek, s ha egy *„buba"*, azaz egy csecsemő sírni kezd, „látványosan" forgatják a fejüket. Amellett, hogy a templomi viselkedés normáinak betartására a fiatalok ügyelnek – bár az áldozás kezdetének zűrzavarában hirtelen megfogyatkozik a számuk és az ajtócsapkodások is gyakoribbá válnak – a közös térdeplésen kívül (mely egy rituálisan meghatározott cselekvésforma) is gyakran letérdepelnek, egyszerre nem túl sokan, ekkor vagy néhány szót váltanak csendben egymással, vagy pusztán „lentről" figyelik a többieket (*„pihennek"*).

A nagyhét templomon kívüli vallási rítusain a gyerekek kevésbé voltak „felügyelet alatt": szerda este, a kálváriadombra való kivonulás során leghátul mentek. A dombon tizennégy kereszt van, a rítuson részvett kb. ötszáz ember a pap után vonult, és minden keresztnél imádkozott. A rítus során valamelyik gyerek zsebéből előkerült egy „lézerceruza", amelynek a fényét a lányokra irányították, imádkozás közben azt figyelték, hogy melyik előttük járónak tudnak a lábára rálépni; eközben az előttük menő huszonéves fiúk a keresztfákról leszedték a virágokat, és az ingükbe tűzték, a velük egykorú lányok pedig „fegyelmezni" próbálták őket. Másnap délelőtt, amikor négy fiatallal felmentem a dombra, jókat mulatva utánozták, hogy milyen tempóban ment fel a hegyre a „világ". A dombtetőn „megtárgyalták", hogy az egyik velük nagyjából egykorú fiú karácsony óta nem volt gyónni, s erre rá is „licitáltak": egy másik barátjuk három éve nem jár misére. Ezen egyszerre nevettek és álmélkodtak. A dombról lefelé menet az egyik fiú az egyik keresztfára „ráugrott", és *„én vagyok Jézuska!"* felkiáltással „keresztre feszítette" magát.

Tanulságos volt továbbá a „virrasztás" estéjén is a fiatalokkal való együtt mozgás: amikor mentünk ki a templomhoz, előttünk négy *„megrészegedett"*, húsz év körüli fiú vitt nevetve a kezénél és a lábánál fogva egy ötödiket, aki azt kiabálta, hogy *„Én vagyok a püspök, megyek misézni"*. A gyerekek nagyot nevettek, majd egyikük megszólalt: *„menjünk már, nézzük meg Jézuskát!"*.

Milyen értelmezési lehetőségek kínálkoznak a fent leírtakra? Megfigyelhető, hogy a gyerekek körében „presztízs-értéke" van annak, hogy vannak olyanok, akik – a közösség gyakorlatával szemben – három éve nem járnak misére, ugyanakkor ők maguk többnyire részt vesznek a „szokásos", templomban tartott vallási rítusokon, „betartva" a rítusok „formai" mozzanatait, követve a rítus során „megkövetelt" viselkedés normáit. A gyerekeknek, mint mikroközösségnek – akár a huszonévesek példáját látva – „presztízsé" válik a „misére nem járás", valamint az egész közösség normáival való szembehelyezkedés, ez azonban csak „szűk körben", illetve csak az „informálisabbnak" tekinthető (a nem „mindennapi", „megszokott") közösségi rítusokon jelenik meg. A „szembehelyezkedés" ténylegesen azonban nem a vallási tartalmakkal kapcsolatban mutatkozik meg: amellett, hogy a gyerekek jót nevetnek a „misézni kívánó" ifjakon, a vallási tartalmak folyamatosan tudatosulnak bennük, például a nagyhét során közösségi szinten újra élt „mitikus idő" által (*„menjünk, nézzük meg Jézuskát"*); mutatja a vallási tartalmak folyamatos tudatosulását az is, hogy amellett, hogy játékból „keresztre feszítik" magukat, egyénileg a keresztfáknál mindig keresztet vetnek. Kérdés, hogy a valláshoz való viszonynak – a gyerekek egyéni és egymás közt megmutatkozó viszonyának – eme kettőssége mivel magyarázható, a későbbiekben hogyan hathat mind az egyéni, mind a közösségi identitásra, s kérdés továbbá az is, hogy a fentebb leírt jelenségekben mekkora szerepe lehet a faluban zajló egyéb változásoknak. Ezekre válaszolni azonban csak egy hosszabb terepmunka végzése után lehet.

5. Zárszó

Október közepe van, közel fél év telt el a két hetes pusztinai terepmunka óta. (Itt csak megjegyezném, hogy a nyáron újabb három hetet töltöttem Moldvában, melynek célja egyrészt az egyes, fennebb vázolt kérdések, jelenségek mélyre hatóbb tanulmányozása volt más falvakkal való összeha-

sonlító perspektívában – a kutatásom tehát továbbra is folyik, és újabb meg újabb anyagok várnak feldolgozásra.) Itthon sem szűnt meg teljesen a kapcsolatom a „terep"-pel, az egyik falubeli asszony például megkért, hogy keressem fel a lányát, és vigyek neki fényképeket. Ezt megtettem, és hosszasan beszélgettünk az egyik bevásárlóközpontban – ahol a lány, Anikó dolgozik – Pusztináról, elmondtam, milyen volt „ott ülni két hétig", látni az „innapot", s elmondtam, hogyan halad a magyartanulásban Diána, Anikó lánya. Beszélgetésünk részletes leírásának megint csak lehetne egy külön tanulmányt szentelni, s leírni benne azt, hogy a Pusztinából Budapestre került fiatalok „hogyan mozognak" a városban, hogyan élnek vallási életet, hogyan interpretálják a faluban meglévő ellentéteket, vagy hogy miért mondják azt, hogy *„segítenénk, hogy több gyerek menjen a magyar tanításra, meg hogy mielőbb bevezessék a magyar misét, de nem tehetjük meg, hogy visszamenjünk a faluba"*.

A hazatérés után a terepnaplóban leírtaknak egy olyan rendszerezését és egy olyan tematika elkészítését kíséreltem meg, amely által magam számára is átláthatóvá váltak a Pusztinán látott, hallott, valamint átélt dolgok – ezen törekvésből, valamint saját antropológiai módszertanom kialakításának igényéből született ez a dolgozat.

FELHASZNÁLT IRODALOM

Bartha András 1998 *Pusztina*. Gondolatok egy csángó falu múltjáról, jelenéről. Balatonboglár: Balaton Akadémia

Boglár Lajos 1979 A néprajzi megközelítés és megismerés „eszközei": dél-amerikai terepmunkám néhány tapasztalata. *Etnographia* 90: 415-419.

Boglár Lajos 1996 *Milosz és kultúra – két eset*. Budapest: Szimbiózis.

Boglár Lajos 2001 *A kultúra arcai*. Budapest: Napvilág.

Boross Balázs 2002 „Majd egyszer lészen, de nem most" – Adalékok a moldvai csángók identitásának komplex valóságához egy kulturális antropológiai esettanulmány tükrében. *Pro Minoritate* 2002/4: 48-62.

Boross Balázs 2003 Hogyan miséznek a csángómagyarok? Kulturális antropológiai válaszlehetőségek a „csángó identitás" kérdéséhez. *Szimbiózis* 2003/1.

Borsányi László 1999 Vallásos vallástalanok. In *Menyeruwa*. Tanulmányok Boglár Lajos 70. születésnapjára (szerk. Kézdi Nagy Géza): 144-149. Budapest: Szimbiózis.

Fodor Katalin 1995 A csángók identitásproblémájának nyelvi és nyelven kívüli okairól. In *Kétnyelvűség és magyar nyelvhasználat* (szerk. Kassai Ilona), Budapest.

Geertz, Clifford 1994 „A bennszülöttek szemszögéből". In *Az értelmezés hatalma*. Budapest, Századvég.

Geertz, Clifford 1997 Sűrű leírás: út a kultúra értelmező elméletéhez. In: *Mérföldkövek a kulturális antropológiában* (szerk. Paul Bohannan, Mark Glazer), Budapest, Panem.

Halász Péter 1987 *Pusztina helynevei*. Magyar Névtani Dolgozatok 68., Budapest.

Halász Péter 1997 Új szempontok a moldvai magyarok táji-etnikai tagozódásának vizsgálatához. In: *Csángósors* (szerk. Pozsony Ferenc).

Hollós Marida 2000 Bevezetés a kulturális antropológiába. Budapest, *Szimbiózis* 1995/5.

Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor 1999 Új tendenciák a 90-es évek lakáshasználat kutatásában. In *Menyeruwa*. Tanulmányok Boglár Lajos 70. születésnapjára (szerk. Kézdi Nagy Géza): 282-314. Budapest: Szimbiózis.

Kósa László 1998 *Paraszti polgárosulás és népi kultúra táji megoszlása Magyarországon*. Planétás.

Mikecs László 1989 *Csángók*. Bovai Akadémia.

Papp Richárd 1999 Intuitív antropológia. In *Menyeruwa*. Tanulmányok Boglár Lajos 70. születésnapjára (szerk. Kézdi Nagy Géza): 251-261. Budapest: Szimbiózis.

Papp Richárd 2000 A fonott kalács. *Kultúra és közösség* 2000/4-2001/1: 91-99.

Pálinkás János 2000 A csere nem-piaci formái a gazdaságantropológiában. *Kultúra és közösség* 2000/4-2001/1: 69-76.

Pávai István 1997 Etnonimek a moldvai magyar anyanyelvű katolikusok megnevezésére. In *Csángósors...*

Pozsony Ferenc 1993 Nyelvhasználat és az identitás viszonya a moldvai csángóknál. In *„Moldovának szíp táiaind szólettem..."*, Magyarországi Csángó Fesztivál és Konferencia, Jászberény.

Tánczos Vilmos 1996/a *Keletnek megnyílt kapuja*. Kolozsvár.

Tánczos Vilmos 1996/b *Gyöngyökkel gyökereztél*, Gyimesi és moldvai archaikus imádságok. Csíkszereda.

Tánczos Vilmos 1997 A moldvai csángók lélekszámáról. In *Csángósors* (szerk. Pozsony Ferenc).

HAJDÚ GABRIELLA

A nemzeti identitás és kultúra továbbélésének egyes szimbolikus megjelenési formái a budapesti görögség körében

Bevezetés

Az antropológiáról és a kutatás tárgyáról

„Ami nem idegen, az ismerős, megszokott, belakott, bizonyos. A valóságnak bizonyosságként való felfogása azt a vágyat rejti magában, hogy megszabaduljunk az idegenségtől, s ezáltal otthonosnak tudjuk magunkat a világban. '... az emberi lét két a priorija soha nem illeszthető össze tökéletesen, de a köztük lévő feszültség jó és termékeny lehet. Az embernek bizonyos fokig idegennek kell maradnia a világban, hogy távolságot tarthasson tőle és önmagától, s így bizonyos fokig szabad legyen. Aki bizonyos fokig szabad marad, az több mindent vesz észre egy házban, mint annak lakói. Ám aki egészen idegen marad, az semmire sem tud ráismerni ebben a házban. Ráismerni valamire csak azok képesek, akik félig idegenként tartózkodnak otthon, vagy mint ilyenek térnek haza. Így történt ez a nagy ókori tragédiákban, ahol a tragikus hősök – mint például Iphigeneia és Oresztész – ráismernek egymásra, felismerik az idegenben a nővért és a fivért. Az idegen férfi a fivér, az idegen nő a nővér. Arra, aki teljesen idegen, nem tudunk ráismerni, de arra sem, akivel naponta találkozunk. A bizonyosság és bizonytalanság, az ismertség és ismeretlenség együtt teszik lehetővé a ráismerést.

Vajon mondhatjuk-e, hogy minden idegen egy nővért vagy fivért rejt? Aligha, de néhány idegen igenis azt rejt. Az ember tud úgy viszonyulni az idegenekhez, mintha lehetséges volna, hogy egyikükben vagy másikukban nővérre vagy fivérre lel".[1]

Ha meg akarjuk tudni, mivel foglalkozik egy tudományág, azt kell megnéznünk, mivel foglalkoznak azok, akik az adott diszciplína művelőinek tartják magukat.[2] Az antropológusok hagyományosan – mint afféle hivatásos idegenek – az idegenség és az ismerősség két a priorijának összeillesztésén munkálkodnak, saját magukat „mérőműszerként" használva próbálnak ismeretlen (idegen) kultúrákat megérteni és saját kultúrájuk tagjai számára érthetővé tenni. Egyre összetettebb ez a klasszikus feladat a globalizáció jelen korában, amikor a „saját kultúra" és „mások kultúrája" közötti határok egyre elmosódottabbakká válnak. A XX. század szinte követhetetlenségig gyorsuló technikai és társadalmi változásai – sok minden egyéb mellett – kultúrák találkozásának korábban ismeretlen mértékű lehetőségét teremtették meg. A hagyományos életformák és nemzeti kultúrák pluralizálódásának hatására változik a társadalmi környezet is, amit az individuum szintjén a korunkra olyan jellemző kettős, hármas, sőt többszörös és kevert identitásszerkezetek kialakulása jelez. Ez magától értetődően következik az identitás kialakulásának Erikson óta elfogadott elgondolásából, mely szerint az egyén társadal-

1. HELLER Ágnes 1997. *Az idegen*. pp. 67-68. Budapest: Múlt és Jövő Lap- és Könyvkiadó
2. NIEDERMÜLLER Péter előadása. Bevezetés a kulturális antropológiába kurzus, 1993 ősz.

mi környezetének kulturális mintakészletéből merítve alkotja meg önmagát a többiekhez hasonulva.[3] Szívesen hinném, sőt, bizakodóbb pillanataimban el is hiszem, hogy Heller Ágnes ezzel kapcsolatos gondolatai (már) nálunk is érvényesek: „Az ember ahhoz csatlakozik, ami közelebb áll természetéhez. Nem kell megtagadnia önmagát. Lehet kettős, hármas, négyszeres identitása, ezt ma már egyre inkább természetesnek tartjuk, és nem kárhoztatjuk. Ma már egyre ritkábban kérdezik meg a modern világban az embert: „és mi is vagy te elsősorban? Ha ez is meg az is vagy, elsősorban mi vagy?" A kérdés egyre inkább képtelennek hangzik. Ahogy egy magyar zsidótól ma képtelenség megkérdezni (ahogy régen nem volt az), vajon elsősorban magyar-e vagy zsidó. Régen ez a kérdés fájdalmas lehetett, de nem képtelen, hiszen a zsidó és a magyar közösség egyaránt arra ösztökélt, hogy válassz. Ma azonban senki sem kényszerít választásra, nincs is választanivaló, mert ez olyan volna, mint „egy fehér elefánt között választani".[4]

Az identitás-kutatások mégsem zárhatók le megkönnyebbülten a fenti gondolattal. Ha a többszörös identitások kialakulását és elfogadottságát tekintjük a kérdés egyik oldalának, nem hagyhatjuk figyelmen kívül a mássággal szembeni intolerancia szemmel látható jelentkezését sem. Közvetlen vagy távolabbi szomszédságunkban etnocídium, háborúk tragikus történései is példázzák, hogy a fokozott hangsúlyt kapó nemzeti és/vagy vallási identitás miképpen válhat társadalmi események mozgatójává.

A különböző területeken hol egymással párhuzamosan jelentkező, változó intenzitású tendenciaként, hol egymást követően erősödik meg a globalizációra, egységesülésre való törekvés, illetve az egyéni jellemzők (túl)hangsúlyozása, a szeparáció igénye. Az univerzalitás vs. partikularizmus modern paradoxonát tükrözik egyebek közt a személyes- és társadalmi identitáskonstrukciókkal kapcsolatos ellentmondásos jelenségek is. Az identitásvesztés, identitáskeresés modern jelensége, valamint a nemzeti, etnikai identitások újjáéledése és erősödése ugyanannak a tipikusan XX. századi alapélménynek következményeiként értelmezhetők: a társadalmi, gazdasági és politikai változások, a migráció és a városiasodás a hagyományos életmód és értékrend kizökkenését vonták magukkal, így a korábban változatlan identitáskategóriák természetes alapjuktól elszakadva már egymást követő generációk közt sem adódtak át. Természetesen az identitáskeresés folyamatát személyes szinten nem mindenki éli meg válságként, de az tagadhatatlan, hogy az elgyökértelenedés érzése és a valahová, valakikhez tartozni akarás egyre erősödő kényszere szinte kortünetként jellemző. A „gyökerek" keresése egyre népszerűbb lesz, a családi-rokonsági szálak mellett a nemzeti-etnikai gyökerek iránti érdeklődés is megélénkül. Ez egyéni- és csoportszinten ugyanúgy meghatározó pszichológiai szükségszerűség, Pataki Ferenc szavaival: „Az egyénnek és közösségeinek – legyen szó településről, családról, politikai mozgalomról vagy nemzeti közösségről – meg kell vetniük lábukat a múlékony történelemben, s rendelkezniük kell azzal az eséllyel, hogy a viharzó változások hullámverésében is mindig meg tudják határozni önmaguk lényegét és társadalmi minőségét. Az egyénnek mindenkor készen kell lennie arra, hogy kidolgozza azonosulásait azokkal a – véges és egyéni létét – múlt és jövő felé egyaránt kitágító társas-társadalmi alakzatokkal, kategóriákkal, amelyek evilági módon emelik ki egyszeri-különös létének határai közül s ezáltal morális lénnyé teszik".[6]

Az identitással, ezen belül a nemzeti, etnikai identitással foglalkozó kutatások jogosan kaptak fokozott hangsúlyt az elmúlt évtizedekben, hiszen ezen keresztül korunk egyik legmarkánsabban meghatározó jelenségét kísérelhetik meg megismerni a saját kultúra kutatását feladatuknak tekintő társada-

3. SÁRKÁNY Mihály Az identitás kutatása az angol és amerikai szociál- és kulturális antropológiában. In *Az identitás kettős tükörben*. Szerk.: Váriné Szilágyi Ibolya – Niedermüller Péter. Budapest: 39-59

4. HELLER Ágnes: Otthon az otthontalanságban. p.15. In: *Az idegen*.

5. ERŐS Ferenc 1995 Identitás és modernizáció. In *Jelbeszéd az életünk*. Szerk.: Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor. Budapest: Századvég Könyvkiadó.

6. PATAKI Ferenc Identitás – személyiség – társadalom. In *Az identitás kettős tükörben*. p. 20. (A továbbiakban: PATAKI)

lomkutatók. A kultúra etnikus meghatározottságának, maguknak az etnikai csoportoknak,[7] a csoportidentitás és a kulturális különbségek kinyilvánításának tanulmányozása nem véletlenül alkotja a kulturális- és szociálantropológia egyik központi kutatási területét a kezdetektől fogva. A címben jelzett kérdés körüljárásával magam is az ilyen irányú vizsgálódásokhoz szeretnék csatlakozni, annál is inkább, mert a budapesti görögség életébe bepillantást nyerve cseppben a tengerként tűntek elém a fentebb említett kortünetek, amelyekre az antropológia aktuális „nagy" kérdései közül nem is egy vonatkozik.

Egy olyan közösség megismerése, amely helyzetéből és kialakulásából következően rendelkezik a mottóban idézett „házon belüli idegenség" ráismeréseket lehetővé tevő szabadságával, fokozottan tanulságos lehet az antropológia számára, amely tudományág művelői által általánosan elfogadott kevés elgondolása közül a kulturális relativizmus elve tartja magát legerősebben, alapvető kondíciónak tekintve a kultúrák egyenértékűségét és következésképpen az olyan fogalmak, mint „másság" és „idegenség" viszonylagosságát.

A görögség speciális helyzete a magyarországi kisebbségek között

A Kárpát-medence hagyományosan sok különféle népcsoport által lakott terület. Magyarország történelme elválaszthatatlan az itt élő nemzetiségek történelmétől. A „mai magyarok" nagy része az ismert József Attila-idézethez hasonló vallomást mondhatna el magáról: „török, tatár, tót, román kavarog e szívben". A XIX. században az ország lakosságának több mint fele nemzetiségi volt,[8] az 1910-es népszámlálási adatok szerint az ország összlakosságának 54,6%-a magyar.[9] A trianoni területelcsatolások után a magyarok aránya 86%-ra változott.[10] A II. világháború után a német kitelepítések, a szlovák-magyar lakosságcsere és a Jugoszláviával szembeni ellenséges viszony miatt a nemzetiségek száma még jobban csökkent, a népszámlálási adatok 98,5%-os magyar arányt mutatnak.[11] 1945-től 1990-ig a hivatalos adatok szerint a nemzetiségiek száma 660.267 főről 49.209 főre esett vissza Magyarországon, azaz alig 8%-uk maradt meg.[12] Nem szabad szem elől téveszteni azonban, hogy ezek a hivatalos statisztika adatai, és a történelmi tapasztalatok – pl. zsidótörvények – óvatossá tették a nemzetiséghez tartozókat hovatartozásuk megvallásával szemben.

Közép-Európa más országaihoz hasonlóan Magyarország társadalmi életét is a gyökeres politikai változások határozták meg a közelmúltban. A változás bizonytalansága és a biztonságkeresés válaszreakciói mindannyiunk mindennapi tapasztalásának részét képezik. A rendszerváltás fordulata és a nemzeti identitás általános erősödése jelentette azt a politikai és pszichológiai hátteret, amely előtt a magyarországi nemzeti és etnikai kisebbségek önszerveződése megindulhatott.

A közelmúlt kisebbségekkel kapcsolatos, az egész országot érintő legjelentősebb eredménye a nemzeti és etnikai kisebbségek jogairól szóló 1993. évi LXXVII. törvény, amelyet 96%-os (!) többséggel fogadott el az Országgyűlés. E törvény értelmében nemzeti és etnikai kisebbség minden olyan, a

7. Etnikai csoportként az antropológián belül hagyományosan a biológiailag önreprodukтív, belső kommunikációs egységgel és megkülönböztető kulturális sajátosságokkal rendelkező csoportokat határozták meg. Sokan elfogadják Barth álláspontját, mely szerint az etnikai csoportok meghatározásában fontosabb a különböző csoportokat elválasztó határok vizsgálata, mint az egyes csoportokra jellemző kulturális jelenségek felsorolása. A fenti „határok" azokat a módokat jelentik, ahogy a különböző csoportok megőrzik másságukat, fenntartják nemzeti identitásukat. Barth a kultúrát is mint a különbözőség kifejezésére alkalmas jelrendszert tartja fontosnak, az etnicitást pedig a kultúrakülönbség társadalmi szerveződéseként értelmezi.

8. FEHÉR István 1993 *Az utolsó percben. Magyarország nemzetiségei 1945-1990.* p. 9. Budapest: Kossuth Könyvkiadó (A továbbiakban: FEHÉR I.)

9. TILKOVSZKY Loránt 1994 *Nemzetiség és magyarság*, p. 7. Budapest: Ikva Kiadó

10. uo.

11. uo. p. 11.

12. FEHÉR I. p. 9.

Magyar Köztársaság területén legalább egy évszázada honos népcsoport, amely az állam lakossága körében számszerű kisebbségben van, tagjai magyar állampolgárok és a lakosság többi részétől saját nyelve és kultúrája, hagyományai különböztetik meg, egyben olyan összetartozás-tudatról tesz bizonyságot, amely mindezek megőrzésére, történelmileg kialakult közösségeik érdekeinek kifejezésére és védelmére irányul.[13] A kisebbségi lét megéléséhez jogi, szervezeti háttér biztosítását jelentő törvény tizenhárom Magyarországon honos kisebbséget ismer el. A törvény által felsorolt tizenhárom népcsoport a bolgár, a cigány, a görög, a horvát, a lengyel, a német, az örmény, a román, a ruszin, a szerb, a szlovák, a szlovén és az ukrán.

A népszámlálási adatok szerint 1990-ben 1640 görög anyanyelvű személy élt Magyarországon, további 260-an pedig anyanyelvükön kívül beszélik a görög nyelvet.[14] Mivel nemzetiség szerinti összeírás nem történt, a ma Magyarországon élő görögök létszámáról csak becsült adatokkal rendelkezünk: ezt a legtöbb forrás 3500 és 4500 között határozza meg. Budapesten kívül nagyobb számban élnek görögök még Miskolcon, Tatabányán, Sopronban, Szegeden, Dunaújvárosban, Ózdon és Pécsett – vagyis leginkább ott, ahol az 50-es és 60-as években nagy iparosítás volt – valamint Beloiannisz görög községben.

A Magyarországon élő görögség több szempontból speciális a honos nemzeti kisebbségek között. Mint elismert kisebbség, természetesen eleget tesz a „száz évnél régebben itt élő népcsoport" kritériumának, hiszen az első görög-magyar kapcsolatok az államalapítás előtti időkre nyúlnak vissza, majd nagyszámú görög kereskedő érkezett a XVII. századtól Magyarországra, akik meghatározó szerepet játszottak a korszak gazdasági életének fellendítésében és a korai kapitalizmusba való átmenet elősegítésében. A mai görög diaszpórát azonban már nem a XVII-XVIII. században érkezett kereskedők leszármazottai (mint e sorok írója) alkotják, hanem az 1946-49-ben, a görögországi polgárháború után Magyarországon menedéket talált politikai emigránsok, immár felnőtt gyerekeikkel, unokáikkal. Az egymás mellett, közös országban élés magától értetődő következménye az akkulturáció[15] megjelenése a nemzeti kisebbségek tagjainak körében. A magyarországi görögség esetében az akkulturáció megvalósulása egy viszonylag rövid időszakaszon, ötven éven belül vizsgálható, így közvetlenebbül megfigyelhető, mint egy olyan népcsoport esetében, amelynek tagjainál a magyar társadalomba való integráció már rég lezárult folyamat.

Antropológiai szempontból igen fontos, hogy az adott közösség tagjai hogyan látják saját csoportjukat, a társadalmi térben elfoglalt helyüket. Számos interjúrészlet tükrözi, hogy a magyarországi görögök egyértelműen sajátságosként, speciálisként élik meg saját helyzetüket. „Ez a diaszpóra nem hasonlít semmilyen más diaszpórához, ez egy kényszermegoldás volt (...), tehát az egész gondolkodás más, mint bármilyen más diaszpóra, más, mint a kivándorlás (...) És ebből a szempontból sokkal érdekesebb, (...) mint a többiek. Más azért is, mert végig ennek a diaszpórának egy érdekes dolog az ideiglenesség. (...) Ők soha nem akartak itt maradni, akik idekerültek idősebb korban. Tehát mindig abban a hiszemben éltek, hogy ők valamikor haza kell menjenek. Egy egyszerű példa, mikor (...) kértek tőlem hogy írjam alá 49-ben egy hároméves ipari tanuló szerződést. Nem akartam aláírni! Mert három évig nem fogok itt maradni (...) A másik, ami nem hasonlít a többi diaszpórához, a többi kisebbséghez, hogy ez egy politikai emigráció volt, végig volt egy cél ezeknek az

13. A Nemzeti és Etnikai Kisebbségi Jogok Országgyűlési Biztosa. 1999. *A Kisebbségi Önkormányzatok kézikönyve*. pp. 139-161. Budapest.

14. Magyar Köztársaság Kormánya J/3670 számú *Beszámoló a Magyar Köztársaságban élő nemzeti és etnikai kisebbségek helyzetéről*. Előadó Dr. Vastagh Pál igazságügyminiszter. Budapest, 1997. január.

15. Az akkulturáció kifejezés klasszikus definíciója szerint azt a folyamatot jelöli, amelyben különböző kultúrájú csoportok folyamatos és közvetlen kapcsolatba kerülnek egymással, és ennek következményeképpen az eredeti kulturális mintázat megváltozik az egyik vagy mindkét csoportban (Kosztandinidisz Diana: *Akkulturációs folyamatok, a magyarországi görögök vizsgálata* c. szakdolgozata alapján).

embereknek, (...) tehát a politikai rész elég erős volt, s az is maradt. A harmadik dolog pedig az, hogy fiatalabb ez a diaszpóra (...) és azt hiszem ez a legegységesebb diaszpóra ma Magyarországon, (...) ismerik egymást az emberek, (...) a szolidaritás létezik a mai napig is" (első generációs férfi, 9. interjú).

A saját közösség speciális helyzetének egy másik – magyarok és görögök szempontjából egyaránt fontos – (többek által kiemelt) aspektusát hangsúlyozza a következő részlet: „Nagyon jó görögnek lenni Magyarországon, mert a görögség az a kisebbség, aki ugye nem határos Magyarországgal, ez egy nagy szó, mert ugye aki határos, azzal mind van valami történelmi konfliktus, másrészt nem zsidók, érted, azzal is van történelmi konfliktus, görögnek állati jó lenni. (...) Kevés olyan kisebbség van, aki ezt elmondhatja magáról. Mert cigánynak, zsidónak, románnak, szerbnek, szlováknak, kb. ezeknek nagyon nem jó lenni, kisebb-nagyobb persze különbségekkel, de kevés olyan van, akinek különösen jó lenni. Mert engem mindig valahogy úgy tárt szívvel fogadtak, mindig jó, amikor kiderül, hogy az ember görög, mert beszélsz, beszélsz, azt hiszik, hogy magyar vagy, aztán egyszer megkérdezik a nevedet és azt mondod, hogy görög vagy, ja, mondják erre, nekem is van két görög ismerősöm, és akkor ez egy pozitív dolog. Még úgy is pozitív, hogy voltam (...) úgymond ilyen régi úri családokban (...), ahol elsőre zsidónak néznek, mert hát görbe orr, fekete haj, fehér arcbőr, de abban a pillanatban, hogy kiderül, hogy görög, akkor így megnyílnak a szívek meg az ajtók, és akkor a hetvenen felüli öregurak elkezdik az Odüsszeiát ógörögül skandálni, mert ők ugye még az iskolában görögöt tanultak, szóval mondom görögnek jó lenni" (második generációs nő, 19. interjú).

A magyarok körében a görögökkel kapcsolatban pozitív sztereotípiák a meghatározóak, ami alapvető jelentőségű az interetnikus kapcsolatok kialakulása és a társadalomba történő integráció szempontjából. A következő interjúrészlet is ezt támasztja alá: „Egészen addig, amíg nem indult el ez a járványszerű Görögországba való utazás, addig a magyarok többsége, amikor a görög mivoltom került szóba, akkor az ókori görög társadalommal azonosítottak, tehát hogy neked milyen nagy kultúrád van. Mondtam, hogy igen, nagy kultúrám, de nem mertem azt mondani, hogy nekem ugyanúgy semmi közöm ahhoz a kultúrához, mint az újgörög kultúrához. Ugyanakkor most meg megváltozott a magyaroknak a kérdésfeltevése, hogy inkább azt mondják, hogy „Görög vagy? Jaj, hát az egy gyönyörű ország!" (második generációs férfi, 14. interjú).

A befogadó társadalom alapvetően pozitív viszonyulásai ellenére a beilleszkedés nem volt egyszerű. Az ideérkezett görög menekültek jelentős része Észak-Görögország hegyi falvaiból származott. Egy korábban alapvetően – 90-92%-ban – földműveléssel foglalkozó, falusi környezetből származó népesség beilleszkedése nagyvárosi ipari környezetbe még akkor is a hagyományos életvitel gyökeres átalakulásából eredő problémákat vonja magával, ha azonos nyelvű és kultúrájú közegbe kell integrálódniuk. Jelen esetben még összetettebb a kérdés. Bármely többségi nemzeten belüli kisebbség tükröt tart a többségi nemzet elé is, így elgondolkoztató, hogy egy ötven évvel ezelőtt hirtelen, szándéka ellenére idekerült népcsoport milyen úton talált helyet magának a magyar társadalomban, milyen tényezők nehezítették, esetleg könnyítették ezt az utat.

A jelenlegi magyarországi görögségen belül három természetes generációs kategória különül el az adott személyeknek a családi és a társadalmi életben betöltött szerepe alapján: az első, a nagyszülők (nyugdíjasok) generációja, a második a szülők (aktív dolgozók) és a harmadik a gyerekek (tanulók) csoportja. Az általam első generációba sorolt személyek még Görögországban születtek, menekültként érkeztek Magyarországra (60 év felettiek). A második generáció már beleszületett egy akkulturációs folyamatba (30-60 év közöttiek), a harmadik generáció (30 év alattiak) esetén a kettős kötődés bizonyos mértéke eleve adottnak tekinthető, hiszen a fiatalok döntő többsége vegyes házasságból származik. Természetesen a generációs határok csak hozzávetőleges pontossággal értendők, átfedések is vannak. Ha áttekintjük, hogy a magyar társadalomba való beilleszkedéssel párhuzamosan hogyan változtak a mostani három generáció életében a nemzeti kultúra megőrzésére irányuló törekvések a magyar állam biztosította lehetőségek függvényében – amelyek természetesen

elválaszthatatlanok a mindenkori politikai helyzettől –, akkor a magyar történelem legutóbbi fejezetének tanulságos olvasatát kapjuk, ami sajátos módon tagolja a mostanában gyakran és indokolatlan leegyszerűsítéssel egységesnek, egyszínűnek és egyhangúnak ábrázolt korszakot 45-től a rendszerváltásig. Ennek értelmezése során érdemes szem előtt tartani Fehér István gondolatát: „A nemzetiségi politika sohasem választható el az adott ország általános politikájától. A történelem azt igazolja, hogy ahol csorbítják valamely nemzet kisebbségi jogait, ott a többségi nemzet demokratikus jogait sem veszik komolyan".[16]

Ötven év még egy személy által is felfogható, közvetlenül megtapasztalható „történelmi távlat", hiszen a „nagypolitika" színterén érvényesülő erővonalak, történelmi események óhatatlanul visszatükröződnek mindenkinek egyéni életútján, családja történetében. Ezen „mikrohistóriák", élettörténetek megismerése teszi megfoghatóvá a társadalmi változásokat, ettől lesz több, mint pusztán politikai események, dátumok és adatok halmaza a történelem, ezeken a családi történeteken keresztül juthatnak el egyik generációtól az utána következőkig azok az identitáselemek, értékrendszerek, amelyek a változó körülmények közt sem veszítették el alapjukat, vagy mindenféle alap nélkül is interiorizálhatók. „Az identitáselemeknek van történeti mélységük is: huzamos előtörténetük, a személyes élettörténet kezdetéig visszanyúló előzményük".[17] Az identitás kutatásában régóta elfogadott módszer az életútinterjú.[18] Az antropológiában egyszerre módszer, kutatási eszköz – az adatgyűjtés stádiumában – tekinthető a kutatás egyedi, önálló tárgyának, amelynek segítségével megismerhetők egy adott kultúrának nemcsak a mindenki számára látható, kívülről leírható, az adott kultúra hordozói számára tudatos területei, hanem a mindennapi élet olyan kívülről láthatatlan szintjei, amelyek gyakran a közösség tagjai számára sem tudatosulva szervezik a közös tudás, a kultúrát alkotó jelenségek együttesét. Az előzőekből következik, hogy választott kutatási témámat leginkább az életrajzi módszer segítségével közelíthettem meg, amellyel a későbbiekben részletesebben foglalkozom majd.

A fentebb vázlatosan felsorolt bevezető gondolatokkal a magyarországi görög közösség vizsgálata során felvetődő szerteágazó kérdések sokrétűségét szerettem volna érzékeltetni, amiért mind választott kutatási témámat, mind az alkalmazott módszert izgalmasnak és tanulságosnak találtam tudományelméleti és társadalomtörténeti szempontból egyaránt. A következőkben arra teszek kísérletet, hogy a nemzeti önreprezentáció mindenki számára látható fórumain, a közösségi rendezvényeken keresztül érzékeltessem a budapesti görögség speciálisan itteni kultúrájának egyes jellemzőit, a kétkultúrájúsággal, kettős kötődéssel együtt létező görög kulturális elemek továbbélését. Az ünnepek, mint a szokásostól, mindennapitól eltérő alkalmak, sűrített formában tartalmazzák az adott közösség életét szervező kulturális mintákat, jól megfigyelhetők a közös viselkedésmodellek, valamint a nemzeti identitás kifejezésére alkalmas etnikai szimbólumok. Ez utóbbiak megértése csak a történelmi-társadalmi előzmények ismeretében lehetséges, ezért a kutatás körülményeinek leírása után a mai budapesti görög diaszpóra kialakulásának fontosabb tényezőit ismertetném.

A kutatás időtartama, körülményei, alkalmazott módszerek

1997 áprilisától kísérem figyelemmel a budapesti görög diaszpóra életét érintő eseményeket. Kiindulásként a kultúra kívülről megfigyelhető területeire koncentráltam, próbáltam képet nyerni arról, milyen szerepet töltenek be a főváros gazdasági és kulturális életében a görög diaszpóra tagjai, milyen helyet foglalnak el más Magyarországon élő nemzeti kisebbségekhez képest. Igyekeztem megismerni a különféle társadalmi szervezetek munkáját és működését, így a kisebbségi törvény

16. FEHÉR I. p. 11.
17. PATAKI p. 23.
18. Részletesebben ld. NIEDERMÜLLER Péter 1988 Élettörténet és életrajzi elbeszélés. *Ethnographia* No. 3-4. pp. 376-389.

szellemében 1994-95-ben alakult kisebbségi önkormányzatokat, az 1982 óta működő kulturális egyesületet, a 95-től 97 végéig működő hagyományőrző klubot.

A közösség közelebbi megismerésére 1997 októberétől nyílt lehetőségem: ekkor kezdtem újgörög nyelvet tanulni a Görög Országos Önkormányzat által görög származású gyerekek és fiatalok részére szervezett ingyenes nyelvtanfolyam keretein belül (amely kedvezmény, görög származású dédnagymamámra való tekintettel, rám is vonatkozhatott). A heti kétszer két órás tanfolyam egyfajta folyamatos terepmunkaként kiváló lehetőséget biztosított a „görög iskola" mikroközösség-alakító hatásának megtapasztalására, személyes kapcsolatok kialakítására. A természetes, mindennapos kapcsolat a fiatalabb generáció tagjaival, valamint a különféle kulturális rendezvények közös látogatása érthetővé tette az itteni görögök életének számos, korábban nem is ismert aspektusát.

A klasszikus antropológiai módszertani apparátusból magától értetődően alkalmaztam a „résztvevő megfigyelés" módszerét, amely különösképpen a kezdeti időkben volt hasznos, mikor az általam Geertz-i „sűrű leírásként" papírra vetett információhalmazban görög beszélgetőtársaim utólagos segítségével különbséget tudtam tenni a „tikkek és kacsintások" között és szinte a sorok közti olvasással is megismerkedtem.

A résztvevő megfigyelés mellett a bevezetőben már említett okból életútinterjúkat készítettem, olyan kutatási módszerként alkalmazva ezt a technikát, amely a mindennapi élet addig rejtve maradt – mert tudatosan nem verbalizálható – dimenzióira deríthet fényt. Ellentmondásnak tűnhet, hogy csoportok, interetnikus kapcsolatok és általános tendenciák vizsgálata során az antropológia miképpen alkalmazhatja módszerként, sőt, használhatja a kutatás anyagaként egyetlen személy elbeszélését. Saját tapasztalataim is megerősítik Niedermüller Péter eredményeit: „az egyes, egyedi élettörténetek elemzése során nyilvánvalóvá vált, hogy a legfontosabb társadalmi kérdések vizsgálatakor, az individuumok ezeket nem mint valamiféle kollektív tényt vagy élményt tekintik, hanem mint saját közvetlen személyes tapasztalataik részét".[19] Minden élettörténet sokkal többet hordoz magában, mint egy adott személy életének partikuláris eseményeit, „sokkal inkább egy közösségnek, egy társadalomnak, egy történeti szituációnak az egyéni élet szövetén átszűrődött képét tartalmazza".[20]

Az interjúalanyok kiválasztásánál törekedtem arra, hogy mindhárom generáció tagjai, férfiak és nők egyaránt képviselve legyenek, valamint arra, hogy amennyiben lehetséges, egy családon belül több generáció képviselőivel beszéljek. Az elkészült huszonöt interjú természetesen nem tekinthető szociológiai értelemben vett mintavételnek, viszont mindenképpen informatív adatforrást jelent az interjúalanyok gondolkodási struktúrájának, értékrendjének, valamint a közösségben elfogadott (és elutasított) magatartásmodelleknek a megismeréséhez, amely az egész közösség működését, szerveződését és kapcsolatrendszerét is megvilágítja. Az interjúkat szó szerint idézem, hogy amennyire lehet, megőrizzem az eredeti gondolatokat, és ne ezeknek valamiféle általam átstrukturált, megváltoztatott variációját adjam.

Természetesen nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a tényt, hogy az adott antropológus személye kikerülhetetlenül hatást gyakorol az interjúalanyra, és ez a hatás visszatükröződik magában az élettörténetben, sem azt, hogy az adott élettörténet, mint az egyén, a közösségben elfogadott gyakorlat és az aktuális társadalomtörténeti szituáció szimbolikus megjelenítése folyamatosan változik és egy másik alkalommal más módon jut kifejezésre. A számtalan kötetlen beszélgetésből szerzett információk mellett ezeket az interjúkat tekintem dolgozatom alapvető forrásának. Mivel létező közösségről van szó, etikai-adatvédelmi szempontokból az idézeteket a nem és a generáció megjelölésével azonosítom.

Arról sem feledkezhetünk meg, hogy (a Geertz-i kultúra-szöveg hasonlattal élve) az itt következő

19. uo. p. 378.
20. uo. p. 387.

leírás csak egy lehetséges olvasata annak a lábjegyzetekkel, javításokkal és áthúzásokkal teli kéziratnak, amit magyarországi görög kultúrának nevezhetünk. Mert éppen én „olvastam", éppen most, és éppen azok voltak segítségemre a kibetűzésben, akik, egy ilyen interpretáció született. Emellett természetesen bármely más értelmezésnek is van létjogosultsága.

A mai magyarországi görög diaszpóra kialakulása

Az 1948-50-ben, a görögországi polgárháború után Magyarországon menedékjogot kapott politikai emigránsok és leszármazottaik speciális csoportot alkottak. Az ideérkezés oka és körülményei nagymértékben meghatározták a kialakuló közösséget. A Magyarországi Görögök Kulturális Egyesületének elnökségének interpretációjában: „mi nem áttelepedtünk Magyarországra, hanem a testvérgyilkos viszály után kényszerűségből vándoroltunk ki, mert a terror és az erőszak szorított rá, hogy politikai-ideológiai okokból elhagyjuk hazánkat és ebben az országban kérjünk menedékjogot, mint politikai emigránsok".[21] Nehéz pontos számot adni a baloldal veresége után érkezett görögökről. Annyi bizonyos, hogy először a harcok elől kimenekített gyermekek érkeztek, főleg a határmenti területekről (1948-ban 2940 gyermek került így Magyarországra).[22] A Magyarországi Görögök Kulturális Egyesületének 1985-ben kiadott egyesületi szemléje szerint a Magyarországra érkezett görögök létszáma 1950-ben elérte a 9000 főt,[23] más források 6-7000 főről számolnak be.[24] Ez a létszám a 60-as évek elejére – főleg a családegyesítések miatt – kb. 4800-ra csökkent.[25] 1953-ban visszatelepülhettek Görögországba mindazok, akiknek nem volt partizán a hozzátartozóik között, így 1954-ig kb. 1200 személy repatriált Görögországba, nagyrészt idősebb asszonyok és gyermekek.[26]

A második repatriálási hullám a 80-as évek közepére esik,[27] 1982-ben kaptak lehetőséget a Magyarországon élő görög emigránsok arra, hogy görög állampolgárságért folyamodjanak. Ezt megelőzően hontalanként éltek hazánkban, mert a görög állam az 50-es években megfosztotta őket állampolgárságuktól. Ekkor három lehetőség közül választhattak: magyar állampolgárokként telepednek le Magyarországon, görög állampolgárként Magyarországon, vagy görög állampolgárként Görögországban. „Az idősebbek számára segítséget jelentett az 1984-es magyar-görög államközi megállapodás, amely szerint a magyar állam 6 millió amerikai dollár áruszállítás fejében egyszer s mindenkorra megváltotta a mindenkor hazatelepülő görögök nyugdíját, amelynek folyósítását a görög állam így átvállalta".[28] Egy 1985-ös görög belső rendelkezés értelmében azonban csak 1989-ig repatriáltak részesülhetnek nyugdíjellátásban.

A Dohánygyár

Nem véletlenül emlegetik a Budapesten élő görögök az emigráció első időszakát „dohánygyári korszakként". A felnőttek nagy részének (2-3000 személynek) a Kőbányai út és a Könyves Kálmán körút sarkán található volt Dohánygyárban biztosítottak szállást. „Ilyen öt-hat emeletes baromi magas épület, lift nélkül persze, külső ganggal. Tehát a gangról nyíltak ezek a cellák, a dohányszárító cellák,

21. Magyarországi Görögök Kulturális Egyesületének elnöksége: Görögök 40 éve Magyarországon. In *Görögség (Ellenismos)* IV. évf. 5. sz. 1989/90. Budapest, 1990.
22. uo.
23. SZIDIROPULOSZ, Archimédesz: *Ithaka partjai*. p. 49. Budapest: Eötvös Kiadó. (A továbbiakban: SZIDIROPULOSZ).
24. DZINDZISZ, Jorgosz 1994 A magyarországi görögök legújabb kori története. p. 82. In *Másság, azonosság I.* Szerk.: Demeter Zayzon Mária. Budapest (A továbbiakban: DZINDZISZ).
25. SZIDIROPULOSZ i.m. 43. o.
26. DZINDZISZ 88. o.
27. uo.
28. uo.

ami minden egyes dohányszárító cella két méterszer öt méteres volt, az 10 m^2, és hát képzeld el, hogy ott vagy egy féllábú férjjel és már megszületett a két gyereked is, ... a szenet a pincéből kellett felhordani és mi szerintem a harmadikon laktunk, hát ugye az anyám hordta a szenet, már ekkora volt a hasa, ilyen családi sztorik vannak, borzalmas volt ... Patkányoktól kezdve csótányokig, szóval minden az égvilágon volt, én ugye kicsi voltam, azt nem tudom. Tehát az volt a hátrány, hogy eszelős körülmények voltak" (második generációs nő). Több felajánlott épület közül a görög pártvezetők választották ezt a lehetőséget, bár lett volna ennél jobb életkörülményeket biztosító hely is, pl. a Moszkva téri mostani Főposta épülete. A Dohánygyár zárt udvarával jobban megfelelt az összetartó közösség kialakításának, a nyomorúságos lakáskörülményekről az ideiglenesség érzése volt hivatott elterelni a figyelmet, amely az első éveket alapvetően meghatározta, összhangban a Görög Kommunista Párt akkori jelszavával: „a fegyvert nem tettük le, csak lábhoz támasztottuk".

A városon belül szigetként elkülönült lakóhely elősegítette a nemzeti identitás megőrzését még a nem ott lakó budapesti görögök számára is, mint a közösségi rendezvények szokásos helyszíne, potenciális találkozóhely a csoport tagjai számára. „Az etnikusan egybetartozó csoportokat a tér közös használata jellemzi, más szóval: jelképesen birtokba vesznek egy területet, és azt mintegy felruházzák a „haza" fogalmával; a terület az óhaza szimbólumává lesz".[29] Ezt jelentette a Dohánygyár a budapesti görög közösség számára, ami abból is tükröződik, hogy az ott töltött évek mai napig meghatározó alapélményt jelentenek a mai második generációhoz tartozó felnőttek számára, akik ott nőttek fel. A többek által hasonlóképpen megélt érzést tükrözi a következő interjúrészlet: „Mi 59-ben költöztünk el, hét éves voltam. De ez nekem most olyan viccesnek tűnik, ha azt mondom, hogy hét éves voltam, tudod mert mégiscsak olyan a dolog, mintha az életemnek a nagy részét vagy legalábbis a felét a Dohánygyárban éltem volna" (második generációs nő, 15. interjú).

A pszichológiából ismert gyermekkorban, a korai nyelvi fejlődést megelőzően vagy azzal egyidőben az ún. néma képek felhalmozódása az emlékezetben. „Az egyes identitáselemek, mielőtt elérik több-kevesebb fogalmi tisztaságukat és világos kifejezettségüket, szerteágazó pszichikus előzményekre – s gyakorta nem tudatos előzményekre – támaszkodhatnak. (...) Alighanem megkockáztathatjuk azt a feltevést, hogy a legkorábbi identitásmozzanatok – mindenekelőtt a nemi, az etnikai-nemzeti, a lokális mozzanatok – azért olyan nagy erejűek, s bizonyos helyzetekben azért hívnak elő már-már irracionálisnak is feltűnő tömeges viselkedésmódokat, mivel gyökérzetükkel mélyen belekapaszkodnak a legkorábbi fejlődés túlnyomóan érzelmi, szavakba nem önthető élményeibe és tapasztalataiba.[30] Ezek az élmények a mostani második generációs budapesti görögök nagy részénél a Dohánygyárhoz kötődnek, s ezek az érzelmi tapasztalások okozhatják azokat az erős kötődéseket, amelyeket a következő interjúrészlet is tükröz: „No most bárkit megkérdezel, nálam egy olyan 4-5 évvel idősebbet, tehát aki már ott nőtt fel, mert oda született, (...) ott töltötte a gyerekkorát, azok imádják. Tudniillik együtt voltak" (második generációs nő, 19. interjú).

A magyar környezettel ebben az időszakban alig voltak kapcsolataik a Dohánygyárban lakóknak, a felnőttek csak dolgozni jártak el, a gyerekek iskolába (külön trolival szállították őket az iskoláig és vissza), de a „társadalmi élet" a Dohánygyár falain belül zajlott, ahol a közös használatú helyiségek (konyha, WC, mosoda) állandó találkozóhelyeket teremtettek. A Dohánygyárban volt bölcsőde, óvoda, orvosi rendelő, szemben a kultúrház, ahol a különféle közösségi rendezvényeket tartották, de „ha nem volt semmilyen rendezvény, akkor is ott volt egy büfé, tehát ott azért úgy összegyülekeztek" (15. interjú). Érdekes jele az egymás kulturális terében való szimbolikus jelenlétnek, hogy a csak görögök által látogatott, görög üzemeltetésű büfében – a régi fényképek tanúsága szerint – magyar volt a felirat.

29 HOPPÁL Mihály 1995 Etnikus jelképek egy amerikai magyar közösségben. In *Jelbeszéd az életünk*. p. 409. (A továbbiakban: HOPPÁL)

30. PATAKI 23-24. p.

„A Magyarországra került görögök nagy része Epirosz, Evrosz, Thrákia, Thesszália és Makedónia hagyományos balkano-mediterrán népi kultúrával jellemezhető területeiről érkezett".[31] Az új viszonyok között továbbélő szokásokat a hivatalos ideológiai ráhatások és a többségi környezeti hatás mellett alapvetően a belső integráció szükségszerű folyamata határozta meg. A különböző tájegységekről származó, eltérő kulturális hagyományt, nyelvjárásokat, népviseletet, ünnepeket és táplálkozási szokásokat hordozó, kényszerűségből egy helyre került menekültek között spontán módon kialakult egy új, a speciális körülmények hatására létrejövő kulturális mintázat, amely természetesen nem egyezett meg mindenkinek a saját szülőfalujából hozott hagyományos kultúrával. A Dohánygyár akkori lakóiról nem áll rendelkezésre néprajzi leírás, de érzéseim szerint hasonló lehetett a helyzet, mint az 1950-ben épült Görögfalván (1952-től: Beloiannisz), ahol a „homogén" görög közösség 1200 fő körüli lakossága mintegy 220 különböző görögországi településről érkezett.[32] Ezen felül a kialakuló közösség lényeges jellemzője az is, hogy a menekültek egy része származása és nyelve szerint görögországi szláv-makedón volt.

Eperjessy szerint nem volt olyan nagyobb számú, egy helyről származó csoport, amelynek a szokásai dominánsak lettek volna. A hagyományok spontán átörökítésében általában azok a családok játszottak főszerepet, ahol a szülők és a gyerekek együtt érkeztek, hiszen náluk a szokások gyakorlása és megtartása folyamatos lehetett, így életvitelük szolgálhatott mintaként a tradicionális alapelemek (ételek, lakodalmi, temetkezési és ünnepi szokások) megőrzésében és átadásában. A Dohánygyár összetételéről mondja egy második generációhoz tartozó nő: „Hát kb. 2000-en lehettünk szerintem, mert akkoriban ilyen egy-gyerekesek nem nagyon voltak, kettő meg több... rengeteg gyerek. Akkor nagyon sokan voltak a szüleink korosztálya, akik ilyen huszon- meg harmincévesek, és akkor még voltak öregek is, nem sokan, de voltak. Ha mint képre emlékszel vissza, akkor ott vannak a mamókák" (15. interjú). A magyarországi görög diaszpóra demográfiai jellemzőit tekintve a kezdeti időkben döntően fiatalokból állt, nagyrészt a harcok elől szülők nélkül idekerült, itteni gyermekotthonokban felnövő gyerekek, valamint a harcokban részt vett fiatal felnőttek alkották (15 éves kor felett állhattak be a partizánhadseregbe), akik itt egymás közt házasodtak. Életkorukból és a menekülés előtti háborús körülményekből adódóan korábbi hazájuk tradícióit még nem volt alkalmuk közösségekben gyakorolni, következésképpen magukkal hozni sem, vagy csak töredék emlékeik voltak.

A dohánygyári „konglomerátum-közösség" heterogenitása nem csak abból fakadt, hogy az egy helyre került menekültek eltérő tájegységek hagyományait hordozták, esetenként a különböző társadalmi osztályokat elválasztó különbségeket is fel kellett oldani az új körülmények között.

A heterogén görög közösséget integráló legfontosabb tényezők között a kezdeti időkben főhangsúlyt kaptak a közösen átélt háborús élmények, a társadalmi változások érdekében felvállalt harc, a politikai sorsközösség, a szülőföldtől való elszakadás és a menekülés eseménye, a menekültség állapota. A Dohánygyárban a „mit rontottunk el?" kérdésének újra- és újratárgyalása mellett a partizán-élmények mesélése jelentett állandó beszédtémát.

Emellett a frissen kialakult közösség életének, az ott lakókkal történt eseményeknek megbeszélése sem maradt el. „Tényleg annyira zárt világ volt, tudod, hogy nem hagyhattál senkit figyelmen kívül, mindenképpen közöd kellett hogy legyen mindenkihez, (...) mert mindenki ennek a közösségnek a tagja volt" (második generációs nő, 4. interjú). A magyarországi görög diaszpóra speciális jellemzői közt már említésre került, hogy alapvetően falusi népességről volt szó. A nagyvárosi környezetbe kerülés a „kulturális sokk" klasszikus esetét jelenthette sokak számára (példaként talán elég, ha annyit említek, hogy volt, aki gépjárművet – egy teherautót – a menekülés során látott először Albániában). Az óhazából hozott tradicionális mintákkal összhangban, valamint az egymás-

32. uo. p. 75.

rautaltság eredményeként a dohánygyári közösség inkább emlékeztetett egy faluközösségre, mint egy nagyvárosi bérházra. Az egymás közötti kapcsolattartás, a szomszédok közti viszonyok, a gyereknevelés, a vendéglátás módja – mind alapvetően egy falusi típusú társadalomra jellemző mintázatot mutattak. Azok a jellemzők, amelyeket görög beszélgetőtársaim mint „tipikusan magyar" viselkedési módokat határoztak meg, nagyrészt olyan szokások, életvezetési minták voltak, amelyekkel én is szembesültem tizennégy éves koromban vidékről a fővárosba kerülve, és akkor a „városi" viselkedés példáit láttam bennük. A Dohánygyárban kialakult, falusihoz közeli típusú zárt közösségben már a lakáskörülményekből adódóan is mindenki tudott mindent a másikról. A közösség helyeslése vagy rosszallása alapvető viselkedésmódosító jelentőséggel bírt, és mind a mai napig érezteti hatását. „Ilyen falusi szinten működik a pletyka.(...) És amikor elválsz, százszor meggondolod. Ha én pesti pesti lány vagyok, sokkal hamarabb elváltam volna. Férjhez se mentem volna..." (második generációs nő, 12. interjú).

A nemzeti ünnepek szimbolikus szerepe a dohánygyári kolónia megszűnése után

A dohánygyári kolónia megszűnésével a közös lakóhelyből következő természetes összetartó kötelékek – mint a közösen végzett napi tennivalók, a mindennapi görög nyelvhasználat – meglazultak vagy el is halványodtak. A 60-as évek nagy lakásépítési akciói eredményeként megépült lakótelepeken még léteztek a dohánygyárihoz hasonló, persze sokkal kisebb görög közösségek (mint például a Hungária krt. és a Szobránc utcán levő „görög házakban", ahol a mai napig több görög család él), de ma már Budapest szinte minden kerületében találunk görögöket. A szétköltözéssel párhuzamosan a mindennapos kapcsolattartás lehetősége (és kényszere is) megszűnt. A közösség érzésének átélésére ettől kezdve a hétköznapok helyett az ünnepek váltak alkalmassá, a félig-meddig szakrális szférában, az ideológia szintjén biztosítva lehetőséget az etnikus hovatartozás érzésének megtapasztalására.

Az újonnan kialakult görög közösség életét a Görög Kommunista Párt itteni szervezete irányította, a hivatalos magyar ideológiával összhangban. Az 50-es évek magyar kultúrpolitikájában az ateizmus volt a meghatározó, így érthető, hogy a görög egyházi ünnepek továbbéltetését nem kezelték központi feladatként. Templomi esküvőket nem rendeztek, a gyerekeknek keresztelő helyett névadó ünnepségeket tartottak, temetéskor a Magyarországon Élő Politikai Emigránsok Egyesülete, majd 1982-től ennek jogutódja, a Magyarországi Görögök Kulturális Egyesülete búcsúztatta az elhunytat.

A legfontosabb közösségi ünnepeket a kezdetektől kezdve a görög történelem két jelentős eseményéről való megemlékezések jelentették, március 25-én, az 1821-es törökellenes nemzeti forradalom évfordulóján és október 28-án, az olasz fasiszta agresszióval szembeni nemzeti ellenállási mozgalom kezdetének emlékére. Korábban a kulturális egyesület, most az önkormányzatok egyik kiemelten fontos feladata a nemzeti ünnepekről való megemlékezések megszervezése, amelyekre az összes görögök lakta helyen sor kerül, gyakran egy-egy hét eltolódással, hogy a táncegyüttesek egymást követő hétvégéken a különböző városokban fel tudjanak lépni. Az itteni görög közösség kialakulása óta nem volt olyan év, hogy a nemzeti ünnepekről ne emlékeztek volna meg. Az ötven év alatt néprajzi értelemben vett hagyománnyá váltak, bár jelentőségük folyamatosan változott. „Amikor a Dohánygyárban éltünk, akkor az ünnep fontossága is más volt. Ott voltunk, zárt helyen voltunk, ha ünnep volt, tulajdonképpen a lakásból csak átsétáltunk a kultúrházba, ha meleg volt, tavasszal vagy koraősszel, akkor az egész az udvaron folyt. (...) Amikor viszont a Dohánygyárat kezdték szétköltöztetni, lakáshoz jutottunk, már nem az volt, hogy csak úgy átmegyek (...), ekkor már a nemzeti ünnepek kaptak egy kicsit más fontosságot is: akkor a rég nem látott, egy éve vagy féléve nem látott valakivel ott találkoztál..." (második generációs férfi, 11. interjú).

A korábbiakban már utaltunk arra, hogy a személyes és a társadalmi identitás egyaránt az egyén szociális környezetében jellemző minták, életmodellek hatására kialakuló rendkívül összetett szerkezet, amelynek a nemzeti, etnikai identitás csak egy komponense. Egy adott identitáselem kizáró-

lagossá válása csak speciális, szélsőséges esetekben következik be, patologikus jelenségként is tekinthető (mint például a vallási identitás kizárólagossá válása az iszlám fundamentalisták esetében). Különböző szituációkban különböző identitáselemek kerülnek előtérbe és határozzák meg az egyén viselkedését. Érdekes megvizsgálni, hogy egy adott etnikai csoport esetén melyek azok a szituációk, amikor az etnikai identitás elemei kerülnek a figyelem központjába. Bármely csoport tagjainak az adott közösség fennmaradása szempontjából szükséges lehetőséget találniuk összetartozásuk, csoport-létük kinyilvánítására, amely leginkább szimbolikus formában valósul meg.

Az etnikai identitás megélésére a családi, baráti magánszférán túl a közösségi rendezvények adnak lehetőséget, amelyek, ha a szimbólumot – Firth meghatározása szerint[33] – a kifejezés, a kommunikáció, a tudás és az ellenőrzés eszközének tekintjük, természetükből adódóan szimbolikusak. Az ünnepeken való részvétel maga is tekinthető szimbolikus cselekedetnek, amely az adott csoporttal való közösségvállalást, az elfogadott értékrendszerrel való azonosulást jelenti. A jól kiválasztott jelképek, etnikus szimbólumok egyfajta mikrokörnyezetet hoznak létre az ünnepek alkalmával, mintegy láthatóvá, megfoghatóvá téve a nemzeti érzéseket. Maguk a nemzeti ünnepek is jelképesek abban az értelemben, hogy a múlt, a hagyományok bizonyos részleteinek kiválasztása, adott események ünneppé emelése mindig tudatos választás eredménye, s mint ilyen alapvetően jellemzi a közösséget. „Egy nemzet legfontosabb múltbeli híreit nemzeti szimbólumai őrzik. Őrzik, hogy mitől és hogyan vált nemzeti közösséggé egy nép. Milyen tragédiákon, szövetségeken és háborúkon és örömökön keresztül érkezett? Mi az a kulturális tett, mi az a másság, amiért érdemes volt külön néppé szerveződnie?"[34] Nem véletlenül akkora jelentőségű ünnep a fasiszta támadókkal szembeni győzelem évfordulója egy olyan közösségben, ahol szinte nincs olyan, akinek a közvetlen családtagjai között ne találnánk ellenállókat.

Az ünnepek minden közösség esetében kitüntetett kulturális csomópontokat jelentenek, az idő tagolásának speciális eszközeként emelnek ki kitüntetett pillanatokat. „A közösségek életének határozott belső ritmust ad az a tény, hogy időről időre összejönnek. Ezeken az összejöveteleken erkölcsi kötelesség megjelenni, így van ez a törzsi társadalmakban, de így van az amerikai magyarok körében is".[35] S nincs másként a magyarországi görögök esetében sem: a tavaszi és az őszi nemzeti ünnepek a közösség életében fontos társadalmi eseményeket jelentenek, a nemzeti identitás megélésének és kinyilvánításának a közösség mindenkori vezetői által biztosított hivatalos fórumai, amelyen gyakran azok is fontosnak érzik a megjelenést, akik más módon nem juttatják kifejezésre a közösséghez való tartozásukat (az etnikai kategória elfogadását nem realizálják hálózat formájában). A nemzeti ünnepekről való távolmaradás is lehet jelentőségteljes: egyes esetekben magánéleti – vagy a hivatás terén elszenvedett – sikertelenségek, problémák nem-felvállalását jelenti (korábban már írtam a közösség véleményének, értékítéletének fontosságáról), vagy tükrözhet az aktuális vezetőséggel, a rendezvény szervezőivel szembeni fenntartásokat, elégedetlenséget is.

A legfiatalabb generáció tagjai számára természetesen már mást jelentenek az ünnepek, mint

33. FIRTH szerint „A szimbólum az 'elvonatkoztatás eszköze', de egy bizonyos határon belül, a szimbólumnak magának is eszközértéke van. (...) a szimbólumokat a kifejezés, a kommunikáció, a tudás és az ellenőrzés eszközének tekintem.(...) A szimbólumnak, mint a kifejezés eszközének a természete különösen világos a politikai és vallási szimbólumok esetében. A zászló, a nemzeti himnusz, a templomi festmény, a szentírási szöveg, a nemzeti viselet (...) az adott csoporttal történő azonosulás erőteljes érzését válthatja ki és a csoport cselekvésének motivációjának használható.(...) A szimbólumok egyik jelentős funkciója a kommunikáció megkönnyítése. Szavak kiejtése – a szimbolikus cselekvés alapformája – következtében (...) szükségtelenné válhatnak a kéz- és testmozdulatok. Rituális téren egy szimbolikus cselekedet közös gondolatokat vált ki, melyek szavak használata nélkül, vagy minimális szóhasználattal újra kifejezhetők". FIRTH, Raymond 1983 A „szimbólum" jelentése. In *Jelképek – kommunikáció – társadalmi gyakorlat*. Szerk. Hoppál M. – Niedermüller P. pp. 187-197. Budapest: Tömegkommunikációs Kutatóközpont.

34. ZELNIK József 1995 E világi túlvilág. In *Jelbeszéd az életünk*. p. 452.

nagyszüleiknek: számukra a közösséghez tartozás kinyilvánítására és szórakozásra alkalmak. Nem egyedülálló, amit egy 15 éves beszélgetőtársam erről mondott: „Sajnos én nem tudom így a görög nemzeti ünnepeket, nem tanította meg az anyukám (...) csak azt tudom, hogy – nem kell megrökönyödni rajtam – van amikor csak onnan tudom, hogy vannak az Almássy téri nagy görög bulik, és akkor nemzeti ünnep van, de sajnos nem tudom, hogy ez most miért volt, izé, szabadságharc, ezt nem tudom" (16. interjú).

A nemzeti évfordulókról való megemlékezés módja nem sokat változott a kezdetek óta: az ünnepi beszédet kulturális műsor, majd hajnalig tartó táncmulatság követi. A közösség önreprezentációja szempontjából elsődlegesek ezek az ünnepek, a kulturális műsor gyakran igen hosszú, mivel egyik célja minden bemutatásra érdemes produkció bemutatása, általában mindegyik budapesti táncegyüttes (Helidonaki, Aitos, Ilios) és Beloiannisz táncegyüttese is fellép, és szinte mindig vannak külföldi (más európai görög diaszpórák tagjai vagy görögországi) vendég együttesek is. „Ezek a gyerekek készülnek, és kinek mutassák meg, ha nem nekünk. És minél hosszabb ideig akarnak szerepelni, hogy megmutathassák a szülőknek, nagyszülőknek, rokonoknak, barátoknak, hogy ezt tanulták" (második generációs férfi, 11. interjú). Az önreprezentáció többirányú, összetett feladat: egyszerre kell tükröznie a hagyományokba ágyazottságot és a folytonosságot a közösség életében. Ezt jelenítik meg a görög iskola tanulói, akik nagy létszámban lépnek fel a műsorokban, puszta jelenlétükkel is a kultúra továbbvitelének reményét közvetítve. Szintén az önreprezentáció kategóriájába sorolható – bár ez már egyéni és nem csoportszinten valósul meg – az ünnepeknek a kapcsolatok ápolásáról szóló része, amikor mindenki igyekszik minél jobb színben feltűnni rég látott ismerősei előtt.

Ezeket a nemzeti ünnepeket tartják a legfontosabbaknak Görögországban is, de az ottani megemlékezések egy fontos momentumban különböznek a magyarországi görög ünnepektől: mivel az anyaországban élők számára a görög közeg állandó és természetes adottság, nincs szükségük arra, hogy az ittenihez hasonló, közösségi érzést erősítő mulatozás kövesse az ünnepi beszédet és a kulturális műsort. A magyarországi görögség speciális helyzetéből adódóan itt a fő hangsúly a kapcsolatok ápolására esik, ezért az ünnepek legnépszerűbb része a táncmulatság, sokan eleve csak erre jönnek. A meghívókon feltüntetett kezdési időpont általában hét óra, fél nyolc körül el szokott kezdődni az ünnepi beszéd, és az ezt követő műsor – a fentebb vázolt okokból – tíz óráig szinte mindig eltart. Az ezt követőkről mondta egy Görögországba sokat járó második generációs nő a következőket: „Igazándiból olyan jó görög bulik sincsenek sehol Görögországban, mint itt Magyarországon. Ezt komolyan mondom, mert ugye eleve Görögországban nincsenek ilyen jellegű görög bulik, mint nálunk, hogy ingyenesen játszik a zenekar, érted, hajnal négyig, mert ott ha elmész egy mulatós helyre, akkor folyamatosan nyomnod kell a pénzt a zenekarba, hogy játssza azt a számot, amit te akarsz. (...) Másrészt ha vidéki búcsúba vagy, azok jók még, csak ott meg csak annak a környéknek a zenéjét játsszák, hát mert attól vidéki búcsú (...), na most ugye nálunk egy görög bulin a kisázsiaitól a krétaiig, az ipiroszitól az evrosziig mindenféle zenét játszanak és felváltva táncolod az összeset, és az összeset tudom. Egy görög soha nem tud ennyi táncot. Ő csak a saját környékéét, ha megtanulta a népi táncokat, s csak a saját lakóterületén, vagy most az utóbbi időben mindenki mindenre tsiftetelit táncol, tudod, az a hastánc, és ebből lett a nemzeti tánc Görögországban, ezt tudják, érted, de nincs az a buli, amit mi itt csinálunk" (19. interjú). Az előző részlet rámutat a különféle tájegységek hagyományainak összeadódásából létrejött speciálisan magyarországi görög kultúra gazdagságára és összetettségére. Az itteni görögöknek nem egy-egy szűkebb területtel, őseik szülőföldjével kell azonosulniuk (bár a megrendezésre került trák, pondoszi és ipiroszi estek sikere tükrözi, hogy ez a hagyomány is él a közösségen belül), sokkal inkább a „görögségnek" valamely elvontabb koncepciójával. A szimbolikus azonosulás igénye és megvalósulása figyelhető meg a sajátos tánckultúrában. A közös táncban mindhárom generáció tagjai részt vesznek, sőt, gyakran még hajnal kettőkor is látni a táncolók körül vidáman rohangáló négy-öt éves gyerekeket. A zene és a tánc az itteni görög

közösségen belül a nemzeti identitás és a közösséghez tartozás érzésének kinyilvánítására leginkább alkalmas szimbolikus cselekvés. A táncok nagy része körtánc, amely szintén a nagyobb közösségbe való bekapcsoltság érzését nyújtja. A zene és a tánc a beszédhez hasonló jelrendszer, és hogy ezt a közösség tagjai így is érzik, számos, a következőhöz hasonló interjúrészlet tükrözi: „A lányom az beszél görögül. Az unokám sajnos nem, de a görög táncokat tudja" (első generációs férfi, 22. interjú). Most már beállok én is táncolni, mert azt mondják rám, hogy nem vagyok igazi görög" – hallottam egy harmadik generációs fiútól a legutóbbi táncos rendezvényen. Saját személyem iránt is érezhető volt a pozitív változás, miután először részt vettem a közös táncban. A népzene, görög táncos rendezvények nagymértékben elősegítették, hogy a magyar többség befogadja a görög emigránsokat, mostanában is jelentős számban látogatják magyarok a görög táncházakat, bekapcsolódnak a zenei- és táncegyüttesek tevékenységébe is.

A táncegyüttesek, táncosok a kultúra reprezentálóiként központi szerepet játszanak a nemzeti ünnepekről való megemlékezésekben, a közönség a „mi gyerekeink" büszkeségével figyelheti a színpadon fellépőket. A 94-ben alakult Helidonaki Görög Hagyományőrző Gyermek- és Ifjúsági Táncegyüttesnek ma közel ötven tagja van, és egyre népszerűbb a szülők és a gyerekek körében egyaránt. A „nagyok" és a „kicsik" csoportja baráti társaság is egyben, mindannyian görög származásúak és a görög iskolában is együtt tanulnak (kivéve a nagyok közül azokat, akik már nagyon jól tudják a nyelvet). A népviseleti ruhák elkészítésében a szülők is sokat segítenek, így ők is hozzájárulnak a fellépések sikeréhez.

Bár a nemzeti ünnepekről való megemlékezéseket mindig az itteni görög közösség vezetősége szervezi, ezeket a rendezvényeket mégsem sorolhatjuk a bahtyini értelemben vett hivatalos ünnep kategóriájába, annak ellenére, hogy jellegükből adódóan múltra vonatkozóak és az adott helyzet – a fennálló rend – kialakulását magyarázzák, elfogadását tükrözik. Jelen esetben a „fennálló rendnek" tekinthetjük a többségi magyar társadalmon belüli állandósult diaszpóra-létet, melynek a szimbólumok szintjén a legnyilvánvalóbb jele a nemzeti ünnepekkor a színpadot díszítő egymás mellé helyezett görög és magyar zászló, valamint a műsor kezdetén a görög iskola tanulóinak előadásában egymás után elhangzó két nemzeti himnusz. Ez szolgáltatja a rendezvény keretét, az est további része azonban a szimbólumok szintjén úgy is értelmezhető, mint az adott keretektől, a fennálló rend alól való időleges felszabadulás megvalósulása. Ezt nem úgy értem, mintha a diaszpóra-lét olyan nehézségeket okozna az itteni görögség számára, ami alól menekülni kellene, épp ellenkezőleg, megfigyeléseim szerint az itteni görögök nagy részének nem okoz problémát kettős identitása. A nemzeti ünnepek viszont – többek között – arról szólnak, hogy arra az estére a nemzeti identitás kerül előtérbe.

Az itteni görögöknek már a második generációja is magyar iskolában (is) tanult, a mostani 30-55 évesek számára is könnyebb magukat magyarul kifejezni, a mindennapokban saját korosztályuk tagjaival vagy a náluk fiatalabbakkal ez a kommunikáció természetes, praktikus nyelve. Az ünnepi beszédek viszont kivétel nélkül görögül, az elmondott versek, irodalmi részletek szintén vagy csak görögül, vagy esetenként magyar fordítással kiegészítve hangzanak el, és nem csak az első generációra való tekintettel. A hétköznapi, profán használatra alkalmas magyar nyelv helyett az ünnepi, szakrális célokra megfelelő görög nyelv használata is a mindennapokból való kiragadottság érzését erősíti.

A szimbolikus nyelvhasználat mellett a közösen fogyasztott, görögnek tekintett ételek és italok (pl. ouzo, retsina, metaxa, olajbogyó stb.) közös fogyasztása is az összetartozás, a közösségbe bekapcsoltság érzését biztosítja a résztvevőknek. Gyakran fogadják a rendezvényekre érkezőket itallal, esetenként ételkóstolóval is, a közösség vezetői és a protokoll-vendégek számára kisebb-nagyobb fogadások vannak a nemzeti ünnepek alkalmával.

A nemzeti ünnepeken 1980 óta Görögország budapesti nagykövetsége is képviselteti magát, ami szintén jelképes abban az értelemben, hogy az anyaország elfogadását közvetíti a korábban állam-

polgárságuktól megfosztott volt politikai emigránsok felé. A nagykövet az önkormányzatok és az egyesület vezetőivel együtt az első sorból kíséri figyelemmel az ünnepi megemlékezéseket, többízben ő is mondott beszédet. A nemzeti ünnepeken elhangzó beszédek lényegileg ugyanazt tartalmazzák minden évben, céljuknak, a hagyományok felelevenítésének megfelelően, a mítoszok újra és újra elmondott szövegeihez hasonlóan. Megfigyelhető a törekvés arra, hogy mindig más mondja az ünnepi beszédet, az azonban fontos szempont, hogy ez csak a közösség életében vezető szerepet játszó személy feladata lehet, így látens módon a közösségen belüli erőviszonyok és presztízs-kérdések is kifejezésre kerülnek.

Az ünnepi megemlékezésekről szóló tájékoztatások elmaradhatatlanul követik az eseményeket a Fővárosi Görög Önkormányzat hírlevelében, az Enimerotiko Deltioban, a görög rádióműsorban, valamint a kisebbségi televízióadásokban, amelyek közül a Rondó havonta, a Dunánál valamint a Gyökereink hetente jelentkezik. (Ezek közül a két utóbbi fórumot nem tekinthetjük az önreprezentáció formájának, hiszen legjobb indulattal is mindössze kisebbségekről szóló műsoroknak tarthatjuk őket, mivel a kisebbségek képviselőinek nem sok beleszólása van abba, hogy mi, mikor és hogyan kerül adásba). Az ünnep fontosságát jelzi, hogy az események megörökítése, fénykép és videofelvételek készítése a rendezvények elmaradhatatlan velejárója.

Összegzés

„Én soha nem éreztem magam idegen". Ezzel az interjúrészlettel kapcsolódnék vissza a bevezetésben említett idegenség kérdéséhez. Nem gépelési hiba eredménye, valóban így hangzott el az előző mondat: egy tizenéves korában Magyarországra került görög hölgy itteni beilleszkedéssel kapcsolatos érzéseit tükrözi (24. interjú). Komoly kijelentés, számomra azért vált igazán mély értelművé és elég tanulságossá ahhoz, hogy az eddig elmondottak összegzéseként idézzem, mert az otthonosság megélésének egy lehetőségét mutatja be, rávilágítva, hogy egy többségi nemzeten belül kisebbségként élők nem csak és nem kizárólagosan a befogadó ország nyelvének elsajátításával találhatják meg helyüket az adott társadalomban. A nyelv csak egyike azoknak a jelrendszereknek, „kulturális kódoknak", amelyek együttesen alkotják a – jelen esetben magyar – társadalomban való eligazodást szolgáló, a kultúra hordozói által közösen birtokolt „játékszabály-gyűjteményt". Azt pedig, hogy a fenti „kulturális kódokból" kinek mennyit kell birtokolnia ahhoz, hogy a mindennapi életben könnyedén eligazodva otthonosan érezhesse magát egy sajátjától eltérő kulturális közegben, legalább annyira meghatározzák az adott személy pszichológiai sajátosságai (kapcsolatteremtő készség, nyitottság), mint a két kultúra különbözőségének mértéke.

A fenti interjúrészlet másik tanulsága az „antropológus mint mérőműszer" kérdésre vonatkozik: elsőre roppant mulatságosnak találtam, majd jobban belegondolva rájöttem, hogy ennek forrását saját, az identitás és nyelv kapcsolatát érintő prekoncepcióim jelentik, amelyeket hasznos lehet a saját kultúrára alapozott etnocentrikus szemlélettől lehetőség szerint függetlenedve újragondolni.

Az otthonossághoz hasonlóan a nemzeti identitás és a közösséghez tartozás érzésének megélése is temérdek variációs lehetőséget mutat egyéni szinten, melyet alapvetően az határoz meg, hogy az adott személy milyen szempontok alapján tartja magát egy etnikai csoport tagjának, és mit jelent a „közösség" számára. Az eltérő egyéni kategóriák eredményezik, hogy a budapesti görögségen belül a nemzeti identitás megélésének és kinyilvánításának különféle módozatai léteznek párhuzamosan, egymás mellett, még hasonló nevelésben részesültek körében is. Az egyéni kategorizálás meghatározó szerepét példázza, hogy beszéltem olyan, negyvenes évei vége felé járó férfival, aki görög szülők gyermekeként homogén, zárt görög közösségben nevelkedett, tanulmányai is az anyaországhoz kötik, mégis „nem görögként" határozta meg saját személyét; de olyan tizennyolc éves fiúval is, aki, bár vegyes házasságból származik, és neveltetése semmiben nem különbözik egy korban hozzá közel álló magyar fiatal neveltetésétől, egyértelműen görögnek tartja magát.

Nem hiszem, hogy joga lenne bárkinek is megkérdőjelezni ezeket és a hasonló kijelentéseket. Messzebbre vezet, ha azokat a szempontokat próbáljuk megismerni, amelyek az adott személyek önbesorolásában szerepet játszanak, és a különböző identitáskonstrukciókat mint egy közösséghez tartozás eltérő intenzitású, de mindenképpen egyaránt „érvényes" formáit tekintjük. Tehát egy adott közösséghez tartozás nem jelenti, nem is jelentheti a csoporttagság ugyanolyan szintű megélését, a közhelyek szintjéig egyszerűsítve a kijelentést: nem minden Magyarországon élő görög számára jelenti ugyanazt magyarországi görögnek lenni. Ennek egy jellemző megélési lehetőségét mutatja a következő interjúrészlet: „Közép-Európában ez mindig egy kicsit ilyen véres dologgá szokott fajulni egy idő után, hogy ki milyen identitású, és nagyon kevés ember tudja elképzelni, hogy én jól érezhetem magam, hogy én szerethetek egy országot anélkül, hogy az lennék, ami ő, vagy hogy én tudok azonosulni egy történelmi tudattal. (...) Ezt úgy szoktam mondani, hogy nekem Mohács ugyanúgy fáj, mint Konstantinápoly eleste, vagy a 48-49-es szabadságharchoz ugyanúgy közöm van, mint a 21-es felszabadítási harchoz. (...) Mert azzal, hogy nem vagyok magyar, azért nem tagadom a magyar hagyományokat, csak hát én tényleg nem vagyok magyar, mind a két szülőm görög és görögnek lettem nevelve" (második generációs nő, 19. interjú).

A mai budapesti görög diaszpórával kapcsolatban úgy találtam, hogy a kettős kötődésekkel, két kulturális örökséggel való együttélés nem okoz számottevő problémát a közösség tagjai számára, a fentebb már említett kulturális kódok ismerete adott, a hagyományok továbbvitelére és az etnikai identitás kinyilvánítására léteznek megfelelő egyéni lehetőségek és a fentebb részletesebben ismertetett közösségi fórumok. Összességében a sikeres adaptáció egy példáját ismerhetjük meg a magyarországi görögség esetében, ami bíztató pozitív példát is jelent egyben az etnikai konfliktusok ellentmondásokkal teli jelen korában.

Különböző egyéni variációk megismerése kétségkívül a mai magyar társadalom árnyaltabb képét nyújtja, ugyanakkor hozzásegít ahhoz, hogy valóban természetesnek tudjuk elfogadni azt, ami természetes: a kettős identitáskonstrukciókat, közvetlen és szimbolikus megnyilvánulási formáikban egyaránt.

35. HOPPÁL, i.m. p. 422.

HORVÁTH KATA

Parasztkép

A paraszt figurája a cigány közösségekben és a cigánytanulmányokban

„A rend csak bizonyos tekintet, figyelem,
nyelv keretében létezik, és csupán e keret
üres kockáiban nyilvánul meg a mélyben,
csöndben, már jelenvalóként várva kijelentése pillanatát"
(Michel Foucault)

A parasztságot meghatározni kívánó társadalomtudományi tanulmányok a harmincas évektől kezdve egyre nagyobb nehézségekbe ütköznek (erről Sárkány 2000:73-89), és felvetik azt a kérdést is, hogy egyáltalán „beszélhetünk-e ma parasztságról a szó tudományosan kidolgozott jelentésének megfelelően, vagy ez a megnevezés csupán köznyelvi kifejezése annak a ténynek, hogy a mezőgazdaságban dolgozók egy része korábban paraszt volt" (2000:73).[1] Az egyes tanulmányok szerzői „ugyanarról a mezőgazdasági termelő rétegről ítélkeznek különbözőképpen, és (...) a parasztfogalomnak különböző tartalmat tulajdonítanak" (uo.). Felmerül az a gondolat is, hogy le kell számolnunk az „örök paraszt eszméjével" (uo.), és számításba kell vennünk a „parasztság elmúlását".[2]

A paraszt azonban néhány helyen biztosan létezik! A paraszt kategóriája ugyanis számos cigánynak mondott közösségben nemcsak hogy tovább él, de az önmeghatározásban döntő szerepet játszik. Ennek megfelelően a különböző cigány csoportokról írt tanulmányoknak mindenképpen szembe kell nézniük a paraszt kategóriájának értelmezésével, vagyis ahhoz, hogy az antropológusok kutatott közösségükről valamit elmondhassanak egy „sajátos oldalnézetből" (Stewart 1994:25) le kell tudniuk írni ezt a csoportot.

A két világ

Az antropológusok, úgy tűnik, egyetértenek abban, hogy „a cigányok elképzeléseit nem szemlélhetjük a tágabb társadalomtól függetlenül" (Okely 1983:78), és ha „a kutató elfeledkezik arról, hogy a cigányoknak folyamatosan választ kell adniuk a velük érintkező társadalmak által felajánlott vagy rájuk kényszerített feltételekre, fennáll annak a veszélye, hogy a tanulmányozott népcsoportot úgy fogja vizsgálni, mintha annak tagjai egy zártnak tekintett térben és mozdulatlannak érzett időben élnének (Williamst idézi Prónai 1995:67). Tehát „a cigányok által mintának tekintett életformát

1 Sárkány idézett tanulmánya 1983-ban jelent meg először. Akkor „paraszt" létezésének vagy elmúlásának, jelenlétének vagy hiányának kérdése, egy a maitól eltérő kontextuson belül merült fel. Az azóta létrejött változásokban a „paraszt-figura" mint társadalomtudományi kategória újrakonstruálódott. Létének vagy nemlétének, állandóságainak és változásainak problematikái azonban éppoly élesen felmerülnek, mint a tanulmány születésének idejében.

2 Sárkány konklúziója e kérdésben az Erdeitől vett kétértelmű gondolat: „Megszokásból, hagyományból, továbbra is használhatjuk a szót, de legyünk tisztában vele, hogy már csak jelkép értékű – amit jelez, az lényegében megváltozott" (2000:88).

(...) nem érthetjük meg, ha csak önmagában szemléljük, hiszen a romák nem társadalmi és kulturális elszigeteltségben élnek, hanem többé vagy kevésbé tudatosan az őket körülvevő magyarvilágban megtapasztalt eszmékkel és gyakorlattal szemben építik fel a *cigány szokás* képét" (Stewart 1994:191).

A cigány világ a cigányok fejében tehát csak a nem-cigány világ ellenpárjaként épülhet föl. Ez a szemléletmód pedig már önmagában megkülönbözteti a különböző cigány csoportokat a nem cigányoktól. Hiszen a gádzsók (nem-cigányok) gondolkodjanak akárhogy a cigányokról, soha nem fogják a cigány kultúrákat viszonyítási pontnak tekinteni saját maguk számára. Hiába van akármilyen véleményük azokról a cigány csoportokról, akikkel nap mint nap találkoznak (vagy egységesen az összes cigányról), ez a vélemény csak egy lesz a világról kialakított nézeteik sorában, és önmagukat sohasem ebben a másik csoporthoz való viszonyulásukban fogják meghatározni. Vagyis míg a cigányok önmeghatározásának egyik legfontosabb eleme, hogy ők nem gádzsók, addig egy nem-cigánynak sosem jutna eszébe (hacsak egy különleges szituáció ezt nem hozza), hogy elsődlegesen nemcigányként határozza meg magát.

A cigányok nyelvhasználata, a kétnyelvűségben létrejött „romanesz játék" (Williams 2000:239), felépíti ezt a két világot, és lehetővé teszi a cigányok számára, hogy mindkettőben boldoguljanak. Williams szerint „a kétnyelvűség áll a cigányok nyelvi ideáljának középpontjában" (uo. 252), hiszen „a cigányok soha nem felejthetik el, hogy a gádzsók világában élnek, ahhoz azonban, hogy önálló csoportként fenn tudjanak maradni, másképp, a saját módjukon kell élniük ebben a világban". Szerinte „a nyelvük teszi őket erre alkalmassá, vagyis inkább a *romanesz*: a saját idiómájuk és a környezetük nyelve közötti játék" (uo. 255). Williams megállapítja, hogy a kétnyelvűségben létrejövő játékhoz nem kell feltétlenül egy cigány és egy nemcigány nyelv ismerete. Példának hozza a jéniseket és a kálókat, akiknek „második" nyelve egy francia dialektus, az úgynevezett „voájázsör argó", illetve a zsitanokat, akik a francia mellett előző tartozkodási helyük nyelvét a kasztíliait vagy katalánt beszélik. Vagyis egy cigány közösség fennmaradásához nem egy cigány nyelv fenmaradása szükséges, hanem magának a játéknak a megléte,[3] vagyis a nyelvben felépülő két világ létezése.

A belső nyelv[4] kategorizációja szintén felépíti a világnak ezt az alapvető kettősségét. Andrzej Mirga egy kárpáti cigány dialektust beszélő lengyelországi cigány csoport kapcsán (ahol egyébként gyerekkorát töltötte) ugyanarról a világszemléletbeli sajátosságról beszél (1978:177-183), mint Piasere a Mare Roma *L'autre humanité* (A másik emberiség) című fejezetében (1985:138-140). Mindketten elmondják, hogy az általuk ismert csoportok az emberiséget, a *manus*t vagy *manusá*t két részre osztják, szerintük annak egyik részét a romák, a másikat pedig a gádzsók alkotják. Ennek megfelelően sok mindent, ami számunkra egynek tűnik, ők kettő különbözőnek látnak, és saját nyelvükben külön kifejezésekkel is neveznek meg. Például két szavuk van a gádzsó és a cigány gyerek megnevezésére, míg a gádzsó gyereket „raklo"-nak, addig cigányt „cavo"-nak mondják. Ugyanígy tárgyak, fogalmak és tulajdonságok csoportosíthatóak aszerint, hogy azok a cigány vagy a gádzsó világ részeinek tekinthetők-e inkább.

Abban a Borsod megyei magyar cigány közösségben, ahol mi éltünk,[5] szintén léteznek magyar és cigány tulajdonságok, és annak ellenére, hogy csak magyarul beszélnek[6] még a nyelvben is elkülönülnek ezek. Így például csak cigányra mondhatják, hogy az „bangó" vagy „bornyú", a magyar legfeljebb „bolond" lehet, éppígy „dzsuker" vagy „muzulmán" (tovább fejlesztett formájában

3 „Azok között, akik már nem beszélnek cigányul, vannak akik még képesek a *romanesz* játékra, és vannak, akik már nem" (Williams 2000:256).

4 A cigány nyelv, vagy az a nyelv, ami az adott közösségben a cigány nyelv funkcióját tölti be.

5 Az antropológiai terepmunkát (Gömbaljén) Kovai Cecíliával 2000. év áprilisától júliusáig végeztük. A kutatást az OSI és az MTA Kisebbségkutató Műhelye támogatta. A kutatásból egy esettanulmány készült: *„Gyertek ki nálunk, hogy jobban megismerjük egymást!" Epizódok egy falusi magyar cigány közösség életéből* címmel.

6 Mint említettük „A *romanesz* beszéd – ha ezalatt a cigány identitást hordozó diskurzust értjük – lehet nem cigány nyelv is" (Williams 2000:252).

„muzulvány") is csak a cigány, és „gizdálkodni" is főleg a cigányok szoktak. Ha egy jellemzően magyar tulajdonságot egy cigányra mondanak, az azt jelenti, hogy az egy adott szituációban magyar módra viselkedett. Így, ha egy cigány „kényes", az hasonlót jelent, mintha azt mondanák, már „magyarnak teszi magát". A munkákat is aszerint csoportosítják, hogy melyik „magyar munka" és melyik „cigány munka", illetve aszerint, hogy naponként fizetik-e őket, vagy csak havonta, létezik „cigány bér", és fizethetnek nekik „magyar módra" is. Sőt hallottam a „magyar arany" és a „cigány arany" megkülönböztetést is, míg az előbbit a valódi aranyból készült értékes ékszerekre, addig az utóbbit az aranyozott bizsukra mondják.

A körülöttük lévő világnak ez a két részre való felosztása inkább egy alapvető szemléletet tükröz, és inkább az őket körülvevő dolgoknak egy elsődleges kategorizációjára és klasszifikációjára vonatkozik, mintsem, hogy ebben kimerülne az a csoportonként egyéni és gyakran szituációtól függő, igen bonyolult osztályozási rendszer, amit a közösségek a gádzsó világ felosztásakor és más cigányokkal kapcsolatban alkalmaznak. Mirga (uo.) beszámol arról, hogy az általa leírt csoportban ezen a szó szerint fekete-fehér („kalo-parno") csoportosításon kívül, a gádzsók kategóriáján belül megkülönböztetnek parasztokat és úriembereket, ez utóbbiakat „raj"-nak is nevezik. A „rajok", akik főleg a városban élő gádzsók, jobbak, nem olyan műveletlenek mint a parasztok. A csoportosítást tovább bonyolítja, hogy romák is lehetnek „rajok". Ők akkor kapják ezt az elnevezést, ha meggazdagodnak, esetleg városba költöznek. Míg a gádzsók esetében a „raj" a paraszthoz képest mindenképpen pozitív figura, addig a roma „raj" esetében egy ilyen értékelés egyáltalán nem olyan egyértelmű, hiszen a gádzsóvá vált roma inkább elítélendő.

Formoso a Délkelet-Franciaországban, vagy Párizs környékén több mint harminc éve letelepedett romák és szintók kapcsán azt állítja, hogy „ők még mindig megkülönböztetik magukat a letelepedettektől. Velük szemben „voájázsőr"-nek (utazó, vándorló) nevezik magukat, ugyanakkor elhatárolódnak azoktól a nem cigány bérmunkásoktól, akik családjukkal együtt lakókocsikban laknak" (2000:36).

Az általunk kutatott gömbaljai magyar cigány közösség szemléletmódjában, a hozzájuk való viszonyon alapuló osztályzáson kívül – amely szerint vannak cigányszerető és cigánygyűlölő magyarok – nem találkozunk a gádzsókon belül élesen elkülönített csoportokkal.[7] Olykor furcsálkodva, másszor büszkén meg is jegyzik a különös igazságot, hogy „míg magyarból csak egyféle, addig a cigányból annyi sok fajta van".

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 önmegkülnböztetés is.[8] Fontos azonban megjegyezni, hogy míg a gádzsók megítélése állandó, és szemükben a különböző gádzsó viselkedésmódok ugyanazon állandó tulajdonság aktuális megnyilvánulásainak tekinthetőek, addig a többi cigány csoport szituációktól és élethelyzetektől függően más és más megítélés alá eshet. Mintha a sokat emlegetett cigány kulturális jellegzetesség, a szituacionalitás, a szavaknak ez a mobilitása, csak azokra vonatkozhatna, akik „a szavakat úgyanígy használják", a gádzsók pedig egyértelműen kizáródnak ebből a körből.

A különböző cigánynak mondott közösségekben tehát, a felépített két világ képe különböző lehet, de – az általam ismert esettanulmányok és saját terepmunkánk tapasztalatai alapján állítható, hogy – az egyik mindig mint a másik ellenpárja jelenik meg, és válik tetten érhetővé egyrészt a nyelvhasználat „románesz játékában", másrészt a „belső nyelv" lexikonának kategorizációs szemléletében.

7 Egyetlen egy nemcigány csoportról: a zsidókról hallottam kijelenteni, hogy azok nem gádzsók. A „zsidógádzsó" paradox megnevezés nagy nevetséget keltett körükben.

8 Érdekes jelenség, hogy az általunk kutatott magyar cigány közösségben, ez az úgymond másodlagos distinkció éppen magyar szempontok szerint, magyar érvelési módon valósul meg. Ez alapján minősítik „retkesnek" a más cigány csoportokat, akiktől el akarnak határolódni.

A cigányokat körülvevő nem-cigány, az ő szavukkal „gádzsó" világ, számos esetben a parasztok világával azonosítódik (ahogy ezt Mirga tanulmányában is olvashattuk, vagy a magyar cigány közösségben, ahol éltünk, mi is láthattuk). A gádzsó = paraszt azonosság legegyértelműbben talán a Michael Stewart által kutatott „harangosi" oláh cigány közösség esetében fogalmazódott meg. Szerinte „ha Angliában a *cigány* kategóriájának értelme a bérmunkás fogalmával szembeállítva válik világossá, Magyarországon a *cigány* fogalmát a *paraszt*tal (...) szembeállítva kísérelhetjük meg tisztázni" (1994:24), vagyis „amit ma Magyarországon cigánynak tartanak, a *paraszt*hoz és a *cigány*hoz társított etika vizsálata alapján közelíthető meg" (uo. 25). Az általa kutatott közösségben, a romák, amikor magyarra fordítják a „gádzsó" szót, akkor nem „nem-cigány"-t, hanem „paraszt"-ot mondanak helyette.

Itt fontos megjegyeznünk, hogy Stewart terepmunkáját 1984 és 1986 között végezte az akkor még szocialista Magyarországon, vagyis abban az időben, amikor a parasztság fogalmát egyre inkább felváltotta az agrárproletariátus elnevezés. A kérdés itt egyrészt persze az lehet, hogy csak a megnevezések változtak-e, vagy esetleg a paraszti kultúrát, életformát, etikát is felváltotta-e valami más. Az ebben az időben született paraszttanulmányok közül jónéhány foglalkozik ezzel a kérdéssel (például a Sárkány föntebb említett munkája által is szembeállított Gyenes és Márkus tanulmány, vagy későbbről a Hollós és Maday által 1983-ban szerkesztett *New Hungarian Peasants: An East Central European Experience with Collectivisation* című kötet, amelynek minden tanulmánya foglalkozik valamilyen megközelítésben ezzel a problémával). A másik kérdés, ami a cigánykutató számára talán érdekesebb, hogy a változások, amelyek a gádzsók világában lezajlottak, vajon módosították-e a cigány csoportok szemléletét azzal a „másik világgal" kapcsolatban, ill. azt a csoportosítási rendszert, amit a cigányok a gádzsókkal szemben kialakítottak, vajon megdöntötte-e a tény, hogy azok esetleg közben parasztból agrárproletárokká vagy mások szerint új-parasztokká váltak.

Stewart felvállalt pozíciójából következően – miszerint „kívülről írtam a történetet, egy mind a cigányok, mind a magyarok világához képest kívülálló perspektívából" (1994:11) – mind a két említett kérdéssel foglalkozik. Azt állítja, hogy főleg a parasztság a népességnek az a része, akikkel a harangosi romák találkoznak. Parasztoknak nevezi őket, és főleg Bellre hivatkozva (1983:145-185) azt mondja, hogy még mindig beszélhetünk magyar parasztságról, hogy számos régi paraszti életelv a szocialista mezőgazdaság keretei között is tovább él. Ebből a szempontból válik aztán fontossá a parasztok önreprezentációjának kérdése, ezen belül is főleg földhöz való viszonyuk, illetve a munkára és a „jó életre" vonatkozó elképzeléseik értelmezése, hiszen szerinte ezek azok az aspektusai a paraszti kultúrának, amelyek a romáktól a leginkább megkülönböztetik őket. Az életmódbeli különbségeket, amelyek alapján a cigányok kialakítják a rendes cigány képét, a parasztok pedig a „korrekt paraszt" elképzelésüket, amelyek alapján a csoportok elhatárolódnak egymástól, és különböző ideológiákat alakítanak ki saját tevékenységeikről és életmódjukról, Stewart a következő táblázatban tartja összefoglalhatónak:

paraszt	**roma**
a föld formálja az embert	nincs kötődés a földhöz
munka	üzletelés
gürcölés	beszélgetés
kitartás	ügyesség
termelés	forgalom
világi tevékenység	mágia

autonómia:	*autonómia:*
a csere elkerülése	a munka elkerülése
fukarkodás	tékozlás
családi felhalmozás	testvérek közötti osztozás
a múlt szerepet játszik az életben	nem törődnek a múlttal

(Stewart 1994:244)

A táblázatban szereplő, a romákra vonatkozó tényeket Stewart személyes harangosi tapasztalatai alapján fogalmazza meg, a parasztokat viszont Fél Edit és Hofer Tamás ötvenes évekbeli átányi kutatásának eredményeit felhasználva mutatja be. Ez a kép aztán később kiegészül egy újabb paraszt-figurával (szintén a szakirodalom alapján), aki már a szocialista mezőgazdaság teremtette feltételek között próbál meg valamit kezdeni „korrekt parasztságával": „E helyzet egyik következménye az, hogy a termelőszövetkezetből lopni elfogadott dolognak számít a munkások között; el is keresztelték *szerezni*re vagy *hozni*ra. Ez a magyarok által cigánykodásnak nevezett viselkedésforma nem csak a parasztokra érvényes..." (1994:242). Ebben az értelmezésben a paraszt számára a „cigánykodás" (uo.), a „cigányszerűség állandóan lehetségessé válik saját társadalmuk természete miatt" (uo. 243).

A parasztképek, amelyek így kirajzolódnak, valójában az első kérdésre – miszerint: létezik-e a szocializmusban a parasztság kategóriája? – adják meg a ciganológus válaszát. Ilyenek lesznek tehát a ciganológus parasztjai, akiknek parasztságát bizonyítandónak érzi, hiszen a cigányok parasztnak nevezik őket, és akiknek hagyományos etikájukat őrizniük kell épp amiatt, hogy az ideológiák ellentétessége magyarázható legyen. Ugyanakkor viszont fel kell vetni azt a kérdést, hogy vajon a különbségek már csak az ideológiák szintjén léteznek-e, hogy csak a másik csoporttól való különbözés ideologikus magyarázataiként hangzanak-e el, vagy ténylegesen meghatározzák a mindennapi cselekvéseket.

A ciganológus a cigányok között él, és a parasztokat nyilvánvalóan „egy sajátos oldalnézetből" látja, ugyanakkor megfogalmazódik benne, hogy „amikor magyar parasztokat vagy cigányokat írunk le, ugyanaz a veszély fenyeget bennünket, mint a melanézok kutatóit, akik a cselekvők saját magukról alkotott képét a valóságként ábrázolták" (uo. 248), és ez motiválja arra, hogy a parasztokat más szempontok szerint is megismerje. Saját tapasztalataimból kiindulva mondom, hogy a helyen, ahol az ember cigányok között él, a parasztok (vagy akár egy másik cigány csoport) ugyanilyen mélységben való megismerése lehetetlenné válik. „Az a közösség, amely először befogadta, sajátjának tekinti, és nem tűri, hogy érdeklődése mások felé is forduljon. Így hát az etnológus vizsgálódásának tárgya mintegy saját magát határozza meg" (Williams 1996:69). Egy ilyen helyzetben míg a cigányok befogadók, addig a gádzsók legfeljebb interjúalanyok lesznek. Az antropológus egyszerre csak egy helyre költözhet be, viszont megvan az igénye, hogy az ott élők véleményén kívül egyebeket is elmondjon a másik csoportról; talán ebből alakul ki a cigány tanulmány saját parasztképe...

Ugyanakkor Stewart megjegyzi (és a cigányok parasztképét firtató második kérdéshez itt jutunk el), hogy „a romákat egyáltalán nem befolyásolja, hogy a gádzsók/parasztok nagyrésze nem földműveléssel foglalkozik" (1994:192), és leírja azt az esetet, amikor „az egyik harangosi lókereskedő a romákkal tárgyalva hiába jelentette ki, hogy ő nem *parasztember*, ahogyan a romák többször szólították őt; amazok nem zavartatták magukat: *De csak az vagy!*" (uo.).

A harangosi romák a gádzsókat két csoportra osztják. Léteznek zsugori, vagy egyszerűen csak rossz („nászul") gádzsók, szemben a „jó" vagy „könnyű" gádzsókkal. A paraszt azonban mindenképpen egy másik (alapvetően piszkosnak tekintett) világ része, ami a roma számára egyszerre félelmetes, és legalább ideiglenesen megszelídítendő.

A gömbaljai magyar cigányok felváltva használják a „magyarember/magyarasszony", a „gádzsó" és a „paraszt" megnevezéseket, amikor a nemcigányokról beszélnek. A gádzsó inkább a paraszt

szinonímája, és általában pejoratívabb, negatívabb jelentéseket hordoz, mint a semlegesebb magyarember elnevezés. Eleinte a cigányok, ha jelenlétünkben a gádzsó szót használták ránk nézve, gyakran zavarba jöttek és bocsánatot kértek, vagy előfordult, hogy patrónusaink rászóltak társaikra, hogy ne használják a szót, hiszen nekünk ez sértő lehet. Később viszont, ha egy cigány, aki minket kevésbé ismert, a heves „gádzsózás" közben ránk pillantva elbizonytalanodott, éppen ők voltak, akik mondták: *„de hisz ők nem gádzsók"*. Ekkor már, ha mi gádzsónak vagy parasztnak neveztük magunkat, az mindig nagy nevetséget keltett. (Egyszer, mikor épp cseresznyét lopni indultunk, az egyik asszony azt mondta, reméli nem lesznek gádzsók a szőlőben. Amikor mi erre azt feleltük, hogy mi biztosan ott leszünk, az napokig a legnagyobb nevetség tárgya volt a cigányok között.)

A paraszt (gádzsó) elnevezéssel náluk sem feltétlenül a földműveléssel foglalkozó embereket illetik. A „paraszt" inkább a velük ellenséges, „olyan cigánygyűlölő fajta" magyarok elnevezése, akiktől a cigánynak tartania kell; a „magyarember", akár van földje, akár nincs, inkább segíti a cigány életét (vagy semleges szerepet játszik életében). Ezt a legjobban talán az bizonyítja, hogy míg, ha egy szőlővel rendelkező asszonyhoz mennek a cigányok dolgozni, azt úgy kommentálják, hogy: „Megyünk napszámba a magyar asszonynak", addig számos földdel nem rendelkező magyarról, mint „paraszt"-ról („gádzsó"-ról) beszélnek: „Nem szeretem, ha már így este befele megy. A cigány vigyázzon csak este befele, ott van az a sok részeges, bolond gádzsó, szemtelenek ám azok!" A fenyegetésekben a kis gyerekeket is a „gádzsók viszik el", ha rosszak; a „gádzsók rabolják el", ha elhagyva a telepet a faluba mennek; és a „gádzsók lövik le", ha kimerészkednek a szőlőbe...

Ők, mint már említettük, a magyarokat, ha csoportosítani akarják őket, „cigányszeretőkre" és „cigánygyűlölőkre" osztják (és ennek megfelelően nevezik gádzsónak vagy magyarembernek). De tartozzanak akármelyik csoportba is, az biztos hogy a magyarok elsődlegesen és minden esetben „kényesek" és „fösvények" lesznek.

Összegzés

Az elmondottakból talán világossá vált, hogy ha a parasztokról szóló társadalomtudományi tanulmányokban nehézséget is okoz a paraszt általános meghatározása, ha fel is merül, hogy bizonyos időszakokban a paraszt kategóriája már egyáltalán nem létezik (vagyis előfordul, hogy nincs is olyan rétege a társadalomnak, aki parasztként definiálná saját magát), a parasztok mégis léteznek, ha másutt nem, hát a különböző cigánynak mondott közösségek világképében, illetve az ezekről a közösségekről írt tanulmányokban. És mivel a paraszt a nem-cigány világ morális felosztásának terméke, úgy tűnik lényegtelen, hogy van-e bármiféle kötődése a földhöz vagy sem. A paraszt ugyanis ebben az értelemben olyan személyként határozható meg, aki a „másik világ" megtestesítőjeként a *romanesz*-szel, a cigány módon való éléssel szemben más erkölcsi normákat követ, és más ideológiai alapon szervezi életét. A parasztot nem kell tehát rehabilitálni ahhoz, hogy a cigányok világában létezhessen. A paraszt ott élő figura, jelen van a mindennapokban, állandó tulajdonságok és érzelmek kapcsolódnak hozzá, amit az antropológusoknak nem kell külső referenciákra hivatkozva ellenőrizniük és igazolniuk. Az ő feladatuk, hogy a csoportok belső osztályozási rendszerét és a cigány – nem-cigány viszonyt értelmezzék, illetve ezen belül valamit kezdjenek a paraszt elevenen élő kategóriájával is.

(A dolgozat megírásában nyújtott segítségéért köszönettel tartozom tanáromnak, Prónai Csabának. Kutatásomat az Oktatási Minisztérium támogatta.)

HIVATKOZOTT IRODALOM

BELL, Peter D. 1983 Social Perception in a Contemporary Hungarian Rural Community. In Hollós – Maday: *New Hungarian Peasants*.

FORMOSO, Bernard 2000 Cigányok és letelepültek. In *Cigányok Európában I. Nyugat-Európa*. Szerk. Prónai Csaba, Budapest Új Mandátum, 29-181.

HOLLÓS Marida – MADAY C. Béla szerk. 1983 *New Hungarian Peasants: An East Central European Experience with Collectivisation*. New York Social Science Monographs – Brooklyn College Press.

MIRGA, Andrzej 1978 Me som rom, tumen san gadze. *Etnografia Polska* 12(22):177-183.

OKELY, Judith 1983 *The Traveller-Gypsies*. Cambridge University Press.

PIASERE, Leonardo 1983 Mare Roma. Catégories humaines et structure sociale. Une contribution à l'ethnologie tsigane. Paris, *Études et documents balkaniques et méditerranéens 8*.

PRÓNAI Csaba 1995 *Cigánykutatás és kulturális antropológia* (rövid vázlat). Szimbiózis, Budapest, Csokonai Tanítóképző Főiskola, Kaposvár.

SÁRKÁNY Mihály 2000 Parasztság és termelési viszonyok. In: uő. *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában*. L'Harmattan, Budapest, 73-89. (Eredeti megjelenés: 1984. In *Népi kultúra – népi társadalom XIII*. Szerk. Kósa László, Budapest, Akadémiai, 21-37)

STEWART, Michael 1994 *Daltestvérek. Az oláhcigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon*. Budapest, T-Twins – MTA Szociológiai Intézet – Max Weber Alapítvány.

WILLIAMS, Patrick 1996 Láthatatlan színek, avagy cigányok Párizs elővárosaiban. *Magyar Lettre Internationale 21*:68-72.

WILLIAMS, Patrick 2000 A cigány nyelv. A „románesz" játék. In *Cigányok Európában I. Nyugat-Európa*. Szerk. Prónai Csaba, Budapest, Új Mandátum, 239-263.

GESZTI ZSÓFIA

„Görögök" és pravoszlávok

Vallási identitás és felekezeti konfliktus egy kárpátaljai magyar faluban

Bevezetés

1998 nyarán, néprajzi gyűjtési gyakorlatunk alkalmával a kárpátaljai Tiszapéterfalván táboroztunk. Innen kiindulva jártuk a péterfalvi önkormányzathoz tartozó falvakat. Egyik első közös programunknak azt terveztük, hogy vasárnap átlátogatunk a szomszédos Tiszabökénybe, egy görög katolikus misére. Mindenkit hajtott a kíváncsiság, közülünk még senki sem vett részt görög katolikus istentiszteleten, de emellett jó alkalomnak kínálkozott arra, hogy megismerkedjünk néhány emberrel, akik akár adatközlőinkké is válhatnak gyakorlatunk során. A mise kezdetéről egy péterfalvi, magát görög katolikusnak valló család adott tájékoztatást, útközben azonban jobbnak láttuk másoktól is megkérdezni, ekkor azonban különös választ kaptunk: „Tíz órakor. Mert a *másikok* most nyolcra mennek".

A kicsi, kívülről egyszerű, ám belülről annál káprázatosabb templomban azonnal befogadtak bennünket, a kedves, idős asszonyok szétosztottak minket maguk között. A templom szentélyét régi, aranyozott, művirágokkal körbefuttatott ikonosztáz választotta le, a templomhajó két oldalán egy-egy virágokkal feldíszített mellékoltár helyezkedett el, az egyik Mária tiszteletére, a másik egy Jézus-szíve oltár volt. Az emberek kezükben Bibliákat szorongattak, valamint görög katolikus énekeskönyveket. Az istentisztelet végig magyarul zajlott, fel sem merült bennünk, hogy esetleg nem görög katolikus misén vagyunk. Egészen addig, amíg a pap a kijevi pátriárkához nem kezdett fohászkodni. Aztán lassan kiderült, egy magyar nyelvű ortodox misére kerültünk és a többséget képező bökényi pravoszláv gyülekezettel ismerkedtünk meg. És hogy kik azok a *másikok*? A hivatalos görög katolikusok.

Egy magyar ortodox közösség léte igen ritka jelenség, éppen ezért tartottam fontosnak a bökényi pravoszlávok vizsgálatát. A kutatás célja megvilágítani, miért és hogyan létezik ez a magyar ortodox gyülekezet, milyen a viszonya a falu többi felekezetével, elsősorban a velük közös gyökerű görög katolikusokkal. Megpróbálom feltárni azt a folyamatot, amely során a két bizánci rítusú közösség különvált, illetve a két gyülekezet konfliktusait, helyzetük alakulását. Különösen fontos probléma, hogy az ortodox gyülekezet tagjai mennyire érzik magukat pravoszlávnak, milyen vallásúnak tartják magukat.

Néprajzos csoporttársammal, Pákay Viktóriával több témában végzünk gyűjtőmunkát Tiszabökényben. Kutatásaink távlati célja, hogy minél teljesebb képet kapjunk arról, milyen erők, folyamatok tartanak össze egy falut, melyek azok a jelenségek és események, amelyek döntően meghatározzák az emberek mindennapi tevékenységeit és gondolatvilágát. Ugyan az antropológiai kutatás arra törekszik, hogy komplex képet kapjon a vizsgált társadalomról, én most csak az egyik aspektussal kívánok részletesen foglalkozni, a vallási élettel, a vallási felekezetekhez való tartozás kérdésével. A kilencvenes évek folyamán hosszas viszálykodás jellemezte a többséget alkotó pravoszláv[1] és görög katolikus gyülekezet egymással való viszonyát.

1 A közösségben az ortodox egyházra a pravoszláv elnevezést használják, ezért elsősorban én is ezt a kifejezést alkalmazom.

Bökény bizánci rítusú templomát 1949-ig az egységes görög katolikus felekezet használta, ortodox vallásúak nem éltek a faluban. A Szovjetunióban megszűntették a görög katolikus egyházat, híveit hivatalosan beolvasztották a pravoszláv egyházba. Bökényben azonban az átminősítés csak a felszínen történt meg, az emberek vallásgyakorlásán és vallási identitásán alig változtatott. 1990-ben újraalakulhatott a görög katolikus egyház, számos, addig ortodoxnak regisztrált gyülekezet visszatérhetett régi hitéhez, ám néhány településen komoly problémákat vetett fel a görög katolikussághoz való csatlakozás. Az általunk vizsgált faluban csak egy kisebb csoport vált újra görög katolikussá, a többség megmaradt pravoszlávnak. A szétválás egy évekig húzódó ellenségeskedést eredményezett, melynek hatása napjainkban is érezhető.

Úgy tapasztaltuk, a felekezeti konfliktus az elmúlt évtizedben meghatározó szerepet játszott a falu életében, az egyik legfontosabb mozgatója volt az emberi kapcsolatrendszereknek. Éppen ezért tartottuk fontosnak, hogy terepmunkánk alatt – más témák mellett – ennek a pravoszlávok és görög katolikusok között feszülő ellentétnek az okait, mibenlétét és történetét kideríts ük. Ennek a munkának az eddig elért eredményeit próbálom most egy dolgozat keretében összefoglalni.

A kutatás jelentősége

Kárpátalja még a hagyományos, néprajzi témák gyűjtőinek is számtalan váratlan meglepetéssel szolgálhat, a magyarság északkeleti régiói a legkevésbé kutatott területek közé tartoznak. Területi-politikai helyzete azonban számos speciális társadalmi jelenséget hozott létre, amit a kulturális antropológia felől érdemes inkább megközelíteni.

A jelenleg vizsgált probléma, a magyar pravoszláv gyülekezet megléte és a felekezeti viszálykodás szorosan összefügg azzal a történelmi és politikai szituációval, amelynek eredményeként létrejött. Itt elsősorban a Szovjetunió azon törekvése volt meghatározó, hogy a pravoszláv vallás egyeduralmát kiterjessze, amit a vallási kisebbségek háttérbeszorításával, megszüntetésével igyekezett elérni, a keleti és nyugati egyház között elhelyezkedő görög katolikusságot pedig az államegyházba beolvasztani,[2] amire hivatalosan 1949 augusztusában került sor.[3] Éppen ezért lehet különös jelentősége a rendszerváltás után újraalakuló görög katolikus egyházi gyülekezetek vizsgálatának: mennyire formálta át a vallási öntudatot az ortodoxiához való csatolás, illetve melyek azok a konfliktusok, amelyek ebből adódóan napjaink felekezeti életét meghatározzák. A vallási identitás fontos eleme a más felekezetekkel, azok tagjaival való kapcsolat,[4] ami egy olyan közösség esetében, ahol egy korábban egységes gyülekezet vált szét két külön felekezetre, különös hangsúllyal rendelkezhet. A kárpátaljai görög katolikusság, azon belül is a magyar nyelvű és nemzetiségű közösségek újjászerveződése számos társadalmi problémát juttatott a felszínre. Az eddigi vizsgálatok alapján úgy tűnik, ezek az azonos szituációból következő konfliktusok a legkülönbözőbb variációkban fordulhatnak elő. Ezt igazolják Pusztai Bertalan kutatásai, melyeket három Ung-vidéki görög katolikus közösségben végzett,[5] valamint Pilipkó Erzsébet salánki tanulmányai.[6] Az általam vizsgált falu sorsa több szálon kapcsolódik Salánkhoz, az egykor egy vármegyéhez, majd ugyanazon járáshoz tartozó települések egymás információs körébe tartoznak, de ami ennél is lényegesebb, a Szovjetunió idején évekig a salánki pap járt Bökénybe is.

A bökényi görög katolikus/pravoszláv felekezeti konfliktus antropológiai vizsgálata közelebb vihet ennek a kor- és régió-specifikus jelenségnek az értelmezéséhez. Mint ahogy Geertz is leszögezi: a

2 Keményfi R. 2000: 34.-35.
3 Pirigyi I. 1999: 69.
4 Bartha E. 1996: 194.
5 Pusztai B. 1996.
6 Pilipkó E. 1995.; 1997.

vallás és az életmód elválaszthatatlan egymástól, egymást feltételezik,[7] az életmódban bekövetkező változások hatással lehetnek a vallási életre. Sok esetben előfordul, hogy „bizonyos gondolati minták lassanként megváltoznak, hogy összehangolódjanak az időszerű viselkedéssel, vagy annak gondolati megtestesítőivé váljanak".[8] Ezt értelmezhetjük akként, hogy a görög katolikus egyházban, illetve a bökényi felekezeten belül megjelenik a modernizációra való törekvés, a vallás és a megváltozott életviszonyok összeegyeztetése, ami a pravoszláv pap esetében fel sem merül, így ez is egy komoly ütközőpontként jelenik meg a két felekezet között.

Gyűjtő a terepen. Módszereink

1998 óta évente több alkalommal, folyamatos gyűjtőmunkát végzünk Bökényben. Részt vettünk több egyházi és egyben közösségi ünnepen, például a húsvéton és a karácsonyon, halottak napján, melynek során mind a két felekezet ünneplését végigkísértük. Ezen kívül számos vasárnapi liturgián és kisebb ünnepen is jelen voltunk. A személyes megfigyeléseket minden alkalommal interjúkkal egészítettük ki.

Kezdetben a pravoszláv gyülekezet tagjaival alakítottuk ki kapcsolatainkat, hiszen ők voltak az elsők, akikkel Bökényben találkoztunk. Első házigazdánk a felekezet kántora és egyben harangozója volt, tehát egy, az egész falu által jól ismert személyiség, akinek széles kapcsolatrendszerén elindulva rövid idő alatt nagyon sok emberrel sikerült megismerkednünk, az ő segítségével jutottunk el végül a görög katolikus felekezethez is. Már terepmunkánk elején is törekedtünk arra, hogy a görög katolikusok, illetve a harmadik nagy felekezet, a reformátusok között is kiépítsük ismeretségi hálónkat.

Gyűjtőmunkánk szempontjából kiemelkedő szerepe van annak a második családnak, ahol második éve lakunk. Velük együtt élve részt veszünk a mindennapi tevékenységeikben, családtagoknak tekintenek minket, egy fiktív műrokonságba kerültünk velük, ami már kiemelt minket a vendég kategóriájából. A faluban való tevékenységeinkhez is hátteret biztosít ez a család, mintegy igazolványt ad számunkra. Véletlenül jutottunk el hozzájuk, de több szempontból is szerencsésnek tekinthető a választás. A szűkebb család tagjait a faluban kicsit zárkózott, de dolgos, jóravaló embereknek tartják, ami a mi megítélésünkre is erősen hat. Vallásilag a család női tagjai pravoszlávok, a férfiak római katolikusok, ami valamennyire semlegességet biztosít számukra a felekezeti konfliktus tekintetében.

A családon kívül két személy van, akik terepmunkánkban leginkább segítségünkre vannak, ők már jóval túlnőttek az egyszerű „adatközlő" szerepen, barátainkká, néha már asszisztenseinkké váltak. Ők egyben a kutatás két pólusát is adják. Oxána a pravoszláv felekezet tagja, így leginkább az ortodox gyülekezet felé jelent kapcsolatot, illetve a női adatközlőkhöz. László görög katolikus, a felekezet kántora, aki fiatal kora ellenére közösségében egy tiszteletben álló személyiség. Földrajzilag is a falu két különböző részén laknak, Oxána a nyugati faluvégen, amit a település szakrális központjának nevezhetünk, mert itt áll a két templom (református és görög katolikus – pravoszláv). László a Péterfalva felé vezető hosszú út mentén lakik, itt helyezkedik el a legtöbb bolt és az italmérések, tehát ez Bökény közéleti központja.

A gyűjtés során jobbnak láttuk, ha pravoszláv és görög katolikus közösségek viszonyát, ezt a sok embert érintő, kényes témát nem önmagában, hanem más, kapcsolódó témák mellett, azzal együtt kérdezzük. Például az ünnepi szokásokról (húsvét, karácsony), és a vallási életről való érdeklődésünk jó keretet biztosított a felekezeti önazonosság és a konfliktus jelenségeinek felgyűjtéséhez.[9]

7 Geerz, C. 2001.

8 Kluckhohn, C. 2000: 57.

9 Interjúink egy részét magnóra vettük, ezekből tudok idézni a dolgozatomban, ez 10 ember véleményét jelenti, a többi beszélgetést azonban csak jegyzet formájában rögzítettük. Az adatközlőimet felekezeti hovatartozásuk alapján jelölöm: prav. = pravoszláv; g.k. = görög katolikus. Idézett beszélgetőtársaim nevét nem írom le, de néhány fontosabb adatot róluk a dolgozat végén megadok.

Nagyon eredményesek voltak azok a beszélgetéseink is, melyeket nem kifejezetten interjú formájában, kutató/adatközlő szereposztásban, hanem ottani legkedvesebb ismerőseinkkel, baráti társalgás formájában végeztünk. Ezekből a beszélgetésekből nagyon sok személyes vélemény derült ki, melyek lényegesen közelebb vittek minket a témánk megértéséhez.

Adatközlőink a legkülönbözőbb korosztályokból kerültek ki. Igyekeztünk megkeresni olyan személyeket, akik jóval a háború előtt születtek, és vissza tudtak emlékezni a görög katolikus egyház megszűntetésére, illetve olyanokat, akiket már hivatalosan pravoszlávnak kereszteltek, valamint a fiatal generáció néhány tagját is.

A probléma tejes körű vizsgálatához szükségesnek tartottuk a papok álláspontjának megismerését. A pravoszláv pap a faluban lakik, őt egyszerűbb volt felkeresni, többször folytattunk vele beszélgetést, azonban a felekezeti viszálykodás témáját mindig elkerülte, erre vonatkozólag nagyon keveset tudtunk meg tőle, inkább csak a más vallású (görög katolikus, református) papokról alkotott véleményét hangoztatta. Az 1999 őszétől a faluban szolgáló fiatal görög katolikus atyával sikerült jó viszonyt kialakítani, ám ő csak filiaként látja el a gyülekezetet, így kevés időt tölt Bökényben. A görög katolikus – pravoszláv felekezeti konfliktus témáját kutatva a református lelkészt is felkerestük, aki kívülállóként ítélte meg a két keleti rítusú gyülekezet viszonyát.

A bökényieket, bármilyen felekezethez is tartoznak, általánosságban kedves, nyílt embereknek ismertünk meg, akik szívesen fogadtak minket, ezért különösen nehéz elképzelni, hogy a kilencvenes évek elején ugyanezek az emberek egymás ellen fordultak. Éppen emiatt nem könnyű feladat áttekinteni az adatokat, és felvázolni egy, napjainkban már a falu szégyenének számító viszálykodás történetét.

A falu etnikai jellemzői

Tiszabökény etnikailag egységes képet mutat, az 1989-ben végzett népszámlálás szerint a falu 98%-a magyar nemzetiségű.[10] A nem magyar származásúak túlnyomórészt asszonyok, akik házasság révén kerültek a településre. A görög katolikus, és görög keleti felekezet tagjai így egyaránt magyarok. A betelepült más nemzetiségűek, akik kárpátaljai ruszinok, vagy távolabbi területekről érkezett ukránok, a pravoszláv egyház hívei.[11]

A görög katolikusok és pravoszlávok teljes mértékben magyar identitásúak, a környezetük (reformátusok) is annak tekinti őket. Már a két világháború között is az egész falu magyar volt.[12] *„Mi magyarok voltunk, ez a rész mindég" (g.k. 1.).*

Ezt fontos hangsúlyozni, hiszen a görög katolikus családok többségét elmagyarosodott ruszin betelepülők leszármazottai alkotják, de az emlékezet és a családi hagyományok nem őrzik már az egykori ruszinság nyomait. Sőt, napjainkban kifejezetten sértésnek számít, ha valakire azt mondják, *hucul*. A vallás azonban jól konzerválhatja egy korábbi időszak etnikai összetételét,[13] mint ezt esetünkben is láthatjuk. A ruszinok a XVII.-XVIII. század során fokozatosan húzódtak a hegyekből a síkság felé, a tatár betörések és más csapások után a megritkult magyarság pótlására kerültek az ugocsai Tiszahát falvaiba.[14] Az 1735 és 1742 között pusztító pestisjárvány után kb. 6000 magyar maradt a

10 Botlik J. – Dupka Gy. 1993: 170.

11 Kárpátalján a magyarokon kívül legnagyobb számban ruszinok éltek, akiket a Szovjetunióban ukránnak tekintettek, ezért napjainkban egy részük már ukránnak vallja magát. A bökényiek leggyakrabban az orosz, vagy a hucul kifejezést használják rájuk, de az utóbbinak egyfajta pejoratív jelentése is van. Általában azonban nem tesznek megkülönböztetést a más anyanyelvűek között, mindenkit huculnak vagy orosznak, ritkábban ukránnak mondanak.

12 Az 1941-ben végzett népszámlálás adatai szerint a lakosság 96,3%-a vallotta magát magyarnak, 3,3% zsidónak, 0,3% ruszinnak.

13 Bartha E. 1991: 48.

14 Szabó I. 1937: 297.

Tiszaháton.[15] A tatárdúlások háborús veszteségei Szabó István szerint elsősorban a jobbágyokat érintették, ezért a környező kisnemesi falvak lakossága inkább megmaradt, míg Bökényben, ahol a nemesi birtokok nem aprózódtak el, és jelentős számú jobbágy élt, a kihalt magyar családok helyére ruszin parasztok kerülhettek. A görög katolikus ruszinok a magyar közegben hamar elvesztették anyanyelvüket,[16] de vallásukat és társadalmi helyzetüket sokáig megtartották. A vidék zsellérjei, napszámosai, cselédei a görög katolikusok közül kerültek ki.[17]

A görög katolikus egyházban a liturgia nyelve sokáig az ószláv volt, de annak ellenére, hogy nem engedélyezték a templomokban a magyar nyelv használatát, a tilalmat számos esetben megkerülték.[18] Nem tudjuk, hogy Bökényben mikor tértek át a magyar nyelvű istentiszteletekre, a két világháború között a misék nagy részét valószínűleg már magyarul végezték. Karácsonykor és húsvétkor napjainkban is felhangzanak ószláv énekek, valamint az ószláv liturgia emlékét őrzi egy, a templomban fennmaradt evangéliumos könyv is.

A XX. század folyamán a falu görög katolikus lakóit vallásuk miatt többször tekintették hivatalosan ruszinnak, de ők maguk ezt soha nem vállalták, mindig magyar érzelműek maradtak.[19]

A néprajzi szakirodalomban a vallási konfliktusokkal foglalkozó művek nagy részében elsősorban etnikai ellentétekkel találkozunk, olyan esetekkel, mikor egy faluban, vagy azonos területen két különböző nemzetiség két külön felekezethez tartozik, és a vallási identitás egyúttal etnikai hovatartozást is jelöl, szinonim fogalommá válhat.[20] Bökény esetében azonban nincs szó erről, mind a görög katolikus, mind a pravoszláv felekezethez túlnyomórészt magyar nemzetiségű hívek tartoznak, így etnikai vonatkozása nincs a köztük lévő ellenségeskedésnek.

Bökény vallási képe

Tiszabökény lakossága több valláshoz tartozik. A második világháború előtt a görög katolikusok alkották a többséget, őket követték a reformátusok, rajtuk kívül voltak római katolikusok és izraeliták is (görög katolikus: 53%; református: 30,3%; római katolikus: 8,4%; izraelita: 8,1%).[21] A különböző felekezetek szerves egységben éltek együtt. Már a század első felében is jelentős volt a vegyesházasságok aránya.[22] Ezek, és az általunk gyűjtött elbeszélések alapján úgy tűnik, nagy vallási tolerancia volt jellemző a falura, és tapasztalataink szerint a viszálykodás ellenére napjainkban is így van. Ez paradoxonnak látszik, de igyekszem megmagyarázni, miért gondolom így.

A faluban általános felfogás a különböző felekezetekkel kapcsolatban, hogy *„ugyanazt az Istent imádjuk"*, ezért lényegében mindegy, hogy hogyan. Nagyon magas a vegyesházasságok aránya, melyekben általában a fiú az apa, a leány az anya vallását követi. Így a gyerekek belenevelődnek a másik vallás ismeretébe és elfogadásába. A családon belüli tolerancia természetesen nem vonatkozhat görög katolikus – pravoszláv vegyesházasságokra, mert ilyenek nem léteznek. A szétválás (1990) óta mindössze két olyan esküvőről tudunk, amikor e két felekezet tagjai házasodtak össze, de a lakodalom után mindkét esetben a másik fél is az egyik vallásra (mind a kétszer a pravoszlávra) tért át.

Az is figyelemre méltó, hogy azok a pravoszláv, vagy görög katolikus hívek, akik a templomtól

15 S. Benedek A. 1995: 19.
16 Szabó I. 1937: 297-298.
17 Kresz M. – N. Fekete M. – Kovári Zs. – Göntér Zs. – Vagács A. 1943-44b.
18 Bartha E. 1996: 199.
19 Az 1941-ben végzett népszámlálás adatai szerint a lakosság 96,3%-a vallotta magát magyarnak, 3,3% zsidónak, 0,3% ruszinnak.
20 Bartha E. 1991: 48.
21 1941-es népszámlálás
22 Kresz M. – N. Fekete M. – Kovári Zs. – Göntér Zs. – Vagács A. 1943-44c.; Kresz M. – N. Fekete M. – Kovári Zs. – Göntér Zs. 1943-44b.

messze, más faluban laknak, és nem tudnak minden vasárnap átmenni Bökénybe, gyakran a helyi református templom istentiszteleteire, Biblia-óráira járnak. Egyik pravoszláv ismerősünk pedig, ha Fehérgyarmaton jár, rendszeresen betér a buszpályaudvar melletti római katolikus templomba, hogy amíg a busz indulására vár, hallgassa a misét.

A bökényi görög katolikus és pravoszláv templomhoz tartoznak a Tiszahát környező református falvaiban (Péterfalván, Tivadarban, Nagypaládon illetve Farkasfalván) élő bizánci szertartást követő hívek, akik éppúgy érintettek voltak a viszálykodásban, mint a Bökényben lakók. Ezek közül Farkasfalva, Bökény társközsége különös helyzetben van, ott ugyanis önálló görög katolikus gyülekezet működik, amely a múzeumként működő egykori Fogarassy-kúria római katolikus kápolnáját vette birtokba, 1999 őszétől papjuk is más, mint a bökényieknek.

A pravoszláv és a görög katolikus felekezet számaránya

Pontos adataink nincsenek a pravoszláv és a görög katolikus gyülekezet tagjainak számáról, mert egyik felekezet sem vezet anyakönyvet. Az egyházadó alapján becsült értékeket is nehéz értelmezni egyrészt, mert a hívek családonként fizetik az adót, amely kategóriába éppúgy beletartoznak azok a családok, ahol a házastársak és összes gyermekeik azonos vallást követnek, mint ahol csak az egyik szülő, és gyermekeinek egy része tartozik az adott felekezethez. Másrészt mind a két közösség szereti saját létszámát a valóságnál többnek, a másikét pedig kevesebbnek feltüntetni, még az erről legtájékozottabb egyházi tisztségviselők is. Egy alkalom azonban mégis kínálkozik arra, hogy a két felekezet körülbelüli nagyságáról az egész faluközösség meggyőződjön: a húsvéti pászkaszentelés. A templomudvaron zajló szertartáson minden család részt vesz, az ételszentelésre elkészített kosarakat a templom körül helyezik el, ezek száma nagyjából megegyezik az adott gyülekezetbe tartozó családok számával. Nem véletlen tehát, hogy figyelemmel kísérik a másik felekezet ünneplését is, hogy hány kosarat szenteltek, vagyis mennyien vannak. Ennek alapján becslésünk szerint 1999 húsvétján a pravoszláv felekezethez valamivel több, mint 300 család tartozott, a görög katolikusokhoz 100-120 család. Ez az arány azonban folyamatosan változik, lassan megindulhat a kiegyenlítődés felé.

2. A felekezeti szétválás és konfliktus története

Történelmi előzmények

A második világháborúig vallásilag a görög katolikusok alkották a falu többségét. Miután Kárpátalját a Szovjetunióhoz csatolták, a görög katolikus egyházat hivatalosan megszüntették, híveit ortodoxnak minősítették, a templomokat bezárták, vagy csak mint pravoszláv templomot engedték tovább működni. A papokat meghurcolták, többségüket rákényszerítették, hogy „írjanak alá", tehát vállalják a pravoszláv valláshoz tartozást.[23] 1949-ben Tiszabökényben is betiltották a görög katolikus vallást, papjuk ugyan aposztatált, de később visszavonta, amiért 25 év börtönre ítélték, ebből 4 évet töltött le.[24]

Annak ellenére, hogy névleg pravoszlávvá vált a gyülekezet, az emberek vallási tudatán ez nem változtatott. A szertartások külsőre hasonlóak maradtak, ugyanúgy magyar nyelven, a pravoszlávvá lett régi papok vezetésével folyt az istentisztelet. Az egykori görög katolikus papok titokban kereszteltek, sőt eskettek is az addigi törvények szerint.

„Itt olyan öreg papok vótak, akik hazakerültek a csurmából [börtön], de már aláírtak, na de úgy végeztek, mint addig. Ők mondták magukba a pápát, említették, mint ahogy van abba a

23 Szabó Gy. (szerk.) 1999: 71-72.
24 Botlik J. – Dupka Gy. 1993: 171.

végzésbe. Na de nyilvánosan nem lehetett, mer nem tudta, hogy ki van benn a templomban, hogy ki fogja ütet elárulni újra". (g.k. 2.)

Magát a vallásosságot, a vallásgyakorlást is üldözték, legintenzívebben az ötvenes évek elején. Az egyházat nehéz helyzetbe sodorta, hogy irreálisan nagy adókat vetettek ki rá, fenntartása csak nagy erőfeszítések árán volt lehetséges. Az emberek többségét a legkülönbözőbb eszközökkel próbálták távol tartani a templomtól, például ki is rúghatták az állásából azt, akiről kiderült, hogy rendszeresen misére jár. A gyerekeknek ünnepekkor, elsősorban húsvétkor kötelezően el kellett menni az iskolába, ahol valamilyen programot szerveztek nekik, például szovjet filmeket vetítettek húsvét vasárnap, a pászkaszentelés alatt.

Csak kevés család tartott ki a vallásosság mellett, ezeknek a leszármazottai napjainkban is a legvallásosabbak közé tartoznak, többségük a görög katolikus felekezet tagja.

A szétválás közvetlen előzményei. A konfliktus első szakasza

Ha a görög katolikus és a pravoszláv felekezetek közötti viszálykodás történetét vizsgáljuk, több szakaszt lehet elhatárolni a konfliktus alakulása során. Az ellentét alapjai és kirobbantó okai már jóval a gyülekezet kettészakadása előtt megjelentek. Ezért az első szakaszt 1982 és 1990 közé lehet helyezni.

1982-ben Tiszabökénybe egy fiatal, frissen végzett magyar nemzetiségű pap érkezett, aki nem csak hivatalosan, hanem lelkületileg is pravoszláv volt. A közösség kezdetben örömmel fogadta, hogy a korábbi idős, meggyötört atyák után egy lelkes és tettrekész ember vette át a felekezet irányítását. Az új paptól azt várták, hogy az eddigi gyakorlatnak megfelelően, görög katolikus módra végezze a szertartásokat. Ő azonban pravoszláv papként valóban ortodox gyülekezetet próbált faragni a bökényiekből.

„A kántorral kikezdett, mer nem úgy olvasta a 'Hiszek egy'-et, ahogy a pravoszlávoknál kell. Ő mondta, hogy katolikus. Becsapta előtte a könyvet, mer neki azt kell, hogy közönséges egyháznak" (g.k. 3.).

A megromlott viszony eredménye az lett, hogy az akkori *egyházvezetők* (*kurátor, kasszír* és a *húszas tanács tagjai*) és családjaik kiváltak a gyülekezetből és a szomszédos Tiszaújlakra kezdtek templomba járni. A konfliktus további forrása az volt, hogy az ortodoxia szabályainak megfelelően a pap elkezdte átalakítani a templomot. Ezt a szembenállást csak tetézte az egyház zavaros pénzügyi helyzete, ami a pap és a világi vezetőség között kölcsönös vádaskodásra adott okot.

A Szovjetunió idején az egyház nem rendelkezhetett önálló vagyonnal, ezért a felekezet pénzét egyes személyeknek adták ki, akik saját nevükön tették be a bankba. Éppen ezért a többség nem tudhatta, pontosan mennyi vagyona van a gyülekezetnek. Ez az átláthatatlanság a nyolcvanas évek közepétől komoly vádaskodások alapja lett. A jelenlegi pravoszlávok szerint az *egyházvezetők* elsikkasztották az egyház vagyonát, ők viszont a pap pénzfelhasználását tartották ellenőrizhetetlennek.

„És mindig a feketelista eltűnt. És ez a pap kiderítette, mer több mint százezer rubel volt. Az egyház pénze. És nem szabad volt a, ugye én takarékbankba dolgoztam, oda nem szabad volt tenni a [egyház] pénzét, hanem szétadták az embereknek. És az ember betehette, akárki a nevire, de el is tulajdonította sok. Vettek taxit, házat építettek, azér van ez a konfliktus köztük, itt a pénzen van a baj" (prav. 3.)

„A kasszírt le akarta váltani, hogy más kezelje a pénzt, meg hogy ezt kell venni, meg azt kell venni, és ez volt a gond, az egyháztanács, aki akkor nem volt beleegyezve, hogy széjjelrombolta ő az oltárt is, meg mi, azt nem adták oda a pénzt" (g.k.4).

Nem célom kideríteni, hogy valójában mi történt, valószínűleg ilyen távolból már nem is lehetne ezt megtenni. Annyit viszont tudunk, hogy a pap pontosan utána akart járni, hogy kinél mennyi pénz van kint az egyház vagyonából. A *vezetőség* egyrészt nehezményezte, hogy a pap bele szeretne szólni a pénzügyekbe, másrészt a templom átalakítása miatti haragjukban nem is szavazták meg a további munkálatokra való összeget.

Ebben a helyzetben érte a közösséget a rendszerváltozás.

A konfliktus második szakasza. A kilencvenes évek eleje

A rendszerváltás és Ukrajna függetlenedése után újra engedélyezték a görög katolikus egyház működését. Azokon a településeken, ahol a háború előtt görög katolikusnak felszentelt, a későbbiekben „pravoszlávosított" papok működtek, az egész közösség zökkenőmentesen visszatért a korábbi vallásához, a papot is „visszakeresztelték". Más falvakban, ahol pravoszláv papok voltak, ők visszavonultak, helyükre görög katolikus papok kerültek, akik a paphiány miatt a magyar közösségek többségébe Magyarországról jártak át. Természetesen nem mindenhol történt problémamentesen a váltás, például az Ung-vidék több településén az egyház nélkül maradt hívek Ungvár római katolikus templomába jártak, ami a többség vallási identitásának megváltozásához vezetett.[25]

A vallásszabadság Bökényben is komoly konfliktushelyzeteket teremtett. A pappal szembenálló csoport abban reménykedett, hogy a görög katolikus egyház helyreállításával a pap eltávozik a faluból, és az egész felekezet visszatér „ősei" vallásához. Ez azonban nem így történt, a pravoszláv pap továbbra is Bökényben maradt. Felmerült, hogy mint magyar nyelvű és nemzetiségű papot át lehetne szentelni, de ő nem egyezett bele. Ezért a gyülekezetből kiszakadtak a korábbi egyházvezetők, és néhány további család, akik megalakították a görög katolikus felekezetet.

A gyülekezet kettészakadása heves indulatokat váltott ki, ami évekig tartó viszálykodáshoz vezetett. Ez megosztotta az embereket, családok szakadtak szét, szülő és gyermeke, testvérek haragudtak meg egymásra, váltak ellenféllé. A konfliktus alapját a közös templom használatából adódó problémák jelentették, elsősorban hogy melyik felekezet tartson liturgiát az előírásoknak és a hagyományoknak megfelelő időben. Kezdetben a görög katolikus gyülekezetet be sem engedték a templomba liturgiát tartani, a templomudvaron kellett a szertartásokat végezniük. Ezért gyakran verekedések törtek ki, melyeket hatóságilag igyekeztek megakadályozni és megegyezésre bírni a két gyülekezetet.

A konfliktus gazdasági – társadalmi okai

A felekezeti ellentétek vizsgálatánál nem hagyhatjuk figyelmen kívül az ebben az időszakban végbement politikai, gazdasági, társadalmi változásokat. A Szovjetunió széthullásával együtt a környéknek biztos megélhetést nyújtó péterfalvi központú kolhoz is elsorvadt. A Kárpátontúli terület mintagazdasága szinte egyik napról a másikra omlott össze. A mezőgazdasági termelő egységek fokozatosan elsorvadtak, bezártak a segédüzemek (téglagyár, optikai üzem, elektronikai, laboratóriumi berendezéseket készítő üzem, fűrészüzem, asztalosműhely, lakatos-, drótháló-szövő üzem), egyedül a bútorgyárban és a konzervgyárban folyt időszaki munka. Gazdasági sokk volt az embereknek a változás, a rájuk zúdult munkanélküliség, hirtelen bizonytalanságban érezhették magukat, amit csak fokozott a pénzügyi válság. A politikai és az ennek következtében jelentkező gazdasági változások a falu társadalmára is kihatottak. A jó megélhetésüket, biztos jövedelmüket elvesztett embereknek új életstratégiákat kellett választani, alkalmazkodni a megváltozott körülményekhez, ami átrendezte a falu korábbi társadalmi csoportjait. A kolhoz földterületéből kiosztott parcellákon, a „szotekekben" a családok megkezdhették a mezőgazdasági munkákat, pénzgazdálkodás híján önellátásra rendezkedtek be. A hagyományos paraszti életmódra való visszaállás azonban meg sem közelítette a korábbi életszínvonalat, nem elégítette ki a többség igényeit, ezért sokan megragadtak minden alkalmat, hogy pénzhez jussanak. A határátkelő megnyitásával felvirágzott az illegális kereskedelem, ami napjainkig kiemelkedő jövedelemforrása a környékbelieknek. Ebből néhány család hirtelen meggazdagodott, kialakult az új gazdasági elit, amelybe a korábbi kolhoz elöljáróinak egy része is beletartozott. Úgy érzem, ennek a zavaros időszaknak a feszültségeit a felekezeti ellenségeskedésekben vezették le, ez is magyarázata lehet a fokozott indulatokból fakadó erőszakos cselekedeteknek.

25 Pusztai B. 1996.

Beletörődés és megbékélés. A konfliktus harmadik szakasza

A templomhasználati rend megszilárdulásával abbamaradtak a heves viták és összetűzések, a viszálykodás lecsendesedett. A két felekezet beletörődött a kialakult helyzetbe, de továbbra is elhatárolódtak egymástól. Apróbb összetűzésekre még sor került, de ezeknek inkább az egymásról alkotott értékítéletek terén volt jelentőségük.

A kilencvenes évek végéhez közeledve a korábbi nagy ellentétek enyhültek, a mindennapi életben egyre kevésbé érződtek. A görög katolikus – pravoszláv viszálykodást más típusú konfliktusok rétegezték át, és szorították háttérbe. Az ellenségeskedés történetének negyedik szakasza egy természeti katasztrófához köthető.

Negyedik szakasz. Békülések

Árvíz és konfliktus

A görög katolikusok és pravoszlávok közötti viszálykodás történetében az 1998 novemberében pusztító árvíz komoly fordulópontot jelent. A tisztán vályogból emelt házakat szinte azonnal elmosta a Tisza, körülbelül nyolcvan épület dőlt össze, de az érintett területen minden házban átnedvesedett, megrepedt falak maradtak hátra. Ez a természeti csapás nemcsak az épületekben és más anyagi javakban tett kárt, hanem jelentős volt az a sokkhatás is, ami ekkor érte a bökényieket. Az árvíz átértékelte az emberi viszonyokat, a közös baj és egymásrautaltság egy időre a háttérbe szorította a felekezeti különbségeket, nagyobb szükség lett a családtagok segítségére, a rokonság összetartására. Ez a megváltozott élethelyzet arra kényszerítette a még ellenségeskedő rokonokat, hogy kibéküljenek egymással. Tudunk rá példát, hogy az addig egymást kerülő családtagok megsegítették egymást a bajban, az árvíz által kevésbé érintettek részt vettek rokonaik kiköltöztetésében, házának bontásában, illetve a napjainkban is folyó újjáépítési munkákban. A vallási ellentétek természetesen ezzel nem szűntek meg, a régi sérelmek megmaradtak, de úgy érzem, az árvíz nagyban hozzájárult a közeledéshez, a problémák újraértelmezéséhez.

„Ez szomorú volt, mer É.-vel nem beszélt nyolc évet, emiatt a pap miatt. Én mondjuk jóba voltam vele, nade nem úgy, ahogy most vagyok jóba vele. Mer köszöntem neki, de nem jártam nála. És eljött abba az évbe, újévbe felköszönteni É.-t. Minden, amikor az árvíz volt. Azóta. Mer anya és fia akkor békültek ki azután" (g.k. 4.).

Nemcsak az áradásnak a pszichikai tényezőkre gyakorolt hatását kell kiemelni, hanem azokat a jelenségeket is, amelyek az újjáépítés során új konfliktusokat hoztak. Ezen elsősorban a különböző segítségek, adományok elosztását kell érteni. A problémák már nem a vallási ellentétből fakadtak, inkább a gazdasági-politikai elit megnyilvánulásai adtak okot az elégedetlenségekre. Felekezeti vonatkozású ellenségeskedés is adódott, de ez nem a két görög egyház között, hanem az eddig a konfliktust kívülről szemlélő református sokkal kapcsolatban. A református egyház évek óta Hollandiából kap támogatást, így természetes, hogy az árvíz után a nyugati partnerek azonnal elküldték segélyeiket. Ez irigységet váltott ki a falu többi lakójából. Másik ütközőpont a „magyar brigádok" kérdése volt. A magyarországi református egyházak szervezésében néhány ember érkezett a településre, akik az építkezésekhez ingyenes munkaerőt biztosítottak. Ők elsősorban a károsult református családokat segítették, a más vallásúak szerint viszont az egész falunak érkezett a segítség.

Az árvíz utáni időszak tehát a kibékülések jegyében telt, aminek eredményeként napjainkban a görög katolikusok és pravoszlávok békésen élnek egymás mellett.

„Na de most már hál' Istennek a két pap megegyezik, a két kántor megegyezik, mi kell még? Akkor már tán a népnek is meg kéne egyezni" (g.k. 4.).

A kilencvenes évek elejére, a viszály legintenzívebb szakaszára már inkább szégyenkezve tekinte-

nek vissza. Ez nem véletlen, hiszen a környéken, még a magyar határon túl is elhíresült Tiszabökény a felekezetszakadásról, és a heves konfliktusról. Több görög katolikus közösségben mint ellenpéldát emlegetik a széthúzó bökényieket. Kölcséről például néhányan átautóztak a határon, hogy a bökényi húsvétkor saját szemükkel lássák a két egymás utáni pászkaszentelést.[26] Ezért elmondható, hogy a konfliktus ma már az egész falu kollektív szégyenének számít.

„Szerető nép voltunk, most meg az a két vallás nagyon megrongálta a falunkat" (prav. 1.).

3. A konfliktus megnyilvánulásai

Szimbolikus harctér: a templom

A templom átalakításai

A szakrális tér egyik legfontosabb eleme a templom, a hozzá kapcsolódó gyülekezet és bizonyos szinten a falu reprezentációja is,[27] nem véletlen tehát, hogy a felekezeti konfliktus leghevesebb vitái éppen a templomhasználat miatt dúltak. A templom a vallási szimbólumok tárháza. „A szakrális szimbólumoknak az a szerepük, hogy szintetizálják egy nép ethoszát", „azt a képet, amelyet a puszta valóságban létező dolgokról fenntartanak, a rendről vallott legátfogóbb elképzeléseiket".[28] Az előző gondolat akkor is ugyanúgy értelmezhető, ha a nép helyett egy csoportot veszünk, tehát ha mikrotársadalmi viszonylatokban vizsgáljuk, a szakrális szimbólumok az adott vallási csoport világnézetét demonstrálják, a csoporttal történő azonosulás érzetét válthatják ki és a csoport cselekvésének motivációjaként használható.[29] Ha ezeket a szimbólumokat megsértik, érthető módon konfliktushelyzetet teremt, ezért is különösen érdekes a templom belsejének vizsgálata: milyen változásokat hajtottak végre a berendezésben, és ezek az átalakítások milyen jelentéssel bírnak.

A templom első átalakítása a viszálykodás kirobbanásában, kicsúcsosodásában kulcsfontosságú szerepet játszott. A nyolcvanas évekre a XVII.-XVIII. századi, tapasztott falu fatemplom állapota meglehetősen leromlott, annyira, hogy *„kutya-macska bejárt rajta"*. Az 1988-ban végzett felújítások lehetőséget kínáltak, hogy a fiatal, magyar ortodox pap, aki változtatni szeretett volna a gyülekezet vallásgyakorlásán, a templom belső terét átalakítsa, ténylegesen pravoszlávvá próbálja azt tenni. Ez a lépés nélkülözhetetlen volt ahhoz, hogy az addig csak névleg pravoszláv felekezetet az ortodoxia felé irányítsa.

A templom átalakítása komoly konfliktusforrás lett a korábban már megosztott hívek között. A pap a templomot a görög keleti egyház szabályainak megfelelően próbálta átformálni. Ezt azért tudta megtenni, mert azok a családok, akik röviddel a faluba érkezése után ellentétbe kerültek vele, elsősorban az akkori *húszas tanács*, és a *kurátor*, akkor már Tiszaújlakra jártak templomba. Ez a csoport a régi, görög katolikus hagyományok megsemmisítéseként értelmezte a változtatásokat, a többség azonban csak a templom megújítását, szépítését látta.

A templom átalakítását éppen ezért a jelenlegi görög katolikusok és pravoszlávok teljesen eltérően ítélik meg, amit az előbbiek vádként hoznak fel, az utóbbiak azt minősítik a pap legpozitívabb cselekedeteinek, ha papjukról beszélnek, mindig szóba kerül a templom szépítgetése. Különösen érdekes, hogy a két csoport szinte ugyanazokkal a szófordulatokkal fejezi ki a templomhoz fűződő érzelmeiket, egyetlen különbség, hogy a pravoszlávok jelen időt, a görög katolikusok viszont múlt időt használnak.

26 Bali János és Papp Richárd szóbeli közlése.
27 Bartha E. 1995: 16.
28 Geertz, C. 2001: 75.
29 Firth, R. 1983: 190.

„Ez a pap szerette a szépet, és azt mondta, kicsi a templom, ékesítsük fel. Hát ebbe szent igazság van. Szóval ez akarta, hogy minden szép legyen, na és meg is valósult, mer az az igazság, hogy olyan a kis templomunk, mint egy kis mennyország" (prav. 2.).

„Az oltárt szétszedte, meg, sok mindent elégetett a templombul. Kicsi az a templom de hát az úgy nézett ki, mint egy kis mennyország" (g.k. 3.).

A templombelső megváltoztatása több, egyenként is fokozott indulatokat kiváltó eseményből állt.

1. Oltár. Az oltár megújítása, leegyszerűsítése volt az egyik első lépés a templom ortodoxszá formálásában. A korábbi, a katolikus barokk jegyeit tükröző baldachinos oltárról leemelték a baldachint és az azt tartó oszlopokat, így egy síkfelületű, asztal-szerű oltár jött létre.

„Mi azt mondtuk, hogy pingpongasztalt csinált. Mer hát az na, nem oltár ahhoz képest, ami volt ebbe a templomba" (g.k. 2.).

2. „Jézus-szíve". Helytelenítette a pap a két mellékoltár (a Mária és a Jézus szíve-oltár) meglétét, megszüntetni azonban nem tudta, valószínűleg azért, mert a helyi hagyomány olyan erősen ragaszkodott hozzá, hogy ha lebontotta volna őket, az egész felekezet ellene fordult volna. A Jézus-szíve ábrázolást a pravoszláv szemlélet nem fogadja el, ezért ha már eltávolítani nem tudta, köztes megoldásként az egyik mellékoltáron lefestette a Jézus előtt lebegő sebzett szív képét.

Érdekes párhuzam, hogy a salánki görög katolikus templomban már jóval korábban, 1949-ben a pravoszlávnak aláírt pap kompromisszumként szintén átfestette a Jézus-szíve ábrázolást, ám az ő esetében nem az ortodox szabályok betartatása és előtérbe helyezése volt a motiváció, sokkal inkább a templom bezárásától való félelem.[30] Bökényben így is csak a templomban szűnt meg ezt a képi motívum, ugyanis különböző olajnyomatok, vagy gyárilag nyomott falvédők formájában minden pravoszláv háznál továbbra is megtalálható.

3. A régi zászlók elégetése. Szimbolikus jelentést is hordoz magában az, hogy néhány régi, templomi zászlót elégettek. A pravoszláv pap a rossz állapotban lévő zászlók helyett újakat vásárolt, ezért a funkciójukat vesztett, elhasználódott darabokat elégette. Ezzel ő a szabályoknak megfelelően járt el, hiszen a felszentelt tárgyakat nem lehet eldobni, csak elégetni, de a görög katolikusok úgy gondolják, nem kellett volna megválni a régi zászlóktól.

„A zászlókat elégette. A régieket. Máriapócsról hozogatták azt a drága szép zászló, az a drága nagy kép, olyan képek voltak rajta, mint ott van nekem a Szűz Mária kép. Na hát az nem rongyból volt, az finom anyagból volt megcsinálva" (g.k.2.).

„Hát a tisztelendő úr azokat elégette. Na hát nem sokat, mondjuk hát ami már rongyos. Szóval az a törvény. Régen is, mikor megmaradt valami szentelt, azt el kell égetni. El nem dobhassa, mer az felszentelt, az olyan, mint egy imakönyv" (prav. 2.).

A templomi zászlók addig a hívők, egyes személyek vagy családok adományaiként kerültek a gyülekezet használatába. A görög katolikusok éppen ezért egyértelműen a régi, görög katolikus hagyományok meggyalázását látták a zászlók elégetésében, végleges megsemmisítésében. A zászlóégetés önmagában is hordozza a zászló által jelképezett csoporttal, vagy jelenséggel való szembenállást, a szimbólum elpusztításával hatalmába keríti azt. Nem véletlen tehát, hogy a pravoszláv pap éppen ezt a módját választotta a régi, de ami fontosabb, görög katolikus zászlók használatának megszüntetésére. Elhelyezhette volna őket a templom raktárában is, de az nem szolgálta volna a katolicizmus elleni fellépést, nem úgy, mint a nyilvános térben történő elégetésük.

30 Pilipkó E. 1997: 54.

A templom használatából eredő konfliktusok

A templom 1990, a felekezet kettéválása után ismét a viszálykodás tárgya és egyben fő színtere lett. Közvetlenül a szétválás után a többségben lévő pravoszlávok nem engedték be a templomba a görög katolikus gyülekezetet, így a templomudvaron, a keresztnél tartották szertartásaikat. Csak lassan sikerült elérniük, hogy ők is ugyanúgy a templomban végezzék a liturgiát, ám ez újabb vitákhoz vezetett. Mivel mind a két gyülekezet ugyanazt a templomot használta, a különböző istentiszteletek megtartásának időpontjáról parázs viták robbantak ki, sokszor az erőszakot sem nélkülözve. Elsősorban az ünnepeken jelentett gondot, hogy melyik csoport tartsa a szertartást az annak megfelelő időben. A vasárnapi misék kezdetéről még könnyebben megegyeztek, így alakult ki a ma is érvényes gyakorlat, miszerint egyik héten a görög katolikusok tartják nyolc órától, utánuk a pravoszlávok tíz órától, a másik héten fordítva. Az ünnepi szertartásrendben azonban a legtöbb liturgiának kötött időpontja van, amihez mind a két felekezet ragaszkodott. Éppen ezért nem volt ritka, hogy verekedések törtek ki, tudunk egy olyan esetről is, mikor a két felekezet hógolyócsatát vívott egymással. Az ünnepi templomhasználati rendet is próbálták a vasárnapokhoz hasonlóan megoldani, ám nehezen tudták elfogadni az új időpontokat, ez egészen a naptárreformig ütközőpont maradt a két csoport között.

„Hát mindegy már, nem fogunk együtt ünnepelni, de hogy nekünk mindig, akár húsvét, akár karácsony, nekünk mindig hat órakor, vagy nyolckor, vagy kilenckor kellett menni templomba. Pravoszláv pap meg megyen éjfélkor. Hát ez fantasztikus" (g.k .3.).

A kezdeti időszakban egyik felekezet sem törődött bele könnyen a templom közös használatából eredő időbeni változásokba, ami további összetűzésekhez vezetett.

„Mer ugyi először mikor megegyeztettek bennünket, hogy minden második vasárnap külön legyen a mise, egyszer nyóckor, egyszer tízkor. És akkor azt mondtuk, hogy úgy legyen a karácson is. És az első karácsonba nekünk volt éjfélkor, nekiek volt estelled. A szertartás. A második karácsonba már nem engedték meg, hogy éjfélkor menjünk templomba, mert már egy órától az övék. Majd megverték a papot is. Karóval jöttek be a templomba. Verekedni, hogy hát menjünk a templomból, mer már egy órától az övék a templom. (g.k. 2.).

A vitákból a pravoszláv pap sem maradt ki, ugyan vele csak szóban szálltak szembe, hiszen papi szentségét a görög katolikusok többsége is tiszteletben tartja, megsértése mindenki szemében súlyos vétségnek számít, még akik a legsúlyosabb vádakkal illetik, azok sem mernének kezet emelni a papra. Egy esetről hallottunk, amikor valaki tettlegesen is bántalmazta az ortodox papot, ám ezt követően ez az ember hamarosan megbetegedett, amit a pravoszlávok a későbbi halálával együtt egyértelműen Isten büntetéseként fogtak fel.

„Majdnem megverték ezt a kis papot, a miénket. Hát felszentelt ember! És bizony az egyik [bele]rúgott a lábával, és levágták a lábát, és bele is halt" (prav. 3.).

A templom berendezése napjainkban

A templom tulajdonjoga még nincs tisztázva, mind a két közösség magáénak érzi, ám berendezésének megváltoztatása, kicserélése változatlanul a pravoszláv felekezethez, elsősorban papjukhoz fűződik. A templom falát különböző festmények, színes nyomatok díszítik, melyek a hívek adományaiként kerültek az egyház tulajdonába. Annak ellenére, hogy a pravoszláv felekezethez tartoznak, többségük egyértelműen a katolikus ikonográfiát tükrözi, de ugyanígy kikerülhetett egy, a máriapócsi kegyképről készült közismert ábrázolás is. A képek azonban folyamatosan cserélődnek, állandóan változik a helyük, amivel a pravoszláv pap azt igyekszik bizonyítani, hogy a templom alakításának joga őt, ezen keresztül pedig a templom a pravoszláv felekezetet illeti. A görög katolikus pap ezzel szemben minimális változásokat szokott csak eszközölni.

„Mivel én filiaként látom el az egyházközséget, túl sok mindent a templom berendezésével kapcsolatban nem szoktam hozzányúlni. Egyébként is kényes dolognak tartom, mert minden változás, ami van, az az ő kezdeményezésére szokott történni. Ő szokta ezeket pakolgatni, mikor hogy, nem tudom, milyen logika szerint, meg milyen teológia szerint, de szokta pakolgatni" (g. k. pap).

Néhány szobor is található a templomban, egy Szűz Mária, egy Jézus és két Szent Antal szobor, ami azért különösen érdekes, mert sem a hivatalos görög katolikus, sem a pravoszláv vallásosság nem engedi szobrok elhelyezését a templomban. Ezeket is, mint a képek nagy részét, hívek adományozták. A két pap eltérő módon viszonyul a szobrokhoz, a pravoszláv pap nem bánja a jelenlétüket, mivel ajándékok voltak, híttel és szeretettel adták a templomba, a görög katolikus pap idegennek tartja a keleti hagyománytól, de tudatosan megtűri jelenlétüket.

„Én szuvenírként megtartom, de a görög pap ki nem állhatja, mert szerinte ez római szokás" (prav. pap).

„Ebben a templomban nem próbáltam [tenni ellene], mert történetesen a két szobrot az ortodox egyház tette be, tehát mivel nem akarok veszekedést, ezért nem teszek ellene semmit. Próbáltam már mondogatni, mert olyan faramuci helyzet alakult ki, hogy ilyen perselyeket raktak az ikonoztázion képeihez és odatették még Szent Antalnak a szobrát, namost ezt szoktam mondani az embereknek, de nem különösebben figyelnek rá" (g. k. pap).

Kitűnik, hogy mind a pravoszláv, mind a görög katolikus hívek vallásgyakorlásához hozzátartozik már a katolikus eredetű szobortisztelet, aminek az egyes lakásbelsőkben is nyomára bukkanunk. Így a templomi szobrok jelenléte belefér a vallásosságukba, oda nem illősége inkább csak a papok szintjén merül fel problémaként.

A templom díszítésében egyetlen fontosabb ütközőpont a művirágok kérdése. Az ikonosztáz főikonjai és a két mellékoltár körül piros és fehér művirágfüzérek szoktak végigfutni. A görög katolikus pap ellenzi ezt, ez az egyetlen olyan elem, amellyel kapcsolatban határozott változtatásokra ösztönzi híveit. Kérésére leszedték a művirágokat, ami viszont a pravoszláv felekezetben váltott ki felháborodást.

„A görög katolikus egyház papjai, az elődeim, voltak belőle sokan a tíz év alatt, annyiban megegyezett a gondolatmenetünk, hogy mindannyian beszéltünk az embereknek arról, hogy a művirág nem a templomhoz illő díszítési elem, úgyhogy a mi híveink nem foglalkoznak a művirággal, és gyakorlatilag ellenzik is. És időről időre sikerül elérni, hogy kikerüljenek, nyilván úgy tüntetik fel az ortodox egyház hívei ezt, hogy ez nekik egy nagyon fájó pont, hogy nincs a templomban művirág" (g. k. pap).

A pravoszláv atya teológiailag sem talált kivetnivalót a művirágfüzérben, neki tetszett, a templom díszítéseként értelmezte. Így a művirágok újra kikerültek, amikor a templom takarítása a pravoszláv gyülekezetre esett. A virágfüzérek állandó mozgásban vannak, a görög katolikusok leveszik, az ortodox gyülekezet tagjai pedig visszahelyezik. Itt azonban már korántsem az a probléma, hogy illik-e, vagy nem illik a templomba a művirág, hanem van egyetlen, a külső szemlélőnek – mint például a református pap – jelentéktelennek tűnő kérdés, amiben ellentmond egymásnak a két fél, megtaláltak egy pontot, amivel a másik gyülekezet ellenében tudnak tenni valamit, a valós tartalomtól már teljesen elrugaszkodva.

Ünnepek és hétköznapok

A pravoszlávok és görög katolikusok között érezhető feszültség másképp jelenik meg a hétköznapi és az ünnepi érintkezések viszonylatában. A viszálykodás történetében az ünnepek voltak a konfliktus csúcspontjai, ezek közül is elsősorban a húsvét és a karácsony. Ezek azok az alkalmak, mikor a két felekezet tagjai nagyobb tömegben szembesülnek a közös templomhasználatból adódó súrlódásokkal. A kilencvenes évek elején, a nagy ünnepeken történtek a fent már említett, néha verekedésbe torkolló viták. Saját tapasztalataink is alátámasztják: annak ellenére, hogy a mindennapi életben az

ellenségeskedés már alig jelenik meg, az ünnepeken, és az azokat megelőző időszakokban nagyobb az érzékenység a felekezeti szembenállásra. Ekkor gyakran emlékeznek a korábbi sérelmekre, kellemetlen eseményekre. Az ünnepek azért is válhattak fontossá a konfliktus alakulásában, mert kitüntetett pontjai a vallási életnek és egyben az időszemléletnek, hiszen „az időnek azok a részei, amelyekben a vallási dolgok történnek ugyanúgy szentek, mint maguk a dolgok".[31] Ezért a kiemelt, a vallás szempontjából szentnek minősülő időpontokban, időszakokban különösen érzékenyek az emberek azokra a tényezőkre, amelyek zavarják az ünnep teljes átélését.

Vannak azonban olyan ünnepi események, szokások, melyekben most is megjelenik a felekezeti ellenségeskedés, a két gyülekezet egymáshoz való viszonya. Egyrészt ilyen a húsvéti pászkaszentelés, ekkor nyílik ugyanis alkalom arra, hogy összevessék a két felekezet tagjainak arányát. Elsősorban az ételszentelésre vitt kosarak száma jelenti az összehasonlítás alapját. Mindkét gyülekezet hívei szeretik a saját javukra túlbecsülni a pászkakosarak mennyiségét.

„Most is volt háromszáz nem tudom, hatvan, vagy mennyi kosár volt. De ők nincsenek, ők kevesen vagynak. Ők náluk nincsen negyven-negyvenöt, vagy huszonöt mikor hogy van kosár. De nekünk mindig nagyon sok van" (prav.5.).

Húsvéti gyűjtőutunk alkalmával magunk is megtapasztalhattuk a kosarak számáról folytatott hosszas vitákat az egymással rokon görög katolikus és a pravoszláv kántor között. A görög katolikus kántor saját felekezetének 200-nál is több kosarat tulajdonított, a másik kántor, aki házának padlásablakából szemlélte a görög katolikus pászkaszentelést, ennek csupán egyharmadát ismerte el.

A viszálykodás legjobban a karácsonyi ünnepkör szokásaiban tükröződik, ezek közül is kiemelkedik az általunk is tanulmányozott és átélt *egyházbetlehemmel járás.*[32]

Az egyházbetlehemek

Bökényben a betlehemmel járás a mai napig is megőrizte kiemelkedő, közösségmegtartó szerepét, a különböző csoportok közül a legnagyobb megbecsülése és tisztelete az úgynevezett egyházbetlehemeknek van, melyek az egyház számára gyűjtik az adományokat. 1960-ban az egyház megsegítésére újították fel a negyvenes években még gyerekek által gyakorolt szokást. Ettől kezdve felnőtt férfiak jártak az egyházbetlehemekkel, ami a Szovjetunió idején a hivatalos állami propagandával szemben egyfajta csendes ellenállást is képviselt.

Az egykori egységes felekezet kettéválása után mind a két közösség fontosnak érezte a betlehemezés folytatását, de már csak saját híveiket köszöntötték így. Egyrészt az ebből befolyó adomány mindig is jelentős pénzforrás volt az egyház számára, másrészt a megváltozott helyzetben a két gyülekezet életképességét is reprezentálta. Ennek bizonyítása különösen szükséges volt a görög katolikusok számára. A korábbi betlehemes kellékek a pravoszlávoknál maradtak, a görög katolikusoknak ezért új betlehemet kellett építeniük, valamint ruhákat beszerezni, varratni. Nagy sérelmük, hogy az 1960-ban készült, eredetileg bábtáncoltatásra kiképzett építmény nem kerülhetett hozzájuk, de különösen azt nehezményezik, hogy a pravoszlávok nem vigyáztak rá, valamelyik évben megsérült és azóta már nem használják.

Ha a két közösség által indított betlehemeseket vizsgáljuk, érzékelhető a pravoszláv csoport fokozatos gyengülése. Az évekig fontos szerepet játszó, irányító személyiségek kiesésével nem akadt olyan

31 Hubert, H. – Mauss, M. 2000: 63.

32 A bökényi betlehemezés történetével és a két bizánci rítusú felekezet egyházbetlehemeivel többek között egy szemináriumi dolgozat keretében már foglalkoztam, valamint erről a témáról Pákay Viktóriával beszámolót tartottunk a Református Teológiai Doktorok Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciója által rendezett vallási néprajzi konferencián 2000 augusztusában, és a Fiatal Kultúrakutatók domaszéki konferenciáján 2001 őszén. A betlehemezés szokásának vizsgálata egy külön kutatási témám, ezért dolgozatomban csak a legfontosabb jelenségekre térek ki.

vezetője a csapatnak, akit mindenki elfogadna, össze tudná tartani a társaságot. Ennek köszönhetően már volt olyan év, amikor nem indult pravoszláv betlehem, 2000 januárjában pedig a szervezést egy kívülálló, egy asszony végezte. Az ő szerepvállalásában közrejátszott az is, hogy mi, budapesti néprajzosok a betlehemezés szokását szerettük volna tanulmányozni, ugyanakkor a közösség részéről szégyen lett volna, ha nem tudtak volna egyházbetlehemet indítani, különösen azért, mert a kisebb létszámú görög katolikusoknak ez nem jelentett problémát.

A görög katolikus egyházbetlehem sikere és életképessége a felekezeti identitás egyik fontos eleme. Az esetlegesen összeállt pravoszláv csapattal szembeni fölényük számukra azt sugallja, hogy nem csak a betlehemezésben, hanem a vallásosságban is előttük járnak.

A szokásgyakorlás menetében is előfordultak a felekezeti szembenállásból adódó apróbb incidensek, például mikor karácsonykor a pravoszláv betlehemesek néhány háznál nem tudták eldönteni, hogy melyik gyülekezethez tartozók laknak ott. A szereplők közül voltak, akik nem voltak hajlandók bemenni az ilyen helyekre, annak ellenére, hogy társaik bizonygatták, hogy az illető család igenis pravoszláv. Ez a jelenség egy újabb problémára világít rá, arra, hogy folyamatosan akadnak olyan családok, akik a pravoszláv felekezetből áttérnek a görög katolikusokhoz, amit az ortodox közvélemény határozottan elítél. Éppen ezért a templomba alig járó családoknál nem minden esetben egyértelmű a felekezeti hovatartozás, amiért könnyen felmerülhet az átállás „vádja".

Hétköznapi ellentétek

A felekezeti ellentétek hétköznapi megnyilvánulásai kevésbé tettenérhetőek, mint az ünnepi időszakokban. Leginkább az érzékelhető, hogy köszönnek-e egymásnak az ellentétes gyülekezetbe tartozók.

„Hogy megyünk egymás mellett a templomba fele, én ide fordítom a fejem, már példának mondom, ű másik meg oda fordítja a fejét. Hogy egymásra nem nézhetünk. Egymást gyűlöljük. Itt ülök kinn a kapuba, jönnek, mennek, nem látják, hogy kinn ül az ember, hogy köszönjön. Mer én görög katolikus vagyok"(g.k. 2.).

Az 1998-as árvíz előtt általános volt, hogy nem tisztelték meg egymást köszönéssel, de a megbékélés után erre már nem tudunk példát.

A görög katolikusok körében állandóan jelen van az a törekvés, hogy a két szétvált felekezetet görög katolikusként egyesítsék. Nem titkolt vágyuk, hogy a pravoszláv pap végleg elmenjen a faluból, a pravoszlávok szerint minden eszközzel ellene vannak, még mágikus eljárásokat, például rontást is alkalmaznak. A pap karácsonyi rosszullétét is egy, a görög katolikus gyülekezethez tartozó boszorkány tettének vélték, amit súlyosbít az a tény, hogy a templomban küldte rá a rontást. Gyógyulásáért a Rózsafüzér társulatban is imádkoztak, de egészségét végül egy pravoszláv gyógyítóasszony állította helyre.

„Azt most is meg lehet nézni, hogy kik járnak oda, meg kik járnak nálunk"

A sztereotípiák

A két gyülekezet közötti feszültség jól tükröződik az egymásról alkotott véleményekben, sztereotípiákban.

Néhány kárpátaljai magyar közösség esetében hallottunk arról, hogy a görög katolikusból pravoszlávvá lett és vissza nem tért híveket gyakran kommunistának tekintenek, akár tényleges baloldali politikai orientáltságuk nélkül is. Bökényben az összes pravoszlávot nem tartják kommunistának, de a görög katolikusok körében általános az a nézet, hogy a pravoszláv vallás kommunista vallás, sőt maga a pap is az.

„Ez a právoszláv vallás, ez kommunista vallás. Mer ez Moszkvából jött. Akkor alakult meg, itt soha právoszláv vallás nem volt" (g.k.2.).

Az egész ortodox gyülekezetet azonban senki nem tekinti kommunista érzelműnek, egyrészt talán számarányuk miatt, másrészt, mert az egymással rokonságban álló családok tisztában vannak ennek ellenkezőjével.

A görög katolikusok a pravoszlávok megítélésében rendelkeznek olyan sztereotípiákkal, melyek a korábbi korszakok vallásgyakorlásából indulnak ki, miszerint a mai pravoszlávok, illetve őseik nem tartoztak a rendszeresen templomba járók közé.

„Na nem pászol senkit megbántani, na de ez a valódi. Az ilyen hucul fajták, akik régen cselédek voltak, templomba sose jártak, hát azokat fogta maga körül" (g.k. 2.).

Ezzel a véleménnyel szinte teljesen összecsengnek egy pravoszláv asszony szavai a görög katolikusokról:

„Olyan, mint a kulákok. Mint vótak régen, csak önmagukat szerették, a szegény népet nem" (prav. 4.).

Az előbbi két nézet hátterében az a hagyomány áll, hogy az egyházi tisztségek viselése, a *húszas tanácsba* való tartozás egy meghatározott csoport tagjai számára lehetséges. Az egyháztanácsi helyek ugyanis családon belül öröklődnek, amely családok, mint például Komlóskán is,[33] valószínűleg egykor a módosabbak közé tartoztak. Az „elithez" való tartozás tudata a mai görög katolikus gyülekezetet irányító családok esetében napjainkig érződik.

Jellegzetes sztereotip vélekedés, hogy a pravoszlávok a görög katolikus embereket ért szerencsétlenségeket, kudarcokat egyértelműen Isten büntetésének tartják, amiért a pravoszláv pap ellen fordultak.

„Már abbul jószerrel mind meghaltak, aki verekedett. Amiért megbántották a tisztelendőt, sok meghalt" (prav.4.).

Az egyik pravoszláv asszony szerint az is Isten akarata volt, hogy egy görög katolikus fiatalember, aki papnak készült, hamar otthagyta, nem tudta befejezni a papi iskolát, elsősorban családjának a konfliktus kezdeti szakaszában betöltött szerepe miatt. Tulajdonképpen ezzel a nézettel, tehát Isten ítéletével igazolják saját létjogosultságukat, a pravoszláv egyházhoz való tartozásukat, legitimizálják az ortodox gyülekezetet, mint a háború előtti görög katolikus hagyományok egyetlen, jogos örökösét.

Ha áttekintjük a saját és a másik felekezet összehasonlításáról szóló véleményeket, meglepően sok hasonlóságot találunk bennük. Mindkét gyülekezetben nagyon fontos a temetéseken, és előtte a virrasztón való részvétel. Többször kiemelték, szinte ugyanazokkal a szófordulatokkal mondták el, hogy náluk mennek el többen egy virrasztóra, és tudnak többen virrasztói énekeket. Mind a két közösségben külön hangsúlyozták, milyen szépen szokott beszélni a saját papjuk a temetéseken, míg a másik nem.

„Ha van egy temetés, egy virrasztó. Hogy mennyien mennek el ők, és mennyien mennek nálunk. Mer nálunk a férfiak, akik elmennek, az mind tud [virrasztói énekeket]. Mind vallásos ember. Hát ott meg, elmegy három-négy ember. Akik tudnak valamit. A többiek csak kinn állnak az udvaron és hallgatnak" (g.k. 3.).

4. Pravoszlávok és görög katolikusok

Miért pravoszláv a többség?

A pravoszlávok jóval többen, nagyjából kétszer annyian vannak, mint a görög katolikusok. Felmerül a kérdés, vajon miért.

1990-ben a jelenlegi görög katolikusok kiváltak a felekezetből, a többség – az egykori gyülekezet körülbelül kétharmada – azonban megmaradt pravoszlávnak. Ennek legfőbb oka, hogy azt nem érzik más vallásnak, identitásukban ők is görög katolikusok, és ezért a kérdés bennük nem úgy

33 Bartha E. 1980: 99.

merült fel, mint visszatérés a régi hithez, hanem *elhagyni* az eddigi papot. Éppen a pap személye, a hozzá való ragaszkodás miatt maradtak az ortodox egyház kötelékében.

„Drága kis papunk, dehogy is hagyom!" (prav. 6.).

„Annyira megértettük egymást, annyira barátságos, mer ő is mondta, hogy ő addig pap, amíg a templomba van. Ő olyan ember, mint mi vagyunk. Hogy ő szeretett szórakozni, szeretett beszélni, viccelődni, minden. És megszoktuk. És persze, hát őutána mentünk a vallássággal is. De meg már én addig is, azt se tudom, mi az a právoszláv vallás" (prav. 2.).

A kilencvenes évek elején a görög katolikus gyülekezetben nem a régi hithez visszatérteket, hanem rendbontó szakadárokat láttak.

Érdemes ezért megvizsgálni, hogyan vélekednek a bökényiek a két vallás közötti különbségekről.

„Semmi. Abszolút semmi [különbség nincs]. Na, mondjuk az oroszoknál, úgy ottan van, mert ők emlegetik, hogy pravoszlávoszkij, úgy mondják oroszul, de itt nálunk egyáltalán, semmi. Szóval abbul a könyvbül énekelünk, abbul imádkozunk, ami, na mondom, onnét Magyarból, meg ami régen volt nekünk, abbul énekelünk, minden abbul megyen. Abszolút semmi eltérés" (prav.5.).

„Annyi csak, hogy mi a pátriárkát emlegessük a misébe, ők meg a pápát. Na de az nem helyes. Hát szerintem őhozzájuk a pápa nem jöhet. Mer a pápa a rómaiakhoz megy" (prav. 2.).

„Mi a pápának vagyunk az alattvalói. Nekünk ugyi a pápa a felettesünk. És nekiek meg csak a pátriárka. Ők annak szolgálnak" (g.k. 1.).

„Ez a két legfőbb eltérés. A pápa és a pátriárka, meg ez a 'Hiszek egy'. Mer van nálunk a 'hiszek egy szent katolikus és apostoli szentegyházba', náluk meg ha jól emlékszem, úgy volt, hogy közönséges keresztények. De mondjuk, amit a kántorok mondanak, az amit mond, úgy mondja, mint mi" (g.k. 4.).

A pravoszlávok többsége nem érzékeli, hogy két külön vallásról van szó, és az egyéni vallásgyakorlás terén valóban nincsenek különbségek. Mind a két felekezetben ugyanazokat – görög katolikus – énekes- és imakönyveket használják, ugyanúgy magyar nyelven folyik a liturgia, ugyanabban a templomban. Szakrális térszemléletük is teljesen megegyezik mind a falu szintjén, mind regionális viszonylatokban, tehát mindkét gyülekezet Máriapócsot tekinti vallási központjának.

A két vallás közötti különbséget két vonatkozásban látják: a legfontosabb eltérésnek a pápa vagy a pátriárka elismerését tartják, de ezt nem tekintik lényegesnek, nem vélik elegendő magyarázatnak arra, miért kellett a görög katolikusoknak külön gyülekezetet alakítaniuk. A másik különbség a görög katolikusok esetében a katolikus anyaszentegyház említése, ami az ortodox szertartásban elmarad, helyette a közönséges egyház kifejezést használják.

A pravoszlávok többsége nem tekinti eltérő vallásúnak magát, illetve a görög katolikusokat, ami legjobban az önmeghatározásukban nyilvánul meg. Velük szemben a görög katolikusok érzékelik azt, hogy elméletileg két külön vallásról van szó, de azt is látják, hogy a különbségek a valóságban csak kevéssé jelennek meg.

A pravoszlávok vallási öntudata

Bökényben a vallási identitás tekintetében egyértelműen azok alkotják a többséget, akik görög katolikusnak érzik magukat. Felekezetileg azonban a pravoszlávok állnak az első helyen. Éppen ezért érdemes részletesebben is megvizsgálni az ortodox gyülekezet híveinek vallási és felekezeti öntudatát. Annak ellenére, hogy a többség görög katolikus érzelmű, vannak kisebb, néhány családból álló csoportok, akiket más motiváció köt a pravoszláv egyházhoz. Ezért a pravoszláv felekezeten belül is több, különböző viselkedésmintát különíthetünk el.

1. A „görög katolikus pravoszlávok"

A pravoszlávok jelentős része identitásában megmaradt görög katolikusnak. Éppen ezért nem értik, és egyben elítélik, amiért a „másikok" ellenezték ennek a papnak a tevékenységét, végül kiváltak a felekezetből.

„Mer minekünk azt mondják, hogy pravoszlávok. Pedig az mi nem vagyunk. De ezt csak így egymásra fogták. Itten görög katolikus mindenki. Mer abba születtünk, abba keresztelkedtünk" (prav. 1.).

„Mi vagyunk a valóságos görög katolikusok. Ők csak most lettek, ők újgörögök" (prav. 6.).

Verbálisan is megjelenik a pravoszlávok vallási önmeghatározása, ennek legszemléletesebb példája a görög katolikusokra használt „másikok" elnevezés. Görög katolikusnak nem hívhatják őket, hiszen saját magukat tekintik annak, ezért ők a *másik* görög felekezet. Ugyanez a szemlélet szülte az „újgörög" kifejezést is, azok a görög katolikusok, akik újonnan alakultak, kiváltak a többiek, a valódi görög katolikusok közül.

A görög katolikus öntudatú pravoszlávok problémájának megértéséhez egy konkrét személy példáját mutatom be.

A húszas évek közepén született asszonyt görög katolikusnak keresztelték, annak is vallja magát, de a pravoszláv felekezet mélyen vallásos híve. Amikor csak tud, eljár a templomba.

Vallásgyakorlásában fontos szerepet játszanak a máriapócsi zarándoklatok, igyekszik minden évben ellátogatni a Nagyboldogasszony-napi búcsúra (augusztus 15.). Unokáit nem a bökényi templomba, a pravoszláv paphoz vitte elsőáldozónak, hanem Máriapócsra, görög katolikus szertartás szerint.

Identitása egyértelműen görög katolikus, ugyanakkor a pravoszláv pap odaadó híve, őt tekinti az igazi görög katolikus papnak Bökényben, a másik felekezetet elszakadásukért elítéli. Ő nem lát lényeges különbséget a két vallás között.

Ez az asszony és vele együtt a többi görög katolikus öntudatú, de a pravoszláv felekezetbe tartozó ember talán fel sem fogta azokat a történelmi változásokat, melyek az ortodoxiába olvasztották őket. Személyes hitüket, vallásgyakorlásukat alig érintették a hivatalos törekvések, az egyház egykori meghurcoltatását nem a görög katolikusság ellen irányuló cselekedetnek élték meg, hanem általában a vallás, vallásosság betiltásának. Mivel soha nem szembesültek azzal a problémával, hogy idegen nyelvű pap, idegen nyelvű szertartásokat tartson a templomukban, míg a közelebbi települések bizánci rítusú felekezeteiben inkább ez volt az általános, a magyar nyelvű liturgia számukra egyet jelentett a görög katolikus vallással. Csak nyomatékosította ezt a nézetet, hogy ugyanazok a papok szolgáltak a faluban, mint korábban, azt, hogy ők *aláírtak*, pravoszlávokká lettek, csupán a hatóságok felé tanúsított kompromisszumként értelmezték. Ezt maguk az érintett papok is legtöbb esetben így gondolták.

Nem véletlen az sem, hogy éppen azok a családok szálltak szembe a ténylegesen pravoszláv identitású pappal és alakították meg a kilencvenes évek elején újra a görög katolikus gyülekezetet, akik egyházi tisztségeik révén az átlagnál jóval tájékozottabbak voltak az egyházat érintő változásokról, közelebb voltak a hivatalos döntésekhez és az azokból fakadó visszásságokhoz. A többség azonban nem érzékelte mindezt, sőt, jelenlegi papjukat is sokan görög katolikusnak vélik. Így adódik az a paradox helyzet, hogy a pravoszláv pap tulajdonképpen egy görög katolikus gyülekezetet vezet, annak nyomására teret engedve számos, az ortodoxiától idegen, katolikus vallásgyakorlási formának.

2. „Igazi" pravoszlávok

Az előbbi példa a pravoszláv felekezet többségének öntudatát szemléltette, azonban léteznek olyan személyek, akik tudatában vannak a különbségeknek, és ezzel együtt vállalják az ortodoxiához való tartozást. Közülük elsőként az úgynevezett „igazi" pravoszlávokat emelem ki.

Ebbe a kategóriába azok az elsősorban ukrán származású, nem bökényi születésű emberek, főleg asszonyok tartoznak, akiket születési helyükön valóban a görög keleti vallás szabályai szerint kereszteltek meg. A legtöbben házasság révén kerültek az itteni pravoszláv gyülekezetbe, de nem érzik ezeket a szertartásokat, sem magát a felekezetet valóban ortodoxnak, számukra a bökényi pravoszlávok „túl görög katolikusok". Egyikük például többször szóvá is tette a papnak, hogy miért nem „végez" úgy, mint az „igazi" pravoszlávok.

Figyelemre méltó a pap válasza, miszerint nem tudta volna meghonosítani ebben a közösségben az addigi gyakorlattól szemléletében is teljesen eltérő ortodox szertartásokat. Mindez jól példázza: annak ellenére, hogy pravoszláv gyülekezetről van szó, maguk a hívek mennyire ragaszkodnak a görög katolikus hagyományokhoz. A pap ezért valószínűleg nem is mert túlzottan radikális változtatásokat bevezetni. Az „igazi" pravoszlávok leginkább az ünnepek megtartásában, és egymáshoz való viszonyában látják a különbséget, szerintük a görög katolikus szentek napjait ünnepelik a bökényi pravoszlávok is. Ehhez hozzátartozik, hogy mindkét felekezet a tipikusan a nyugati egyházra jellemző páduai Szent Antalt tartja az egyik legfontosabb szentnek, többek között a mágikus gyógyítási folyamatok, rontáslevétel során Jézus és Szűz Mária mellett hozzá is imádkoznak.

3. „Ellen görög katolikusok"

Néhányan vannak a pravoszlávok között, akik ismerik a két vallás közötti különbségeket és azt is, hogy származásuk, családjuk révén ők is a görög katolikus gyülekezetbe tartoznának, mégis megmaradtak a pravoszláv pap mellett. Nemcsak a pap személye tartja őket felekezetüknél, hanem a görög katolikusokkal szemben érzett ellenszenv is. Valamilyen személyes konfliktus miatt neheztelnek a görög katolikus vezetők közül valakire, vagy valakikre, amiért nem szívesen kerülnének velük egy felekezetbe. Ebből kifolyólag néhányan öntudatos pravoszlávokká válhattak.

Néhány esetben ennek látható jele is lehet: református falinaptárt tesznek ki a falra. Kárpátalján ugyanis többféle vallási, magyar nyelvű falinaptárt adnak ki évente, ezek között görög keleti azonban nem szerepel. A magukat görög katolikusnak érző pravoszlávok lakásaiban a görög katolikus változatot láthattuk, ám akik valóban az ortodox egyház híveinek vallják magukat, sok esetben inkább a református naptárt teszik ki a falra, még akkor is, ha velük egy háztartásban nem élnek reformátusok.

Tanulságos, de mindenképpen egyedi a következő eset: az ötvenes évek elején született asszonyt pravoszlávnak keresztelték, ám görög katolikusnak nevelték, identitásában is az. Mégsem lett görög katolikus, mert úgy gondolja: néhány, a mai görög katolikusok közé tartozó család saját céljaira használta a náluk letétben lévő egyházi vagyont. A templomba kizárólag húsvétkor, a pászkaszentelésre megy el, bár a családjában a Gergely-naptár szerint tartják az ünnepeket. Például az „első" karácsonyt ünnepelték, mivel úgy vélik, hogy az az „igazi", még a szomszédságból induló református betlehemeseket is behívták, hogy teljes legyen a karácsonyeste.

Itt azzal találkozunk, hogy egy személyes ellentét akadályozza meg abban, hogy öntudatának megfelelő felekezethez tartozzon, ezért családjában kialakította a vallásgyakorlásnak egy egyéni formáját. Ebben az individuális gyakorlatban egyedül a számára legfontosabb egyházi szolgáltatásokat veszi csak igénybe, amit (egyelőre) a „kisebbik rossznak" tartott pravoszláv felekezet keretében tesz meg.

A pravoszláv gyülekezet tagjainak vallási identitását áttekintve első tanulság, amit levonhatunk, hogy esetükben a többség vallási öntudata nem egyezik meg a felekezeti identitásával. A pravoszlá-

vok és görög katolikusok között sem vallási, hanem felekezeti ellentétek feszülnek. A pravoszláv és görög katolikus konfliktusban tehát nem a két vallás tételei ütköznek egymással, nem a görög keleti vallás áll szemben a görög katolikus vallással, hanem két, vallási identitásában azonos, de külön paphoz, és hivatalosan más egyházhoz tartozó csoport.

Miért vonzóbb a pravoszláv felekezet? Miért ellenszenvesek a másikok?

A pravoszláv felekezet jelentős részét teszik ki olyan családok, akik életében nem játszik meghatározó szerepet a vallás, ritkán járnak templomba, nagyobb ünnepeken, vagy csak a pászkaszentelésen vesznek részt. Éppen ezért nem kötődnek erősen az ortodox egyházhoz, maradásukat több összetevő is motiválhatja: az elsődleges ok, ami ide fűzi őket, az a megszokás és az új dolgoktól való ösztönös idegenkedés. Pravoszláv felekezeti öntudatuk gyenge, ők alkotják azt a réteget, amely leginkább befolyásolható a külsőségek által. Eddig, a kilencvenes évek végéig ez a csoport a pravoszláv gyülekezetet találta vonzóbbnak, de közülük kerültek ki azok a családok, akik a görög katolikusok naptárreformját követően már áttértek a másik felekezethez. Ezek az emberek lehetnek azok, akik a görög katolikus egyház megerősödésével, és azzal, hogy az egyre kedvezőbb lehetőségeket kínál számukra, kiválhatnak korábbi felekezetükből, görög katolikussá válhatnak.

A két gyülekezet szétválását követően azonban a görög katolikus egyház egyáltalán nem volt elég vonzó ahhoz, hogy tömegesen csatlakozzanak hozzá. Ezért sokáig azok alkották a görög katolikus felekezetet, akik meggyőződésből, illetve a konfliktus első szakaszában játszott szerepük miatt lettek azzá.

A pravoszlávok görög katolikus vallási identitása miatt a görög katolikus egyház újraalakulását nem úgy értelmezték, nem értelmezhették úgy, mint a hivatalosan rájuk kényszerített államvallás alól való felszabadulást. Egyszerűen csak embereket láttak, akik valamiért szembeszálltak a pappal, lázadtak a fennálló rend és normák ellen. Leginkább ezt a fajta renitens magatartást ítélték el, anélkül, hogy teljes mértékben tisztában lettek volna a mögötte rejlő tartalommal. Így természetes, hogy kezdetben nem volt szerencsés vállalni az újonnan létrejött csoporttal való közösséget.

A kiszakadt, új gyülekezettel szembeni ellenszenv azonban a kilencvenes évek közepére enyhült, ekkor már más jelenségek is közrejátszottak, hogy miért tartanak ki az egyes családok a pravoszláv felekezetnél. Mindenekelőtt az egyház élén álló személyiségek megítélése, ismerete befolyásolta a két felekezet egymáshoz való viszonyát.

A két gyülekezet vezető személyiségei

Papok

Eddig is láthattuk, hogy a pravoszláv pap központi szerepet játszott – játszik – a felekezetek viszonyának alakulásában. Ő a faluban lakik, több községbe is jár ugyan, de ideje nagy részét Bökényben tölti. Mindenki ismeri, karakteres személyiség, még ha nem is mindig értenek vele egyet, biztos pontnak számít a faluközösségben. A pravoszláv papot hívei tisztelettel övezik, úgy tartják, mivel nőtlen pap, erősebb az imája. A közösségben betöltött szerepét egyértelműen pozitívnak értékelik.

„Még nagyon is szép volt ez a pap, hogy feláldozta magát, hogy ilyen nehéz körülményekbe papnak tanult. Mer ugye nem lehetett, tudjátok ti magatokon, nálatok is Magyarba se lehetett fenntartani a vallást" (prav.2.).

Híveiben is gyakran felmerült a kérdés, miért tűri a sérelmeket, miért nem hagyja ott a falut. Erre azt szokta válaszolni, ez a sorsa. Krisztus is viselte keresztjét, viseli ő is.

A görög katolikusok ezzel szemben az egész konfliktus kirobbantását az ő tevékenységének tart-

ják. Személyével kapcsolatban a rá nem termettségét szokták hangsúlyozni, amit két dologgal támasztanak alá. Egyrészt papi tudását kérdőjelezik meg, nehezményezik, hogy csak két és fél évet tanult, míg a többi papoknak hat évet kell végezniük. *„Ő mint egy papi technikumot, csak két és fél évet. Na, hát mit tud?" (g.k. 1.)* Másrészt kommunizmussal, annak támogatásával vádolják. *„Neki olyan végzettsége van, hogy pártszekretár lehet" (g.k. 1.)*.

Vele szemben, a másik felekezetben nem volt hasonló jellemzőkkel bíró pap. Az eddigiekben a görög katolikus gyülekezetben nem is a papok személye volt a meghatározó, hanem az egyháztanács. Az elmúlt tíz évben ugyanis összesen hat pap járt rendszeresen a bökényi görög katolikusokhoz. A kezdeti időszakban a paphiány miatt Magyarországról jöttek át idős papok misét tartani, akik nem bizonyultak valós „ellenfélnek" a pravoszláv pappal szemben. Ezek az atyák egészségileg is nehezen bírták az állandó utazást, egyikük éppen bökényi tartózkodása során kapott infarktust. 1995-96-ban végeztek az első fiatal kárpátaljai papok, akikre nagyon nehéz feladat várt, hivatásuk kezdetén egyszerre 5-6 gyülekezetben kellett szolgálniuk. Éppen ezért egy-egy faluban minimális időt töltöttek, csak a templomi szertartásokon találkoztak a hívekkel, ahonnan siettek át egy másik településre.

Gyakran fordult elő az is, hogy a papok nem tudtak minden alkalommal Bökénybe jönni, ekkor csak *kántormiséket*[34] tartottak.

A faluban alig tartózkodó, állandóan cserélődő görög katolikus papokat nem tudták kellően megismerni még maguk a görög katolikus hívek sem, a pravoszlávok pedig nem is igen tudták követni a változásukat. Ez a kezdeti rendszertelenség sem tette vonzóvá a görög katolikus gyülekezethez való tartozást.

A görög katolikus papokat a pravoszlávok többsége alig ismeri, ezért nem is tudják megítélni őket, a pravoszláv papnak viszont határozott véleménye van a környéken működő görög katolikus papokról, túlzottan világiasnak tartja őket. Itt azonban nem csak egyetlen személy negatív vélekedéséről van szó, hanem két, ellentétes irányzat szembenállásáról, amit esetünkben a pravoszláv pap és a vele szemben álló, fiatal görög katolikus papok képviselnek.

Más vezető személyiségek

A gyülekezetek legfontosabb vallási vezetői a pap mellett a kántor és a harangozó; a világi ügyeket a *kurátor* (gondnok) vezetésével a *húszas tanács* irányítja, az egyház pénzéért a *kasszír* (pénztáros) felelős. A pravoszláv közösségben a pap egyben a kurátor is, tehát a vallási és világi irányítás egy kézben összpontosul, amit a görög katolikusok helytelennek tartanak. A pravoszláv felekezet esetében ugyan a pap személye meghatározó, a hozzá fűződő hűség tartotta meg az embereket ortodoxnak, de a gyülekezetnek nem csak ő az összetartója. Mellette legnagyobb befolyással a kántor bír, túlzásnak hangzik, de nem teljesen alaptalan az a vélemény, miszerint: *„ha átállna hozzánk [görög katolikusokhoz], ennek a papnak nem vóna itt jövője. Az ortodox papnak" (g.k. 4.)*. A kántor és harangozó személye 1997-től ugyanaz, így ő és a pap a felekezet domináns egyéniségei.

A vallási életben jelentős szerepet játszik a *kasszírnő* és a takarítást és más munkákat végző asszonyok csoportja, valamint a pravoszláv egyház keretei közt működő Rózsafüzér társulat is.

A görög katolikus gyülekezetben a *húszas tanács* tagjai a meghatározó személyiségek, közülük is kiemelkedik az 1998-ban megválasztott kurátor. Személyes sérelmei ellenére tudatosan törekszik a pravoszláv gyülekezettel való végleges megbékélésre. Ennél a felekezetnél kisebb befolyással bír a kántor, tevékenységét kizárólag a szertartásokon való részvételre korlátozza, az egyház kérdéseivel főleg fiatal korára hivatkozva nem foglalkozik.

34 Pap nélküli, a kántor vezetésével történő istentisztelet.

5. Újabb ellentétek a görög katolikusok és pravoszlávok között

A pravoszlávok és görög katolikusok viszonya a jelenben. A naptárreform

A két felekezet történetében újabb fordulópontot jelent, hogy 2000 nagyböjtjének kezdetével a görög katolikusok áttértek a Gergely-naptár használatára. Régi vágy volt, hogy a reformátusokkal együtt ünnepelhessenek, de az is motiváló tényező volt, hogy a magyarországi görög katolikusok szintén a „római" naptárt használják. Ám az áttérésre sokat kellett várni. Maga a görög katolikus közösség is sokára kérelmezte a püspöknél, hiszen előbb saját helyzetét kellett megszilárdítania. Azonban a püspökségen alaposan meg kellett vizsgálni az ügyet, mert más falvakban a naptárreform komoly feszültségekhez vezetett. Ilyen volt például Salánk, ahol az átállás a rendszerváltás után egészen hamar, 1991-ben történt meg, amikor a környező falvak még a régi naptárt használták. A hirtelen változtatás megosztotta az addig is több konfliktussal küzdő salánki görög katolikusokat, és egy kisebb csoport változatlanul megmaradt a régi ünnepek megtartásánál.[35]

A naptárreformot az is hátráltatta, hogy a pravoszlávokkal közösen használják a templomot, annak a megfelelő díszítésében ütközések lehetnek. Ennek ellenére megkezdték az átálláshoz szükséges aláírásgyűjtést, majd benyújtották a kérelmet. Szerencsére azonban úgy tűnik, hogy a reform az egész falu érdekeit szolgálja, és mindenki elégedett vele. A pravoszláv pap is bizakodva tekint a változásra, így legalább megszűnnek azok a feszültségek, amik abból fakadtak, hogy az egyik felekezetnek (ez általában a görög katolikus volt) nem a „rendes" időben kellett tartani a szertartást, például a karácsonyi éjféli misét este nyolc órakor.

A két felekezet eltérő naptárhasználatából adódhatnak súrlódások, az elkövetkező időszakban fog kiderülni, vajon problémamentes lesz-e az elkülönülés. Az első „próba" volt erre az első különvált húsvét megünneplése.

„A két pap már megegyezett. Nekünk van húsvét, nekik lesz virágvasárnap. Úgyhogy nekiek nem gond, hogy szombaton fehérbe lesz az oltár, a templom, vasárnap fehérbe, hétfőn fehérbe, üknekiek már csak csütörtöktől kell kezdeni, hogy fekete legyen. És mi meg fogunk járni templomba egész fényeshéten, vagyis hétfőn, kedden, esetleg szerdán nem fog menni, na de kedden vecsernye után le lehet lesz venni, aztán majd ük tesznek maguknak fel feketét" (g.k. 4.).

Az „első ünnepre" való átállás különösen a vegyes vallású családok számára előnyös, mert így egyszerre tarthatják az ünnepeket a református családtagokkal. Ez a lehetőség hatalmas vonzerőt jelent azok számára, akik eddig a pravoszláv felekezethez tartoztak, de csak a nagy ünnepeken mentek el a templomba. Már eddig is többen iratkoztak át a görög katolikusokhoz, és valószínűleg további családok fognak az elkövetkezőkben átállni, ami idővel akár a két felekezet arányát is megváltoztathatja.

„Sok ember át fog állni mihozzánk, már csak azér is, hogy már nem kell két ünnepet tartani. Mer eddig úgy volt nálunk is, mind a két ünnepet meg kell tartani, karácsont, mind a kettőt. Na ez anyagi gond. Egyszerre van, kész. Nincs vele semmi gond. Ennyiből már sokan átjöttek hozzánk" (g.k. 4.).

A pravoszláv felekezet nem tud áttérni az „új" naptárra, bár a legtöbben nem szeretnének a falu többi lakójától eltérő időpontban ünnepelni.

A pravoszlávok azzal gúnyolják a görög katolikusokat, hogy a naptárreformmal *„reformátusok lettek". „Nem reformátusok lettünk, hanem világszerte ez az ünnep"* (g.k. 3.). A pravoszláv felekezetben is van olyan ismerősünk, aki úgy véli, az „első" az igazi ünnep, lehet, hogy néhány éven belül már ő is a görög katolikusokhoz fog tartozni.

35 Pilipkó E. 1995: 736-737.

Napjainkban újabb típusú feszültségeket okoz a pravoszláv és görög katolikus felekezet között a két egyház egyre inkább kibontakozó, ellentétes szemléletében rejlő különbsége. Ez egyelőre még inkább elméleti szinten nyilvánul meg, a két gyülekezet hívei alig érzékelhetik, de valószínű, hogy a jövőben a két vallásgyakorlási modell összetűzése, és életképességük mértéke fogja meghatározni a keleti szertartású felekezetek arányának alakulását. A hagyományos vallásgyakorlás és egy modernizációs irányzat szembenállása egy új jelenség a faluban, ezért mindenképpen hangsúlyoznom kell, hogy a viszálykodás eddigi történetében ez nem játszott szerepet.

A hagyományos vallásosság estében a vallás nyújtja a világmagyarázat legfontosabb elemét, az erkölcs normái ennek keretében jelennek meg, a szokásrendszer alapja a vallási életben való részvétel. Ez a típusú vallásgyakorlás a XX. század folyamán fokozatosan háttérbe szorult, azok a csoportok őrzik, akiket a társadalmi, gazdasági változások a legkevésbé érintettek.[36] Kárpátalja falusi lakosságát ebbe a kategóriába sorolhatjuk, annak ellenére, hogy a Szovjetunióhoz való tartozás és ennek velejárói természetesen megváltoztatták a faluközösséget, de talán nem annyira hirtelen, mint a rendszerváltozás. A fokozott vallásellenesség magában foglalta azt is, hogy az emberek erősebben ragaszkodjanak vallásukhoz, vallásgyakorlási formáikhoz, gyakran a hatóságok ellenőrzése alól kibújva.[37] Ezért a hagyományos típusú vallásfelfogás háttérbeszorulása később kezdődött, mint Magyarországon, legnagyobb mértékben az utóbbi évtizedben.

Az ortodox egyház mindig is a tradíció megtestesítője volt, tehát nem meglepő, hogy a pravoszláv pap is ezt a modellt képviseli. Vele szemben azonban a fiatal, néhány éve felszentelt görög katolikus papok már egy új irányzatot képviselnek, amely vallásgyakorlási modell az önálló, aktív közösségek létrehozását helyezi előtérbe.[38] Amellett, hogy a görög katolikus egyház a II. Vatikáni Zsinat értelmében számos vonatkozásban, például liturgiájában igyekszik visszatérni a bizánci gyökerekhez, felismerte, hogy a vallási szolgáltatásokon túl betölthet egy közösségteremtő szerepet is, nem vallási programok szervezésével az egyház körébe tudja vonni a fiatalság egy jelentős részét. A bökényi gyakorlat is azt mutatja, hogy erre fokozott igény van elsősorban a fiatalabb generációk körében, amit esetünkben tágabban értelmezve a negyven év alatti korosztályokat jelenti. A nyolcvanas évek végéig a több települést felölelő Határőr Agrárcég – Kolhoz számos kulturális együttest és sportcsapatot működtetett, például a Tisza Dal- és Táncegyüttest, ifjúsági vokális-hangszeres együttest, kolhoz veteránjainak énekkarát, labdarúgó csapatot, női gyeplabda csapatot. A kolhoz kínálta művelődési és szabadidős tevékenységek, közösségek szétesésével azonban nem szűnt meg az erre való igény, ezért örvendenek nagy népszerűségnek a görög katolikus egyház kínálta programok: futballmeccs, diszkó, biciklitúra.

A pravoszláv pap és híveinek egy része szerint az ilyen, világias események szervezése, és a papok azon való részvétele ellentétes a papi méltósággal. Elrettentő példaként szokták említeni azt az esetet, mikor a görög katolikusok a fiataloknak diszkót rendeztek, ahol ráadásul az egyik fiatal atya maga is táncolt. A pravoszláv pap azt is rosszalja, hogy az új görög katolikus pap egyik vasárnap mise után focizni vitte a híveit. A görög katolikusok pedig éppen azért szeretik annyira papjukat, hogy megmozgatja, és az egyház felé tereli a fiatalokat.

„Nem olyan rég a fiatalokat a mi görög papunk összehítta egy nagy futballmeccsre. Péterfalván a sportzába [sporttelep]. Ilyen fiatal suhanc embereket, házasokat. Csak úgy. Vagy a gyerekeket vitték Palágykomlócra, ilyen hittanvetélkedőre. Itten zajlik valami, az élet" (g.k. 4.).

Ők nem tartják idegennek a papi hivatástól a különböző programok szervezését, a pap feladatá-

36 Tomka M. 1986: 586.
37 Mohay T. 1999: 545.
38 Tomka M. 1986: 591.

nak tartják, hogy *„bittanórát tartson, vagy ilyen szórakozásokat a gyerkőcöknek, hogy jobban odahúzza a templomba"*.

A görög katolikus modernizációhoz tartozik tulajdonképpen a naptárreform is. Egyrészt ezzel is kimutathatták az ortodoxiától, és a helyi pravoszláv gyülekezettől való végleges elszakadásukat, másrészt a hangsúly a változáson van. Esetükben a vallási szabályok nem egy zárt, merev rendszert alkotnak, hanem az életmód változásait követni képes, ám legfontosabb elemeiben mégis tradicionális struktúrát. Éppen ez az a jellemvonás, ami hosszú távon a görög katolikus felekezetbe vonhatja az embereket.

Az új típusú „szolgáltatások" mellett a görög katolikus egyház kielégíti a tradicionális vallásgyakorlás elvárásait, sőt, annak igényére szeretné rávezetni az egyéb programokkal magához vonzott fiatalokat is. Összességében a vallásosság jóval szélesebb körét kezdi nyújtani a híveknek, mint a pravoszláv egyház. A hagyományos felfogáshoz tartozik például a máriapócsi búcsún való részvétel, ami szerves része a vallásgyakorlásnak. A kilencvenes évek végétől a zarándoklatok megszervezése és vezetése Bökényben kizárólagosan a görög katolikus papok tevékenységévé vált.

Összegzés

A jelenség antropológiai értelmezése

Durkheim a vallást közösségi dolognak tekinti, „a csoportot alkotó egyének egységben érzik magukat azon puszta ténynél fogva, hogy a hitük közös. Az „egyház" az az egyesülési forma, melynek tagjait az fűzi egybe, hogy egyformán gondolkodnak a szent világról, annak profán világhoz fűződő kapcsolatáról, és a közösen birtokolt eszméket közösen végzett gyakorlatokká fordítják át".[39] Ez a gondolat Tiszabökény esetére lefordítva nem teljesen állja meg a helyét. Hiszen a vizsgált faluban a vallásos hit, valóban megad valamiféle csoporttudatot, de éppen az előzőekben felvázolt felekezeti konfliktus és a pravoszláv hívek vallási identitása világított rá, hogy jelen esetben a hit, a vallásról alkotott felfogás nagyjából azonos, és nem ez az a vonal, amely mentén a két bizánci szertartású gyülekezet elhatárolódott egymástól. Bökényben azt mondhatjuk, hogy a csoporthoz, vagy egy személyhez – itt a pravoszláv paphoz – való ragaszkodás túlnőtt a hit összetartó szerepén. Nem az egyik vagy másik valláshoz kötődnek az egyének és családok, hanem az egyik, vagy másik felekezethez. A felekezetiség, egy bizonyos egyházhoz való tartozás fontos kérdése a bökényiek életének, önazonosságának. Éppen ezért a felekezeti identitásra is alkalmazható A. P. Cohen etnicitásra adott definíciója, miszerint „a cselekvés és reprezentáció egyik módja, amit az emberek azért hoznak, hogy magukat, vagy a többieket szimbolikusan egy bizonyos kulturális identitás hordozóiként jelenítsék meg".[40]

Magát a konfliktus létrejöttét egy krízishelyzet lecsapódásának tekinthetjük, melynek előzménye a Szovjetunió vallásellenessége és a pravoszláv vallás erőszakos rákényszerítése a magukat görög katolikusnak vallókra. Az igazi kicsúcsosodása azonban a rendszerváltást követő teljes létbizonytalanság miatt volt, amikor a korábbi megszokott életstratégiák már nem működtek, hirtelen más törvények szerint kezdett szerveződni a társadalmi és gazdasági élet. Egy ilyen esetben azt gondolhatnánk, hogy az emberek egy biztos pontot keresnek, amit egy tradicionálisabb szemléletű közösségben a vallás jelenthetne, s ezt az érzelmi zavart és szellemi konfliktust kezelni tudják. „A vallásos hit e szellemi konfliktus pozitív oldalának hagyományos standardizációját jelenti, s ezzel egy meghatározott emberi szükségletet elégít ki, amely a társadalmi szerveződés pszichológiai velejáróiból fakad"[41] – írja Malinowski, ami sok esetben igaz lehet, de az általam vizsgált közösség esetében az

39 Durkheim, E. 2000: 16.
40 Cohen, A. P. 1997: 102.
41 Malinowski, B. 2000: 36.

történt, hogy mikor egy krízishelyzetben a valláshoz fordulhattak volna, szembe találták magukat azzal a problémával, hogy a vallásukat nem gyakorolhatják az általuk elismert és kívánt egyházon belül. Erre a közösség egy része úgy reagált, hogy a már meglévő lehetőségeken belül gyakorolja a vallást, tehát a pravoszláv egyházban, ám saját elképzelései szerint. Egy másik csoport azonban, amint lehetősége nyílott rá, ragaszkodott ahhoz, hogy az önazonosságának megfelelő egyházat hozzon létre, azaz inkább állítson vissza. Ez a fajta ellentétes viselkedés, melyben sokszor személyes sérelmek is közrejátszottak, csak elmélyítette, újabb színtérre, a vallási életre helyezte át a rendszerváltással járó krízishelyzet. A felekezeti viszálykodás egy konkrét történelmi szituáció terméke, sajátos kelet-közép európai jelenségnek fogható fel. Bökény esete egyrészt tipikusnak tekinthető, egy diktatorikus hatalom elnyomása és annak megszűnése után létrejött konfliktushelyzetet láthatunk, ugyanakkor egyéni, specifikus, hiszen ilyen jellegű szembenállásról máshonnan nincs tudomásunk.

A két gyülekezet közötti ellentétek folyamatosan változnak, alakulnak át és teremtenek újabb ütközőpontokat. A legújabban jelentkező konfliktusforrás a két pap ellentétes szemléletéből fakad, amit két vallási modellel próbáltam érzékeltetni. Az egyik célja egy tradicionális, a másiké egy modernizációs, a jelenlegi életformákhoz közelebb álló vallásgyakorlás. A tradíció fogalmát Shils úgy fogalmazta meg, hogy az emberi cselekvés, gondolkodás és képzelet terméke, egyik generációról a másikra száll, illetve tartalmazza mindazt, amivel egy adott társadalom rendelkezik és már akkor is létezett, amikor a jelenlegi tulajdonosai átvették.[42] Ez a vallási, vallásgyakorlási hagyományokra is ugyanúgy vonatkozik, sőt, az ortodox egyház – ahogy ez az elnevezés is utal rá – tudatosan ragaszkodik a vallási tradíciókhoz, jobban, mint más keresztény egyházak. Azonban ezek a vallásgyakorlási hagyományok egy olyan életmódhoz kötődtek, amelyet már túlhaladtak, és a rendszerváltást követően hirtelen felgyorsult változások miatt méginkább távolabb kerül. A nyugati egyházakon belül vannak bizonyos törekvések arra, hogy a vallási életet, rítusokat közelebb hozzák a mai életmódhoz, ezt a nézetet képviseli Bökényben a görög katolikus pap. „A vallásos hitben és gyakorlatban egy csoport ethosza úgy válik intellektuálisan elfogadhatóvá, hogy egy olyan életmódot képvisel, amely megfelelően alkalmazkodik a világkép által leírt dolgok tényleges helyzetéhez, egy világkép pedig úgy válik érzelmileg meggyőzővé, ha a dolgok valóságos helyzetének olyan képeként mutatják be, amely különösen jól rendezett módon illeszkedik az adott életmódhoz".[43] Ezt látom a pravoszláv és görög katolikus felekezet jövője szempontjából döntőnek, mert ha az emberek kezdik megérezni, hogy a görög katolikus egyházon belül a vallás sokkal közelebb hozható a mindennapi élethez, életkörülményeikhez, akkor szívesebben csatlakoznak hozzá, és hagyják ott a pravoszláv felekezetet. Tehát úgy gondolom, az életmód és a vallás, vallási élet megfelelő összehangolása lehet a kulcsa a Tiszabökényi keleti rítusú felekezetek életképességének és egymáshoz való viszonyának.

42 Shils, E. 1984: 30-31.
43 Geertz 2001.

Az idézetek adatközlői:

prav. 1: pravoszláv asszony, született: 1940-es évek;
prav. 2: pravoszláv asszony, sz.: 1940-es évek;
prav. 3: pravoszláv asszony, sz.: 1951;
prav. 4: pravoszláv asszony, sz.: 1930;
prav. 5: pravoszláv asszony, sz.: 1930-as évek (a felekezet *kasszirja*);
prav. 6: pravoszláv asszony, sz.: 1924;
g.k. 1: görög katolikus férfi, sz.: 1928 (egykori kurátor);
g.k. 2: görög katolikus asszony, sz.: 1928;
g.k. 3: görög katolikus férfi, sz.: 1960-as évek;
g.k.4: görög katolikus férfi, sz.: 1979 (a felekezet kántora)

IRODALOM

BARTHA Elek
1984 *Etnikus különbségek és a vallások integráló ereje.* In: Interetnikus kapcsolatok Északkelet Magyarországon (szerk.: KUNT Ernő – SZABADFALVY József – VIGA Gyula) Miskolc, 97-103.
1991 *A vallás és a nemzeti kisebbségek néprajzi kutatása.* In Nemzetiség-identitás. A IV. Nemzetközi Néprajzi Nemzetiségkutató Konferencia előadásai. (szerk.: EPERJESSY Ernő – KRUPA András – UJVÁRY Zoltán) Békéscsaba, 1990. október 5-7. Debrecen, 47-49.
1995 *A szakrális tér néprajza.* In A szakrális építészet ma hazánkban (szerk.: LŐRINCZ Zoltán). Szombathely, 11-24.
1996 *Hagyomány és identitás a magyar görög katolikusok körében.* In Vallási Néprajz 8. Ökumenikus tanulmányok (Szerk.: KÜLLŐS Imola), 191-201.
1980 *A hitélet néprajzi vizsgálata egy zemplíni faluban.* Debrecen
BOTLIK József – DUPKA György
1993 *Magyarlakta települések ezredéve Kárpátalján.* Intermix Kiadó, Ungvár–Budapest
COHEN, A. P.
1997 *A kultúra mint identitás egy antropológus szemével.* In Feischmidt Margit (szerk.): Multikulturalizmus. Osiris Láthatatlan Kollégium, Budapest, 101-108.
DURKHEIM, Émile
2000. *A vallásos élet elemi formái.* in: Boglár Lajos – Holló Imola Dalma (szerk.): Vallásantológia 1. ELTE – Kulturális Antropológia Tanszék, Budapest 14.-24.
FIRTH, Raymond
1983 *A „szimbólum" jelentése.* In Hoppál Mihály – Niedermüller Péter (szerk.): Jelképek – kommunikáció – társadalmi gyakorlat. Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Budapest, 189-197.
GEERTZ, Clifford
2001. *A vallás mint kulturális rendszer.* In uő. Az értelmezés hatalma. Osiris, Budapest, második kiadás, 72-118.
HUBERT, Henri – MAUSS, Marcel
2000. *Rövid tanulmány az idő képzetéről a vallásban és a mágiában.* In Fejős Zoltán (szerk.): Idő és antropológia. Osiris, 55-68.
KEMÉNYFI Róbert
2000 *Szakrális tér – „etnicitás" – nemzetállam.* In Paraszti múlt és jelen az ezredfordulón. (szerk.: CSERI Miklós – KÓSA László – T.BERECZKI Ibolya.) Szentendre, 33-50.
KLUCKHOHN, Clyde
2000. *Mítosz és rítus: egy általános elmélet.* In Boglár L. – Holló Imola Dalma (szerk.): Vallásantológia 1. ELTE – Kulturális Antropológia Tanszék, Budapest, 54-69.
KRESZ Mária – N. FEKETE Magda – KOVÁRI Zsuzsa – GÖNTÉR Zsuzsanna – VAGÁCS András
1943-44 a. Vegyes néprajzi gyűjtés: gazdálkodás, eszközök, házbelső, folklór. EA 4580
1943-44 b. Vegyes néprajzi és szociográfiai beszámolók. EA 4581
1943-44 c. Népmozgalmi táblázatok és grafikonok, anyakönyvi kijegyzések. EA 4582
MALINOWSKI, Bronislaw
2000 *A mágia és a vallás szerepe.* In Boglár Lajos – Holló Imola Dalma (szerk.): Vallásantológia 1. ELTE – Kulturális Antropológia Tanszék, Budapest, 25-37.

MOHAY Tamás
1999 *A népi vallásosságról.* Magyar Tudomány, 1999/5: 532-548.
PILIPKÓ Erzsébet
1995 *Etnikai és vallási identitás a salánki görögkatolikusok körében.* Ethnographia, 106/2: 723-750.
1997 *Görög katolikus – ortodox ellentét egy kárpátaljai magyar görög katolikus egyházközségen belül.* Posztbizánci Közlemények III: 52-62.
PIRIGYI István
1991 *Bizánci szertartású egyházak.* In Egyházak a mai Magyarországon. (szerk.: GESZTELYI Tamás) Budapest, 55-73.
PUSZTAI Bertalan
1996 *Ütköző identitások. Vallási identitás Kárpátalján.* Magyar Egyháztörténeti Évkönyv 2: 201-214.
S. BENEDEK András
1995 *Kárpátalja története és kultúrtörténete.*
SHILS, Edward
1984 *A hagyomány.* In Hofer Tamás – Niedermüller Péter (szerk.): Hagyomány és hagyományalkotás. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest, 15-66.
SZABÓ György (szerk.)
1999 *Tövises úton az egységhez. Fejezetek a kárpátaljai görög katolikus egyház történetéből.* Kárpátaljai Magyar Könyvek 95. Intermix, Ungvár
SZABÓ István
1937 *Ugocsa megye.*
TOMKA Miklós
1986 *Vallási változás Magyarországon.* In „Mert ezt Isten hagyta..." Tanulmányok a népi vallásosság köréből. (szerk.: TÜSKÉS Gábor) Budapest, 572-600.
Az 1941 évi népszámlálás. 4. Demográfiai és foglalkozási adatok törvényhatóságok szerint. Budapest, KSH Könyvtár és dokumentációs szolgálat – Magyar Országos Levéltár 1979.

VINCZE KATA ZSÓFIA

Peszachi beszélgetés

– esettanulmány –

a). Az egyiptomi kivonulásra való emlékezés a mai galuti peszachkor

A zsoltárok egyiptomi kivonulás-történet narratíva-elemzése, az identitástörténetek Exodus felőli megközelítése és a Szombat ünnepe után a zsidó kultúra egyik legfontosabb egyiptomi kivonulástörténetet idéző ünnepéről lesz szó: a peszachról.

Az ünnep neve, a peszach, kerülést jelent és annak az áldozatnak a neve, amelyet Nisszán hónap 14-én minden családnak be kellett mutatnia hálául, hogy a kivonulás előtti napon az izraeliek elsőszülöttei megmenekültek, az egyiptomiak elsőszülöttei viszont elpusztultak az utolsó csapás következtében. A Tóra ezt az ünnepet a Macesz, a kovásztalan kenyér ünnepének nevezi, mivel az ünnep során szigorúan kerülni kell minden kovászos élelmiszert, Szédereste kötelező, a többi napon pedig ajánlott a macesz-evés.

A Szédereste, amiről az alábbi beszélgetés fog szólni, az ünnep első napján rendezett családi lakomát jelenti, amely részben a Szentély idejében szokásos peszachi áldozati lakomát, részben a zsidóságot ért tragédiákat, de legfőképpen a zsidóság Isten választott néppé formálódásának alapítómítoszát, a kivonulástörténetet kell megjelenítse.

Peszach ünnepe, a zsidó húsvét Nisszán hónap 15-én kezdődik, célja és lényege az egyiptomi kivonulás-történet felidézése. A peszach ünnepe kiváló példája annak, ahogyan a zsidó nép megőrizte, és évezredek óta áthagyományozta a kivonulás-történet minden mozzanatát.

Rabbi Israel Méir Lau, az egyik legfontosabb magyarul is olvasható törvényértelmező szerint: „Az Egyiptomi Kivonulás csodáját a zsidó nép nemzedékről nemzedékre hagyományozta és megőrizte mindmáig, gondosan ügyelve a legapróbb részletekre is. Az Egyiptomi Kivonulás tette néppé Izraelt, a Kivonulás közepett köttetett örök szövetség a nép és az Úr között, a nép és az Ország között: ezeknek az eseményeknek a célja a Tóra adás és a zsidóságnak a maga Országában szabad népként való letelepítése volt".[1]

A peszach hét napos ünnep Izraelben, a saját országban, és nyolc napos ünnep a diaszpórában.[2] E nyolc nap legfontosabb micvája[3] közül az egyik az egyiptomi kivonulás-történet elbeszélése az utódoknak. A történet felelevenítése, megjelenítése, gesztusokkal, szimbólumokkal, történetek felolvasásával, imákkal, énekekkel, sajátos ételek, italok fogyasztásával történik. A felelevenítés parancsa a hagyomány továbbörökítésében megnyilvánul: „És beszéld el fiadnak akkor, így mondván: ezért tett jót velem az Úr, amikor kihozott Egyiptomból..." (2Móz 13,8). Az egyiptomi kivonulásról

1 Lau 2000: 344.

2 A diaszpórában, vagyis a galutban az ünnepek elsősorban azért másak, mert itt jobban kell vigyázni a rituális tisztaságra. Ha nem is lehet szigorúbban venni, de még figyelmesebbnek kell lenni, mint a saját országban, hiszen a galut jelentése diaszpóra is, meg fogság is. A diaszpóra mindig egy kicsit fogság, galut is. A galut pedig tisztátalan hely, és az idegenekkel való együttélés szabályainak betartási kötelezettségét vonja maga után.

3 Micva: istennek tetsző kötelesség. Lehet parancsoló és lehet tiltó micva.

a törvény szerint minden nap kötelező beszélni: „...életed minden napján emlékezz az Egyiptomi Kivonulás napjára" (5Móz. 16,3), peszachkor azonban az év többi napjához képest a hétköznapok legapróbb mozzanataival is erre a történetre kell emlékezni, nem szabad az évközben szokásos ételeket fogyasztani, tárgyak egy részét használni, vagyis testileg-lelkileg meg kell élni az alapítómítoszt.

Az alábbi esettanulmány fő kérdése az, hogy milyen jelentősége van az egyiptomi kivonulástörténetnek ma, Magyarországon? Miként kap értelmet egy mai neológ zsidó számára a zsidóság alapítómítosza? Miként működik ma ez a narratíva identitásformáló erővel a peszachi rítus megélése során?

b). Beszélgetés Altmann Sándorral a peszachról

Altmann Sándort[4] a Bethlen téri zsinagógában ismertem meg, Papp Richárd mutatta be, aki sok éve résztvevő tagja a Bethlen téri zsinagógai közösségnek. Minhárman rendszeresen együtt tanuljuk szerda délutánonként a Tórát a Szidrákon.[5]

A Széderről való beszélgetést régen terveztük, én nem is akartam erőltetni, talán még korai, talán majd, ha jobban beletanulok ebbe a világba, akkor majd jobban megértem, mi áll a szavak és gesztusok mögött, addig – gondoltam – nincs miért elővenni a diktafont. Azonban egyik telefonbeszélgetésünkkor Sanyi ajánlotta fel, hogy ő szívesen beszélget velem, ha nekem segítségemre volna. Az alábbi beszélgetésünk egyik szerdai Szidra után történt, peszach utáni héten, éppen akkor, amikor A.S. dolgozatot készült írni a peszachi imarendről.

Miután megcsodáltam A.S. családi kincsét, a kisvonat makett-gyűjteményt, megpróbáltuk összeszedni a gondolatainkat, és az ünnep rendje szerint felépíteni a témaköröket. A beszélgetés néha csapongott, mivel A.S. számára az ünnep két térben játszódott: a zsinagógában (a zsinagóga gondnokaként) és otthon a családban, engem pedig mindkettő érdekelt.

Végül bekapcsoltam a diktafont.

1. A peszachra való előkészületek (chóméctalanítás, elsőszülöttek böjtje)

– Az érdekelne engem, Sanyi, hogy milyen volt a Széder az idén a Bethlen téren és nálad a családban? Tehát nem az, hogy milyennek kellene lennie a Haggada szerint, hanem hogy lépésről lépésre hogyan tartottátok meg az idén? Kezdjük például azzal, hogy hogyan történt az előkészület, a kikóseroltatás, a chóméctól való megszabadulás?[6]

– Hát ez egy elég érdekes és hosszú folyamat, ilyenkor én ki szoktam tenni a fényképemet otthon, mert napokig nem látnak otthon, mert hiába van segítsége az embernek, és elvileg működik egy nőegylet a Bethlen téren most..., de vannak fix emberek akiket mindig lehet hívni.

Itt kell megjegyezni, hogy a Peszach elsősorban családi ünnep. Az előkészületeket elsősorban mindenkinek otthon kellene végeznie. A kikóseroltatásban nagy szerepük van a nőknek is, de tulajdonképpen az egész családnak megvannak a feladatai. A.S. azt mondja, ilyenkor ő napokig alig van otthon... Ennek az a magyarázata, hogy tulajdonképpen a zsinagógában végzi el azokat a feladatokat, amelyeket hagyományosan otthon (is) kellene.

4 A továbbiakban A.S.

5 A heti szakasz felolvasásának és megbeszélésének alkalma.

6 Kikóseroltatás itt azt jelenti, hogy a házat és mindent, ami zsidó tulajdonban, zsidó területen van teljesen meg kell tisztítani a kovásztól vagyis a chóméctől. Azok tárgyak, amelyek közvetlenül érintkeznek évközben a chóméccal, különleges tisztítást is igényelnek, ezek vagy nagyon forró ízben, vagy tűzben tisztítandók. Fontos, hogy az erev peszáchnak (az ünnepet megelőző napnak) estéjéig már minden alaposan ki legyen tisztítva, mert ezután következik az utolsó ellenőrzés, a chóméc felkutatása, amelyről A.S. alább beszél majd. (Sulchan Aruch 1998: 638.)

– Vannak a kisebb beszerzések, amelyeket én már az előző héten intézek, hogy már a Széder előtti héten, szerdán-csütörtökön, amikor elkezdjük a nagytakarítás fejezetet, jön a brigád, a nagy takarító brigád. A Weiner Kati[7] *baromi jól csinálta, ő tudta, hogy el kell kezdeni a mosogató kikóseroltatásától, téglákat kell égetni a kemencén, a gáztűzhelyen, és az edényeket beledobni forró vízbe, tűzbe, és akkor ezek ki vannak kóseroltatva. A konyhától kezdve lépésről lépésre mindent ki kell dobni, ami nem peszachi, ki kell takarítani, el kell zárni máshova. Ez a rabbi utasítására történik. A hűtőket le kell fóliázni, ez kb. három nappal előtte, általában vasárnap szoktuk csinálni. Én már nem vagyok olyan szigorú, mint a Weiner Kati, én már nem szoktam teljesen lezárni a hűtőket, mert nagyon nehéz úgy csinálni, hogy vasárnaptól szerdáig, a szerda este kezdődő Széderhez már olyan legyen, hogy szerda este már nem engedek be morzsákat a táskákban. Hatalmas viták vannak ebből egyes emberekkel. Volt olyan, hogy a Kati megcsinálta ezt vasárnap, reggel kezdte ima után, és estére megvolt úgy, hogy tényleg ki volt az egész Kistemplom és a környéke chóméctalanítva, és kiírta az ajtóra, hogy: Kérjük a táskákat az előtérbe letenni!*

Persze bejöhetnek, elvehetik, stb., de ezt én el szoktam engedni. De amióta én csinálom, az utóbbi három évbe egyedül, azóta utolsó napra hagyom.

Érdekes, ahogyan kiderül a fenti beszélgetésből az, hogy az előírást lehet szigorúan és kevésbé szigorúan, vagy ahogy A.S. mondta „baromi jól" csinálni... Hiszen teljesíteni kell a peszachot. Ezt a teljesítést többféleképpen lehet értelmezni: szó szerint, mindent nagyon elővigyázatosan, alaposan betartani, ahogy írva van, vagy úgy is meg lehet oldani, hogy „most nem ez a lényeg"... Most nem a rítus pontos, előírásszerű követése a legfontosabb, hiszen a galutban[8] ennek a gyakorlati feltételei egyáltalán nem könnyűek, hanem sokkal inkább az a lényeg, hogy egyáltalán lehet ma már peszachot ünnepelni. Formailag pedig sokszor elég legalább valamilyen kompromisszumos módon közeledni a rítus megtartásához.

A „hatalmas vita" azt jelzi, hogy valamilyen módon mindenki ismeri a tradíciót, olvasta az előírásokat, hallotta izraeli rokonaitól, esetleg emlékszik, hogy otthon a családban hogyan történt egy-egy rítus megtartása, és ennek megfelelően sokaknak van elképzelése arról, hogy hogyan kellene megtartani az ünnepet, ez pedig nem mindig hozható közös nevezőre. Mások, akiknek kevesebb tudásuk van a hagyományról, tanulnak vagy utánoznak. A tudás, a tradíció átadásának különbözősége és ehhez a tradícióhoz való egyéni értelmező viszony mutatkozik meg a táska-konfliktusnál. Hiszen van olyan, aki nem tartja lényegesnek, hogy esetleg egy-két morzsát (talán öntudatlanul) behoz a zsinagóga szent területére, mások pedig bizalmatlanságnak veszik a felszólítást, hiszen peszachkor magától értetődően mindennek ki kell lennie kóserolva, a táskának is. A Weiner Kati konfliktusa talán onnan is származhat, hogy ő tudja előre, hogy mások nem tartják be otthon a kóserság szabályát, és ezzel, ahogy belépnek az általa megtisztított zsinagóga terébe, azt is tisztátalanná tehetik. Sanyi viszont már nem gondolkodik el ezen. „De én ezt el szoktam engedni". Az engedékenység okára alább megkapjuk a választ, ami arról fog szólni, hogy A.S. annak örül, hogy egyáltalán az emberekben megvan a szándék, hogy megtartsák a peszachot, hogy eljöjjenek a Széderre, ő pedig ennek érdekében inkább nem akar fennakadásokat „apróságok" miatt.

– Azért szoktam a nagy takarítás utolsó napra hagyni, mert úgyis a Széder előtt van az elsőszülöttek böjtje,[9] *aminek a kiváltására egy talmudi szakaszt kell tanulni, és a tanulás lezárásakor lehet egy lakomát tartani. Tehát hiába van kitakarítva az egész Kistemplom, Nagytemp-*

7 Weiner Kati: A hitközségi nőegylet szervezésének kezdeményezője volt, jelenleg Jeruzsálemben él.
8 Idegenek között, diaszpórában.
9 Elsőszülöttek böjtje: (Taánit B'chórót), bővebben lásd később.

lom kóser pészachra, egy szem morzsa nincs, az utolsó reggel valahol kell enni zsömlét, ehhez pedig újra kell takarítani azt a helységet, ezért nincs értelme száz százalékig kitakarítani előtte. Végül is reggel 9-től, amikor befejezzük a kaját, délután 4-5 ig be lehet fejezni azt a helységet.

Úgy tűnik A.S. nagy jelentőséget tulajdonít a tisztításnak, tovább kérdezek:

– Mekkora ez a munka, miért kell ilyen sok idő a takarításhoz?

– Elég nagy morzsát csinál egy zsömle, nem láttad még, hogy esznek a zsidók, a zsömlénél már csak a macesz morzsál jobban. Igazából jó idő volt, meg lehetett volna csinálni azt, hogy az udvarra kiteszek egy asztalt, és akkor ott esznek, de gondoltuk, ha úgyis ki kell takarítani, akkor nem kell az embereket kizavarni. Le volt takarva az asztal csomagolópapírral és azon ettünk. És újra áttakarítottam, és amikor délután 1 körül kész volt, a Klári[10] *elkészült vele, akkor leraktam a peszachi abroszokat, amely chóméctalan, tehát morzsátlan. Minden le volt zárva, el van csomagolva, most is ugye vasárnap elkezdték.*

– Kik voltak ott a takarításnál?

– Ha akarod, mondok neveket is: a Barna Zsuzsa, a Mois Kriszta, legfőképpen Rosenfeld Ildikó. Ildikó tanult a zsidóságból egy két dolgot, megtette a lépéseket befelé. Ő egy fiatal lány.

Tehát a zsidóság mindennapi, életviteli szabályait nem éppen otthon tanulják, nem női ágon hagyományozódik tovább a tudás, és nem éppen az idősek adják tovább a hagyományt, hanem pont fordítva. A tradíció átadásának módja megváltozott, hiszen a háború után megszakadt az „apáról fiúra" lánc. Most már az alapvető háztartási szabályokat is az iskolában, a rabbiképzőben, vagy valamilyen más intézményben tanulják. Például a Bethlen téren egész héten működik délutánonként oktatás a zsidó életmódról, történelemről, nyelvről, vallásról. Vagyis jelenleg a magyarországi zsidóság neológnak mondható közössége visszatanulja a szokásait. Azonban ezt a maga értelmező hálóján keresztül tanulja már vissza. Nem egy automatikusan működő rutinos szokásrendszert kap készen a családban, hanem egy olyan írott hagyományt, amelyet az alkalmazásban a maga meggondolása szerint végezhet.

Egy pillanatig időzzünk el A.S.-nak azon megjegyzésén, hogy Ildikó, a fiatal lány, aki a legtöbbet tud a kikóseroltatásról, tanulta a szokásokat... és így megtette a lépéseket befelé... Vajon mit jelenthet ez? És a kérdés a beszélgetés során többször elő fog fordulni: vajon az lép be igazán a zsidóságba (ahonnan voltaképpen származik), aki *tanulással*, a hagyomány megismerésével megteszi a lépéseket befelé ahhoz, hogy a közösségbe, a zsidóságba tartozónak számíthasson...?

Erről a „Beszéld el fiadnak" alfejezetben lesz még szó.

– Mesélj még egy kicsit az elsőszülöttek böjtjéről.

– Az úgy történik, hogy Széder előtti reggel lemegy az ima, hetvenévesektől, tizenötévesekig, olyanok is eljöttek, akik egyébként nem jönnek imádkozni reggelenként. Tehát az ima után, a rabbi még nem szereli le magáról a tfillint, meg a táleszt, és akkor, amikor vége van a záró imával, az utolsó kaddissal, meg áldásokkal, utána elmondja, hogy miért vagyunk itt, hogy tanulni kell, hogy kiválthassuk az elsőszülött böjtjét, és akkor valamit a Talmuból felolvas. Ez csak egy traktátus záró része, ez nem olyan sok, 5-10 perc tanulás. Utána mond még egy kaddist és akkor mindenki kezet most, és enni lehet, főt tojást, zsemlét... Ilyenkor még nem lehet enni maceszt, csak mindenféle mást, amiben nincs liszt, krumli, zöldség, gyümölcs, tehát nem kell éhen halni. Az idén 9 óra 14 percig letett enni. De én nem nagyon ettem, még az elsőszülött böjtjéből sem ettem, mert nem akartam.

10 A Bethlen téri zsinagóga nem zsidó takarítónője.

– Tehát te végig böjtöltél?

– *Igen, majdnem, azért amikor hazamennem, valamit bekapkodtam... de én nem is vagyok elsőszülött.*

Ha már itt tartunk, néhány szó az elsőszülöttek böjtjéről: voltaképpen minden elsőszülöttnek böjtölnie kellene ezen a napon, erev peszachkor, hiszen ezen a napon emlékezniük kell ezzel a gesztussal az egyiptomi elsőszülöttek halálára és a zsidó elsőszülöttek csodálatos megmenekülésére. A böjtölési parancsot azonban egy kis trükkel (amely már szokássá változott) ki lehet kerülni. Ugyanis a Micva-lakomán (körülmetélés, vagy a Talmud egy traktátusának befejezésére rendezett lakomán) szabad enniük. Ezért úgy szokták kiügyeskedni, hogy pont erev peszachra essen a traktátus befejezése. Így az elsőszülöttek tanulással váltják meg a böjtöt, és a micva lakoma után már egész nap ehetnek.[11]

Csakhogy A. S. azt mondja, tele volt a kistemplom elsőszülöttekkel, de azt tudjuk, hogy egyébként alig gyűlnek össze tízen. Ezek szerint a Talmudi traktátus egészének tanulásán már nem nagyon vesznek részt, csak a végén, a legutolsó órán, a traktátus befejezésekor, amikor a befejezés után lakoma következik, amellyel ki lehet váltani a böjtöt... Fölmerülhet a kérdés, hogy ha úgysem tanulják a Talmudot rendszeresen, akkor miért fontos számukra az utolsó napon eljönni és kiváltani a böjtöt? Akkor nem lehetne egyszerűen ugyanúgy figyelmen kívül hagyni a böjti előírást is?

A kérdés ilyenkénti felvetődése értelmetlenül leegyszerűsíti a problémát. Az ilyenfajta események ugyanis nemcsak a kötelező micvák mechanikus teljesítéséről szólnak, hanem a Bethlen téri közösség, a családok által kialakított szokásokról is. Ez itt így szokás, és így működik mint közösségi esemény. Vagy inkább élmény.

– Hogyan történik az utolsó chóméc felkutatása?

– *Előző este megtörténik egy (ki van számítva a nap állásból, hogy 8 óra tíz perckor, amikor már sötét van, meg kell keresni az utolsó chómécet. El kell dugni papíron még egy-két morzsát a kitakarított helységbe, a jiddu elmondja ezt az áldást, majd szertartásszerűen kenőtollal egy kis fa lapátra fölsöpörgeti és becsomagolja egy kis rongyba a morzsát, és azt másnap elviszik együtt elégetni.*

Sulchan Aruch szerint a szertartást már a megtisztított házban kell elvégezni. Az est beálltával erev peszáchnak, az ünnepet megelőző napnak az előestéjén kell végigkutatnia a családfőnek a házat viaszgyertyával a kezében. A szabály azt is előírja, hogy a gyertya nem lehet fonott gyertya, mert az már fáklyának számítana. Főként olyan helyeken kell kutatni, ahol korábban chóméct tartottak, de minden lyukat, repedést, hasadékot át kell vizsgálni, a ruhákat és edényeket is. A kutatás előtti áldás után, a családfő, vagy a rabbi, aki a kutatást irányítja mindvégig csendben, szó nélkül kell elvégezze a rítust. Az elrejtett kenyérdaraboknak, amiről A. S. is beszél, az a szerepe, hogy a kutató a megtisztított házban mindenképpen találjon valamit, nehogy hiábavaló áldást mondott volna. De a Sulchan Aruch azt is kimondja, hogy aki csak az előre, szándékosan elrejtett darabokat keresi, az nem teljesíti a vizsgálat kötelességét, és mégis hiábavaló áldást mondott.[12]

– Csak azt a kis becsomagolt morzsát égetik el?

– *Igen. A többségét elzárom egy olyan helyre, ahol nem lehet hozzányúlni peszachig. Elvileg le kellene ragasztani, meg le kellene zárni, hát én ezt nem szoktam.*

– Hová szoktad elrakni?

11 Rabbi Israel Méir Lau 2000: 354.
12 Sulchan Aruch 1998: 639-640.

– Van egy raktár a hátsó felén a templomnak, egy női feljárat, amit nem használunk egyébként évközben másra, csak erre. Például kólát is oda tesszük, ez nem számít ugyan chómécnek, de nem kóser, ezért nem iszunk kólát peszachkor, csak az ásványvizeket.

– De hogy van ez akkor, ha a zsinagóga raktárába viszed a chómécot, nem úgy van ez, hogy nem szabad zsidó tulajdonba legyen a chóméc?

– De hát rabbi csinál egy szerződést ilyenkor általában a mi sabesz gojunkkal, a Klárival eladja neki templomban levő chóméc készletet bizonyos jelképes összegért.

– Azt is, ami a raktárba van?

– Igen, felírja, hogy a templomban lévő 50 liter üdítő, 2 kg. cukor, 6 kg. liszt, de nem hiszem hogy ennyire részletezik, mert valakinek így eladtuk és csak annyi volt felírva, hogy: a tulajdonomban levő összes chómécet eladom ennek meg ennek.

– És utána peszach után visszavásárolják?

– Igen, pontosan, vissza kell vásárolni, hogy valamennyire üzletszerű legyen, több pénzért vásárolják vissza, de ez egy jelképes összeg, hogy legyen valamennyire több pénze, hogy az is keressen valamit. Tehát megtörténik az ügylet. Legalább odafigyel erre a rabbi. Ez nehéz, mert otthon is ezt kell csinálni.

A Tóra szerint elég lenne az a szándék, hogy az ember lemond a chómécról. Elég egy megsemmisítő nyilatkozat, és az, hogy lélekben az ember elhatározza, hogy semmi köze a chóméchoz. Lau viszont a Talmud bölcseire hivatkozva azt mondja, hogy a bölcsek jó emberismerők lévén, szigorították a Tóra előírásait. Az ember ugyanis annyira hozzászokott a chóméc fogyasztásához évközben, hogy figyelmetlenségből is felhasználhatja. Ahhoz, hogy ez ne történhessen meg, teljesen meg kell szabadulni minden chóméctól. Ide tartozik az eladási ügylet lehetősége, amely szintén egy kiskapu a peszachi törvények enyhítésére azok számára, akik üzleti célból nagyobb mennyiségű chóméccal rendelkeznek. Az A.S. által említett eladási mód már régen szokás, és a legtöbb törvénykönyv megemlíti mint lehetőséget azt is, hogy ez csak egy olyan színlelt eladás, amelynek „üzletszerűnek kell tűnnie". A mondatban benne van az is, hogy hiteles is, meg nem is ez a szerződés, hiszen mindkét fél tudja, hogy ez „csak" egy ideiglenes ügylet, és előre tudják, hogy a chóméc majd visszakerül a zsidó tulajdonába, csak el kell ezt „játszani".

Ám mégsem játék ez teljesen, hiszen ahogy A.S. említette azt, ami a Sulchan Aruchban is nagyon részletesen benne van, az eladás attól lesz üzletszerű, hogy valamivel több pénzért veszi vissza az ünnep után a zsidó a gojtól a chómécot. De ennek mindenképpen pontos forgatókönyve van. A chóméc eladása és a szerződés olyan kiskapu, amely szerte a világon szokássá vált, tehát beivódott már a törvények közé, azokkal együtt alkotva a peszachi tradíciót.

Kényesebb téma következik... Hogyan történt a peszachi kikóseroltatás otthon a családban? Eddigi tapasztalatom az volt, hogy nem nagyon illő egy zsidót arról faggatni, mennyire él ő kóser módon. Míg korábban ortodox vagy tradicionális közösségekben erre a közösség és a rabbi felügyelt, joguk volt beleszólni, megszólni az életmódot, ma már a halacha betartásának módja sokkal inkább intim magánüggyé változott. Legalábbis olyan témává, amiről nem minden esetben lehet könnyed nyíltsággal beszélni. Ennek persze gyakorlati okai is vannak, nem egyszerű betartani ma Magyarországon a kósersági törvényeket, nem egyszerű a munkaritmussal összeegyeztetni az ünnepek, napi rítusok betartási kötelezettségeit, ám mégis ott lappang az elvárás, hogy azért zsidóként kellene élni, annak minden hétköznapi velejárójával.

A. S. vonakodva, de mégis őszintén válaszolt minden kérdésemre...

– Otthon, nálad a családban is megtörténik a kikóseroltatás, kitisztítás, áldás, megsemmisítés, és a chómec eladása?

– Nem... Több okból: nem mindenki akarja annyira betartani, ahogy én. Most elég rendesen ki volt takarítva. Úgy jött össze, hogy a második Széderestét én rendezném és hívtam elég sok vendéget.

– Ki takarított nálatok?

– A lányok, meg a feleség. A Scheiberben még utolsó napig is volt tanítás.

2. „Hithű neológ?" (kikóseroltatás az ortodox zsinagógában)

Majd hirtelen témát vált (de erre még később visszatérünk):

– Azt mondta rám a valaki, hogy „hithű neológ" vagyok... Mert olyan tárgyakat is elvittem a tüzelőbe... bele kell tenni forró vízbe... a fémtárgyakat meg lehet kóseroltatni, van egy kemence-vállalat a Kazinczy utcába, a mikvébe. Oda lehet vinni. Azokat az edényeket, amelyeket használtam, el lehet vinni oda és kikóseroltatni.

– Otthonról is odaviszitek az edényeket? És akkor így nem kell otthon is felállítani a kemencét?

– Igen, otthonról is... Mindenki elhozhatja. Nem kell kemence otthon... Sőt... Ma már biztos, hogy csak ezt fogadják el... A bizalmi alapon nem hisznek senkinek...

– A Bethlen téren nincs ilyen kemence?

– Nem csak az ortodoxoknál, a Kazinczy utcába...

– A Bethlen térről is oda járnak ezek szerint?

– Igen. De csak akinek olyan dolga van. Csak olyan dolgokra vonatkozik, amit használtunk évközben...

– Ami kóser, amit csak peszachkor használtok, azt nem...

– Azt nem kell elvinni, csak amit hétközben használunk, a sábeszkor késeket, villákat tojást összetörni... azokat szoktam elvinni. Most belekerült egy-két olyan tárgy, amiben bizonytalan voltam. Egész évben elő van, nem éri igazából morzsa, de elő van... Aztán mondom, beszólt nekem az a fiatal ember, most nem mondok nevet, hogy ki volt, hogy „hithű neológ"...

– De miért, ezt otthon nem szokás megcsinálni? Ők nem szokták az év közben használt fém tárgyakat elvinni megtisztítani?

– De, minden nő meg kellene tegye. Elvittem a fém gyertyatartót, meg a fémkészletet, amit igazából nem kellene, mert a víz leöblíti, ha egy morzsa rákerülne, ezt az ember mindennap hatvanhatszor leöblíti, nem marad morzsa rajta. De a biztonság kedvéért elvittem...

– Ezért mondta az az illető, hogy hithű neológ? Ez mit jelenhetett neki?

– Fogalmam sincs... nem is érdekel... Viccesnek szánta, de egy kicsit olyan bántó... Ezzel a saját tudását akarta ezzel... hogy ezt nem kellett volna elhoznom...

– Ő a Kazinczy utcába jár, vagy a Bethlen térre?

– Nem..., inkább nem mondok semmit, hogy hova tartozik... a harminchatodik repülős ezredbe...

– Na jó, nem firtatom...

Azt hiszem, itt ugyanarról a konfliktushelyzetről van szó, mint fentebb a táska-problémánál. Az alaphelyzet az előírások betartásának mikéntje. A kóserolás szabálya szerint a legjobb, ha peszachkor csak peszachi edényeket használnak, vagyis olyanokat, amelyekhez nem ért hozzá a chőméc egész évben. Mivel sokan ezt nem tehetik meg, ahhoz, hogy az év közben használt edényeket peszachkor is használni lehessen, ki kell őket tisztítani. Például azokat az eszközöket, amelyek közvetlen érintkezésben állnak a tűzzel, pl. a tűzhely, ki kell égetni minden oldalról, a fémedényeket forrásban lévő vízzel kell kikóserolni. Az üvegedényeket pedig három napig kell vízben áztatni, mégpedig úgy, hogy nap végén ki kell cserélni a vizet. Lau könyve nemcsak a régi írásmagyarázók előírásait közvetíti, hanem a mosogatógépek, mixerek, turmixok kikóseroltatására is tanácsot ad. Lau arra inti a házi-

asszonyokat, hogy forduljanak halachikus döntésekre fölhatalmazott rabbikhoz a bizonytalanságok eldöntése véget.[13]

A.S. általában a rabbi utasításait követi. Azonban ebben a helyzetben a saját döntése alapján vitt el olyan tárgyakat is az ortodox helyre kikóseroltatni, amelyben „nem volt biztos". Három dologra hívnám fel a figyelmet ebben a helyzetben: 1. az első az, hogy A.S. a „biztonság kedvéért" tette ezt... Vagyis nem is lett volna ez „annyira" kötelező. Itt megfigyelhető, hogy a törvények betartásának pontosságában, szigorúságában fokozatok vannak, és ezen fokozatok a halachára, az egyéni életvitelre, a zsidónak lenni jellemre engednek következtetni. Tehát annak alapján, hogy valaki milyen komolyan, mennyire szó szerint érti, vagy miként vigyáz a törvény betartására, besorolható valahova: a zsidóság belső szemszögéből a zsidóság belső kognitív szociológiai kategóriájába. 2. A második figyelemre méltó gondolat az, hogy ez a megjegyzés, hogy attól, mert valaki a „biztonság kedvéért" tesz valami, „hithű neológnak" neveztetik, pejoratív értelmű. Sőt: A.S. szerint fájó. Helyesbítés: viccesnek szánt, de fájó. 3. A harmadik pedig egy apró részlet: A.S. az ortodoxnak tartott zsinagóga területén felállított kemencébe vitte kikóseroltatni a tárgyakat.

Vajon miért keletkezhetett a feszültség ti., hogy az illető viccesnek szánta az ironikus megjegyzést, A.S. pedig fájónak ítélte?

Újra a tradíció értelmezésének különbözőségénél kötöttünk ki. Az egyik ember (a meg nem nevezett fiatalember) túlbuzgóságnak ítéli a túlzott óvatoskodást a kikóseroltatásnal. Minek kifőzni a gyertyatartót, ráadásul éppen az ortodox zsinagóga területén, hiszen látszik jól, hogy nincs rajta morzsa. Felesleges. És különben sem ez a lényeg. Egyfelől szorongást keltően ott van a 613 parancsolat, amelyet egyébként is lehetetlenség betartani a gálutban, és amely nagyon sok zsidónak fusztrációt okoz, hiszen egyrészt nem biztos, hogy olyan családban nőtt fel, hogy egyáltalán tudása van a törvényekről, másrészt egyáltalán nem biztos, hogy megvan a lehetősége betartani ezeket. És egy ilyen helyzetben, ha jön valaki, aki még ráadásul a „biztonság kedvéért" is elővigyázatoskodik, akkor ez valószínüleg konfliktushelyzethez és a megjegyzések félreértéséhez vezet. Ez a fiatalember konfliktusa.

A. S. konfliktusa pedig az, hogy ő amellett, hogy megtartja a gyakorlati előírásokat, ő is pontosan tudja, hogy nem(csak) a rítus elvégzése a lényeg, és hogy ő nem puszta túlbuzgóságból követi a törvényt. Ez nem automatizmus, hanem éppen odafigyelés minden apró gesztusra, ami az ünnep, a vallás szolgálatában van: „reggeltől estig tartó Istenszolgálat".[14]

Nem erőltetem tovább a történetet, témát váltunk:

– Inkább azt mondd el, hogy van-e olyan edény a Bethlen téren és nálad otthon, amit csak Széderkor használnak, a Széder-tálon kívül?

– *Ezek a Bethlen téren a nem kóserolható porcelánok, amiből a levest meg a húst eszik. Ebből van egy olyan 180-as készlet... ez el van téve Széderre. Eddig olyan 50-60 személyes Szédereket tartottak, és a Kistemplomban volt a vacsora megrendezve, addig ott tartottuk, lent, az edényeket. De amióta fönt tartjuk a Széderestéket a diszterembe, és megduplázódott, sőt megháromszorozódott a létszám, azóta fent tároljuk. Most 160 terítéket tettünk fel. Most építjük éppen a szekrényt, hogy ezt el lehessen zárni egész évben, ne nyúljon hozzá senki, ne érjen hozzá morzsa. És hogy ne kelljen föl-le hordozgatni. Oda csak én mehetek be, minden oldalról be van zárva... addig, amíg a szekrény nem készül el...*

– Térjünk egy kicsit vissza a chóméc felkutatására: emlékszel, hogy a tisztításkor milyen áldásokat mondtatok el a Bethlen téren?

13 Lau 2000: 350.
14 Hahn 1995: 13.

– Először a kereséskor mond egy áldást a rabbi, majd gyertyával végig keresi a helységet, és kijelenti, hogy ha ezek után maradt még chóméc, amit nem találtam meg, azt semmisnek nyilvánítom, nem az én tulajdonom, nem veszek tudomást róla. A megsemmisítő áldást akkor mondja el, másnap délelőtt, elviszi a megtalált morzsát, bedobja a tűzbe, ott még mond valamit, vagy nem mond, nem tudom... az a baj, hogy elvittem a Haggadát innen...[15]

– Nem baj, engem úgyis az érdekel, amit láttál, nem az, ahogyan kellene legyen a Haggada szerint... Otthon is elmondjátok ezt az áldást? Illetve te elmondod, hiszen te vagy a családfő?

– Minden helységben külön kell... Pl. a Bethlen téren több emeleten végig. Az áldás elmondását, meg a chóméc keresését a főrabbi úr szokta csinálni, a többit rám bízza, bízik annyira bennem. Például az edények kóseroltatása... bízik bennem, hogy elviszem a mikvébe, és a többi le van zárva. És a mosogatót ki tudom kóseroltatni, már megmutatta egyszer-kétszer, tényleg nem kell mást csinálni, csak a téglákat jól felforrósítani, még forró vizet forralni, hogy csurig ellepje a forró víz, és akkor ki van kóserolva, ki van égetve a mosogató. Az áldást ő szokta elmondani, végig nem beszélhet közben, még az első helységben sem. Sötétben kell keresni, gyertyafénynél ezzel a kis tollal fölsepergetni fakanálra. Kistemplomba, nagytemplomba, fenn a díszteremben.

– Ezt te megcsinálod otthon?

– Igen – mondja a diktafonnak, de mosolyog és int a fejével, hogy sajnos nem... *– Nem szokott előfordulni. Az idén nem csináltam meg. Pont azért, mert olyan későn érek haza, hogy már nincs mikor megcsináljam. Az idén biztos, hogy nem csináltam meg. Reggel 7-től ott voltam már a zsinagógában... Meg lehetne... megcsinálhattam volna..., de azért tudtam, hogy nincs úgy kitakarítva a lakás, tehát nincs értelme túljátszani. Ne a saját akaratom miatt, mert legszívesebben végigtakarítanám úgy, mint a Bethlen teret, de nincs, aki megcsinálja, mindig úgy jön össze, hogy nem tudom a kettőt egyszerre csinálni...*

– Vajon nem az történik, hogy legtöbb zsidó család azért nem csinálja ezt végig otthon, mert az otthon szerepét átveszi a zsinagóga, vagyis tudják azt, hogy a Bethlen téren úgyis megtörténik a kikóseroltatás?

– Nem, nem, Szó sincs róla. A magyarországi vallásos életben, és direkt nem mondtam az ortodoxot, tehát aki betartja a micvákat, azok megcsinálják. Többségében az ortodoxiához tartoznak, de ugye a Deutsch Róbert meg egy két rabbi, akit vallásosnak tartanak a neológiában, meg egy-két ember megcsinálja. Például a Kerekes Béla biztosan megcsinálja... Ő most Amerikában van. Neki nehezebb a helyzete... emlékszel, ma tanultuk, hogy a pap-származásúaknak[16] *elől kell járniuk. Még annyit sem csalhat, mint én, ha ez csalásnak minősül.*

Vagy megérti... hogy nincs... Önvédelemből azt szoktam mondani, persze viccesen, hogy látja, hogy mit csinálok, hogy milyen szívvel csinálom, hogy jó legyen a Bethlen téren, és miért nincs időm otthon ezt megcsinálni. Ezt vagy elfogadja vagy nem... El kell fogadja... kész...[17] *Ez megint egy érdekes dolog... A Sulchan Aruch is tele van kiskapukkal. Ad lehetőséget arra, hogy be tudd tartani a dolgokat, de ha nem tudod betartani, akkor valami kis kibúvó mindig van. Az elv az, hogy az életbemaradás miatt mindent abba lehet hagyni, a fontosabb az, hogy mindent abba lehet hagyni, ha fontosabb, akkor inkább menjél... A Tóra megszegésében ... az élet védelme mindent felold, a rabbi is mesélte, hogy szombaton elviheted a nejedet orvoshoz, akkor jöttek rá a feleségére a szülési fájdalmak, aztán ő gyalog jött vissza a kórházból, közben*

15 A megsemmisítő nyilatkozat így szól: „Minden birtokomban levő chóméc és kovász, amit nem láttam, és amit nem égette el, legyen semmis, értéktelen és senkiése, mint a föld pora." Lau 2000: 346.

16 Kerekes Béla: kohanita származású kántor, a MORZSE Liturgia Tanszékének tanára.

17 Vajon kinek kell ezt megérteni, kinek kell ezt elfogadni... ? Azt hiszem A.S. itt az Örökkévalóról beszél, akinek nem ejtheti ki most a nevét, csak rejtett alanyként beszél róla...

szombat volt. De ez persze más, ez szigorú dolog, ennyire be kell tartani..., mert ha mi nem vigyázunk, hogy a Bethlen téren jó legyen.. Biztosan lehet kifogást találni benne, ahogy én csinálom, meg nem volt igazán nagy elődöm, akitől tanuljam. De végülis tényleg kimondottan jó lett. Az utolsó napban az a helység legalább háromszor ki volt porszívózva. Egyébként egy héten egyszer van. Az utolsó nap háromszor vagy négyszer. Biztosan találnának morzsát, ha nagyon keresnek, de tényleg meg van adva a módja, hogy ez kóser legyen.

Túl durva volt az a kérdésem, hogy vajon nem az történik, hogy ahelyett, hogy az emberek otthon tartanák a peszachot, Szédert inkább átruházzák a kötelességet és a lelkiismereti felelőséget a zsinagógára, hiszen A.S. tovább keresi a pozitív példákat.

– És otthon is megcsinálják. Én az ortodoxiába ismerek olyant, hogy leszerelik a mosdónak, vagy a mosogatónak a szifonját, hogy nehogy vissza folyjon, hogy ha valami eldugulás történt, akkor a benne levő morzsa nehogy visszakerüljön lentről, szóval... ez már sok... Ennyire azért nem... Nem az, hogy nem kell... Nyilvánvaló, hogy mindentől kell félni, hogy nem valósul meg a peszachod, de...

Emlékszünk a fennebb említett konfliktusra a túlbuzgóságról? Itt folytatódik a relativitás láncolata. Ami abban a történetben A.S.-nak fontos volt, a fiatalembernek pedig túl sok, most itt A.S. nak „túl sok" az, ahogyan egy másvalaki értelmezi és alkalmazza a törvényt...

– Mi történik, ha mégis valami chómec ottmarad?

– Szerintem semmi. Hivatkozom a középkorra, vagy a régebbi korokra... A gyakorlati végbezvitel ma már annyira korszerű, hogy nem fog visszafolyni. De ha megtörténik az a kijelentés, hogy semmisnek tekintjük a véletlenül otthagyott chómecet, akkor semmi... Megfogja az ember és kidobja. Nálunk is volt már ilyen a Bethlen téren, hogy mindennek ellenére, valaki behozta és otthagyta az asztalon, a főnök meglátta, és azonnal kidobta a szemétbe tányérral együtt. Szigorúan veszi ő is...

– Hogyan kezdődik az ünnep, az előkészületek után?

– Imával kezdődik. Általában hétköznapra szokott esni. A rabbi elmondja az áldást, hogy az azt követő szombaton lehessen frissen főtt melegített enni, el kell mondani az áldást a rabbinak az ima előtt főt tojásra és maceszra. A templomba is meg szoktuk csinálni minden évben, hogy a két templom közötti részben, a kerítésen belüli részben lehessen vinni szombaton. És akkor így gyakorlatilag már lehet főzni pénteken-szombaton.

– De nem előre kell megfőzni a Széder estére való ételeket?

– Igen... előre szokták megfőzni, ... de nem... Tudod, ahogy a Riki[18] *is mondta ma, hogy minden ünnepen könnyebbítés van a szombathoz képest, már nem olyan szigorú, mint a szombat, az egyik főünnep sem, csak a Jom Kippur. Tehát lehet főzni peszachkor, lehet tüzet használni simán... Őrzött lángot kell tenni. Az áldás azért kell elmondani, hogy lehessen a szombati ételt megcsinálni ünnepkor. Különben nem lehetne előre főzni.*

– Miért?

– Hmmmmmm... ne kérdezz ilyeneket..., majd utána nézünk a Sulchan Aruchban...

Fontos megfigyelni azt, hogy a hagyományozódás módja ebben a kultúrában már nem egyértelműen a szóbeliség talaján áll. Éppen ezért nem működnek a néprajztudomány által kidolgozott

18 A Szidrára utal itt A.S., és Papp Richárdra, aki a szerdai órákat szokta tartani a zsinagógában.

olyan fogalmak, amelyek a hagyományt a szóbeliség és írásbeliség meghatározása felől közelítik meg. A zsidó vallásos és halachikus kultúrában ugyanis a kodifikált, írott hagyomány felől észlelhető mozgás a szóbeli hagyomány felé. Ha úgy tetszik, úgy is megfogalmazható, hogy a kodifikált tradíció folklorizálódik az alkalmazás és az interpretáció során. És éppen ez a folklorizálódás lesz az oka a fentebb említett konfliktusoknak.

A zsidó halachikus életmódot úgymond megnehezíti az is, hogy az előírások rendszere rendkívül bonyolult és minden helyzetre kitérő. Ezt a rendszert ismerni kellene. Minden nap tanulni kellene az élet legapróbb, leghétköznapibb gesztusát ahhoz, hogy az előírásoknak megfelelő életet lehessen zsidóként élni.

A beszélgetés során többször felvetődött az, hogy valami nem világos nekünk a Széderről, nem értjük, hogy pontosan hogyan is kell véghezvinni egy adott rítust, mi mit jelent... – ilyenkor A.S. Sulchan Aruchoz, a Haggadához akart fordulni. A Sulchan Aruch könyvét majdnem mindenki előszeretettel forgatja Bethlen téren, hiszen egy rendkívül közérthető törvénymagyarázat. Az írás a biztos pont. Az írott hagyomány az, ahova vissza lehet térni, ha bizonytalanság akad, az írott hagyomány a biztos ellenőrizhetőség pontja. A írott hagyomány azonban a többértelműséget is jelenti, a többértelműség pedig az értelmezések konfrontációját, az alkalmazás módjának konfliktushelyzeteit.

– *Akkor úgy kezdődik, hogy a család elmegy a zsinagógába... Én lemaradtam az első imáról, szemtanúk látták.* – A közösség ellenőrzése.

– Sokan vannak ilyenkor a zsinagógában?

– *Igen..., de sajnos azt kell mondani, hogy a Széder vacsora miatt. Megtisztelik a vacsora miatt a templomot azzal, hogy lejönnek korábban.*

– 7:15-kor kezdődik?

– *Igen, ebben az évben, mert ebben 5763-as évben, szökőévnek számító év van, tehát minden három héttel későbbre került kb. A liturgiában Szédereste kicsit másak a dallamok... Erről kellene most írnom egy dolgozatot a Rabbiképzőbe, ahelyett, hogy itt beszélgetünk...*

– Héé! Azt mondtad, kedden írod a dolgozatot...

– *Szóval a dallamok egy kicsit gyászosabbak, a vidámabb éneket is, amit szombatokon vidáman énekelnek, ilyenkor szomorúan énekelnek a zsidóságot ért rossz tapasztalat miatt. A löbö dajdint is... egész lassan és halkan énekelik már... Vannak más betétek benne, amelyek az ünnepre vonatkoznak. A szombati imához hasonló szöveg..., de benne van a peszach története, hogy ma van peszach estéje, mert kivonultunk Egyiptomból. Ott már elmondják ezeket is. Ez egy háromnegyed órás ima. A liturgia után felmegyünk és leülünk... 160-an... Persze mindenki a rabbi köré szeretne ülni, hogy jobban hallja.*

3. A Szédereste

A Széder rendet jelent... egy rendezett vacsorát. Mindennek megvan a maga rendje. Egy kézmosással kezdődik, amire áldást mondanak, de csak a rabbi mondja, oda van készítve neki a leöntője, megmossa a kezét, elkezdi mondani a borra az áldást. Széderkor minimum négy pohár borra kell áldást mondani, ami nem egészen egy decinek felel meg, a zsidó mérték szerint.

4. A Széder négy pohár bora

Széderestén a Tóra szerint a legfontosabb micva a macesz-evés és az egyiptomi kivonulásra való emlékezés. Az írásmagyarázók toldották meg ezt a két micvát a négy pohár bor megivásának a kötelességével. A négy pohár bort a Széder rendje, szertartása szerint, kézöblítés, meghatározott áldások, imák, felolvasások ceremóniája közben kell meginni.

A borivás jelentősége szintén az egyiptomi kivonulásra való emlékezésben van. A négy pohár bor azt a négy kifejezést jelenti, amellyel az Isten ígéretet tett a népének a kiszabadulásra. Ezek: 1. Kivezettelek benneteket az egyiptomi szenvedések terhe alól. 2. Megváltalak benneteket robotjuktól. 3. Megváltalak benneteket kinyújtott karral és hatalmas ítéletekkel. 4. A magam népévé teszlek benneteket.

Az ötödik pohár, Élijáhu próféta számára kitöltött pohár bor, és az ötödik ígéretet jelenti, amely megjövendöli a megváltást. A Tóra szerint Élijáhu fogja elhozni majd a megváltás hírét. Ez a bor a Messiásra való várakozást jelenti, és mivel még be nem teljesedett ígéretet jelképez, ezt a poharat nem szokás kiinni, csak majd akkor lehet kiüríteni, ha beteljesedett az ígéret.[19]

Érdekes módon A.S. azt mondta nekem, hogy ők kiitták az ötödik pohár bort is, mert „á, nem szokás azt otthagyni!" De amint lentebb elmondja, sokan voltak, akik már másodikat sem itták meg a zsinagógai Széderen.

Sulchan Aruch szerint a vörös bor „inkább megfelel a micvakötelességnek, mint a fehér".[20] A vörös bor ugyanis azoknak a zsidó gyerekeknek a vérére emlékeztet, akiket a Fáraó lemészároltatott.

– Otthon, amikor te vezetted a Szédert, elmondtad az áldásokat?

– *Igen persze, és elmondtam héberül is a szövegeket, de ha magamhoz hasonlítom magam, akkor a hétköznapi imádkozásomhoz képest több hibával, hiszen a Széderre való készülés közben kevesebbet olvasom az imakönyvet. Pedig azt is kellene, hogy menjenek azok a betétek, amely nem a legkönnyebb nyelvezet. Például egy péntek esti Kiddust ma már könyv nélkül is elmondok, ünnepkor már nem tudom, mert vannak benne szavak, amelyeket nem mindennap használok, elég nehezek ezek a szövegek, legalábbis számomra, de ha gyakorolod, akkor könnyen megy. Két-három szó az, ami plusz betét.*

Az első Szédereste a modell, ahogyan a rabi vezeti a Szédert, úgy igyekszik majd másnap otthon mindenki a maga Széderét levezetni. Ezért nem lényegtelen a következő:

– *Az idén jól megoldottuk, hogy mindenki hallhassa a Rabbit. Másképp rendeztem be a dísztermet, mint az előző években, a nagy asztalt keresztbe tettem, és a szélességnél terítettük meg a rabbi asztalát.*

És most egy kis részlet a törvény értelmezéséről, hátulütőiről, a vallási haszonról:

– Ilyen esetben nem lehet mikrofont használni.

– *Nem.*

– Miért?

– *Ne kérdezd, nem tudom... ugyanúgy, ahogy nem gyújthatok villanyt... Amikor bemegyek, akkor még felkapcsolhatom, de amikor jövök ki, akkor már nem lehet lekapcsolni, az már tilalomnak számít.*

– Amiután lement a nap?

– *Igen, mert az tűzgyújtásnak minősül... De már vannak olyan hangszórók, amelyek nem elektronikusan működnek, csak nem tudom, hogy beszerezhetők-e..., meg hogy a főnök, hajlandó lenne-e használni?*

– Ki az, aki megszabja a Bethlen téren ezeket a szabályokat? A rabbi?

– *Igen. Ő az, aki finoman fogalmazzunk a legvallásosabb, mint minden neológ közösségben. Ne nézzük, hogy mennyire vallásosak a magyar neológ rabbik. De általában úgy néz ki,*

19 Lau 2000: 360.
20 Sulchan Aruch 1988: 671.

hogy a rabbi megtartja minden fontos micvét. A 613 nagyon ijesztő szám, de ha megkérdezzük pl. az Oberlandert, hogy egy mai magyar melyiket kell betartsa, úgy 80 lenne... Az étkezésre vonatkozóan, a szombatra, a kasrutra, a nőknek a micvére... meg ilyesmi. Mert a micvék nagyrésze, a kohanitákra, és a Szent Földön élőkre vonatkozik, amit nem lehet betartani, amióta nincs Szent Föld, Szentély. Nincs száz, amit nekünk be kell tartani. De mikrofont nem lehet a templomban használni. Semmilyen ünnepen.

– De itt vajon nem fontosabb az, hogy mindenki hallja a rabbit?

– ...

5. A Szédertál

A Tóra szerint az asztalon ez áll a főhelyen. A Bethlen téren is fontos szerepe van a Szédertálnak, ezt ajándékba kapták a közösség egyik tagjától, aki elment Izraelbe. A rabbi előtt van ez a nevezetes, díszes Szédertál, a többi asztalon pedig, ahogy A.S. mondja, csak Szédertálat imitáló tál van.

A Szédertál a Szentély-korabeli bárányáldozatra való emlékezés jelképe. Amióta nincs Szentély, és nincs áldozat, a Szédertálon valamilyen csontos hús van, lehetőleg egyenes darab, csirkenyak, szárny, vagy bárány lábszár. Ennek a húsdarabnak héberül egy olyan szó felel meg, ami kart jelent. Emlékszünk a harmadik pohár bor jelentésére? Az ételek szimbolikája összefügg. Ez a hús arra emlékeztet, hogy Isten kinyújtott karral hozta ki Izrael népét Egyiptomból. A Szédertálon még három darab macesz, kovásztalan kenyér van, keserűfű, főtt tojás, valamilyen gyökér (retek, zeller, petrezselyem vagy torma) és a charoszet (amely dióból, mézből készített édesség).

A macesz, mint említettem, a legfontosabb szereplője az egész peszachnak és arra emlékeztet, hogy az egyiptomi kivonuláskor az ősöknek arra sem volt idejük, hogy megvárják, ameddig megkel a kenyerük.

A keserűfű az Egyiptomban eltöltött rabszolgaság keserűségére utal. A keserűfüvet azért kell enni (legalább egy olajbogyónyit), mert az ősök szenvedése megkeserítette az utódok életét is. Most az íz által kell testileg is megélni a felidézett élményt.

A főtt tojás a Szentély idejében történő zarándokünnepeken bemutatott áldozatok emlékét jelzi. A tojás egyébként a gyászt és a zsidóságot ért katasztrófákat jelképezi. A talmud szerint a főtt tojás tulajdonságai hasonlítanak a zsidóságra: minél többet forralják, annál keményebbé és ellenállóbbá válik. „Izrael népe is ilyen; minél többet gyötrik, kínozzák, annál inkább megkeményedik, megedződik, megerősödik".[21]

A charoszet Magyarországon dióból, almából, fahéjból és borból készített pép. A Sulchan Aruch rengeteg lehetőséget ad arra, hogy miből készítsék ezeket az ételeket, általában az javasolt, ami az adott országban megterem. A lényeg, hogy arra az agyagra, vályogra emlékeztessen, amelyből a zsidók Egyiptomba a rabszolgamunka során téglát készítettek.[22]

Az ételeket úgy kell elrendezni a Szédertálon, hogy az két szegol-jelet (e magánhangzót) alkosson. De többféle szokás is létezik a Szédertál elrendezésére vonatkozóan, a lényeg, hogy nem mindegy a tál elrendezése, hanem ez is gondos odafigyelést és átgondolást igényel.

A charoszetnek meg a karpasznak az a funkciója, hogy felkeltse a gyerekek érdeklődését, és kérdezzék, hogy mi a jelentésük, így elkezdődhet a gyerekek tanítása, a „Beszéld el fiadnak!" parancs teljesítése.

A keserűfüvet a charoszetbe mártogatják, így az édes és keserű ízek keveredhetnek, a karpaszt pedig sós vízbe mártogatva eszik. A tál jobb alsó oldalán van a torma, megreszelve, amelyet frissen kell reszelni, hogy ne menjen el az ereje. A tormát ugyanúgy kell enni, mint a Szentély idejében a macesz-áldozatot: két darabka macesz közé fogva.

21 Lau 2000: 361-362.
22 Sulchar Aruch 1988: 672.

– Majd, ahogy a Szédernél le van írva, a rabbi felemeli a Szédertálat, mond egy áldást. Mindenkinek ott van a három macesz, majd a mi Szédertálunkon, volt torma, retek, petrezselyem és ... A mi családunkban a hetvenes évekig a retket használták a keserűgyökérnek, vagy petrezselymet. A Széder elején ezt mártják bele a ...keserű vízbe,... mi is ez? kápáró... valami ilyesminek hívják...

– Kárpászt mártják a charoszetbe?

– Igen, igen. Mi petrezselyemmel szoktuk, lehet a retekkel is, az is keserűnek számít. És a rabbi hangosan levezeti ezt, hangosan mondja, hogy akkor most mindenki fogja meg a kárpászt, mártsa a sós vízbe, és közben majdnem mindenki előtt ott van a Haggada, aki tudja, elmondja az áldást.

A.S. egy kicsit összekeveri a szavakat, ugyanis a karpaszt mártják a charoszetbe és a maceszt a sós vízbe..

– A rabbi az összekötő szövegeket magyarul és az áldásokat héberül mondja, ugye? És te otthon hogyan mondtad ezeket a második Szédereste?

– Én otthon sokat inkább magyarul mondtam, mert sok olyan vendégem volt, akiknek fogalmuk sincs az egészről. A zsidó unokaöcsém, aki nem tudom, hogy életében vett-e már részt Széderen. Vagy nagyon kicsi korában...talán.

– A rabbi magyarul beszél, de a Haggadából mindent felolvas héberül, és hogy ne egyedül dolgozzon, be van osztva, van egy olyan rész, hogy a nagy rabbik hogyan magyarázták a jelentéseket, pl. a felemelt kar, meg ilyenek. Három-négy ember, aki jól tud héberül olvasni, azokat el szokta osztani közöttük, hogy ők is olvassanak. Pl. Zukker Imi, a Sanyi bácsi, Budai Béla, akik besegítenek a főrabbinak.

– A kivonulás-történetet olvassák fel?

– Igen, de a Haggadában erről nincs is olyan sok, inkább arról van szó, hogy mit magyaráztunk hozzá, és mit építettünk köré. Reggelig imádkoztak és vitatkoztak ezek a bölcsek arról, hogy hogyan kell értelmezni a Szédert. A Tórából mindent fel kellene olvasni, ami a Széderről szól, de nem olvasnak fel mindent. A hetiszakaszban szépen benne van, hogy Mózes hogy találja meg a zsidóságát, hetekig azt olvastuk, hogy hogyan vitatkozik a fáraóval, de ez a Széder estében nincs benne ilyen részletesen. A lényeg az, hogy kivonultunk, majd a kárpász után elhangzik a gyerekektől, hogy miért eszünk most félredőlve kényelmesen, és miért nem ehetünk kovászost...

6. Miért eszünk most félredőlve kényelmesen?

– A félredőlés nemcsak a rabbira vonatkozik?

– Nem, elvileg mindenkire, de amikor még a Kistemplomban tartottuk a Szédert, ott ezt nem lehetett, ott mindenki alig fért amúgy is. Valahogy úgy kellene ülni, ahogy a római szabad emberek...

A félredőlés valóban a kényelmet, bőséget jelzi, ugyanakkor a Szeder lakoma ellentmondásosságát is mutatja, hiszen a Haggada szerint a macesz a nyomorúságot, szegénységet jelenti, azt a kenyeret, amelyet az ősök Egyiptom földjén ettek. A mártogatás szintén a gazdag emberek gesztusát utánozza, a keserűfű rágcsálása pedig a rabszolgaság jelképe.[23]

23 Lau 2000: 368.

Az ülőhelyre vonatkozóan Sulchan Aruch szerint jó, ha szépen ki van párnázva, díszes takarókkal van díszítve és a Széder-adó dőljön balra. Mindenki helyezkedjen nagyon kényelmesen, csak a nőknek nem kell „ellazulni", annak ellenére, hogy a Széder micvái rájuk is érvényesek.

A Széder-adónak itt most királyként kell viselkednie, nem ő tölt magának a borból, hanem mások töltenek neki, és mindent (tálat, öblítőt) előkészítenek neki.

A Bethlen téren azonban...

– Itt most a rabbi sem ült így?

– *Háát... Nincs karfás székem, nem tudom... Látszólag messze ültem tőle...*

Jó magyarázat... Az első mondat bevallja, hogy nincs meg a gyakorlati feltétele ennek az előírásnak, a második mondat meg azt sugallja, hogy inkább nem avatna be a templom felszerelésének hiányosságaiba.

– És te otthon hogyan ültél?

– *Rendesen az asztalnál. Figyelnem kellett mindenre, mert egyedül voltam...*

A.S.-nak ugyanis nem volt otthon a felesége, mivel dolgozott a második Széderestén. Nem viselkedhetett királyként, és a háziasszonyokra vonatkozó áldás sem történhetett meg.

Noha a macesz-evés Szédereste olyan micva, amelyet az idő határoz meg, tehát elvileg a nőkre nem kötelező (mint például az ima, éneklés), ám mivel a kötelezettség a kovászos tilalmával van kapcsolatban, és minden tilalom érvényes a nőkre is, így a macesz evés is kötelező a nők számára is.

A Széderest főünnep, a munka szigorúan tiltott, A.S. feleségének mégis dolgoznia kellett ezen a családi ünnepen. Galut helyzet.

7. A közönséges macesz és a maca smura

Az Egyiptomi kivonulás emlékére kötelező a kovásztalan kenyeret, a maceszt enni, amely, amint említetem, a kivonulók sietségét idézi. Az Egyiptomban rabszolgáskodó zsidók a kivonuláskor annyira siettek, hogy nem volt idejük megvárni, ameddig megkel a kenyerük, ezért keletlen tésztával indultak útnak az Ígéret földje felé.

A macesz evés csak Szédereste, de a kovászos evés tilalma az ünnep nyolc napjára kötelező.

Amint többször esett már szó a fokozatosságról, és arról, hogy a törvényt lehet szigorúbban és kevésbé szigorúan értelmezni, itt is megfigyelhető a törvény értelmezésének különbözősége. Létezik ugyanis közönséges macesz és őrzött macesz. A közönséges, vagy rendes macesz, ahogy mondani szokták, olyan lisztből készül, amelyre gondosan vigyáztak, hogy nedvesség ne érje, és ne süljön tovább 18 percnél. Utána is óvni kell minden erjedés, megkelés veszélyétől. A macesz smura azonban olyan lisztből készül, amelyre nemcsak az őröléstől fogva vigyáztak, hanem egész évben az aratástól elkezdve. Az sem mindegy, milyen búzát aratnak, Sulchan Aruch szerint „ajánlatos és helyes" olyankor learatni a búzát, amikor még majdnem zöld.[24] Mindkét maceszra gondosan kell vigyázni a sütéskor, hiszen számos körülmény alkalmatlan macesszá teheti, például a kinti meleg, a vízzel való összegyúrás helytelensége, a sütő nem megfelelősége stb.

Mi a különbség a vallási élmény szempontjából a kettő között? Érdekes Sulchan Aruch megjegyzése: „De akik pontosan veszik a parancsokat, gondoskodnak már a learatástól kezdve az őrzésükről... Helyénvaló is így cselekedni".[25]

24 Sulchan Aruch 1988: 627.
25 Sulchan Aruch 1988: 627.

Lau szerint pedig: „A zsidók többsége a közönséges maceszt eszi egész évben, de aki nem csak ímmel-ámmal akarja teljesíteni a micvákat, az a maca smurát, az egész éven át gondosan őrzött lisztből készült maceszt szerez be erre az alkalomra".[26]

A vallásgyakorlatot (ebben az esetben) tehát az igyekezet, a törvényhez való „minél inkább" pontosabb ragaszkodás határozza meg.

A Sulchan Aruch és a Lau-féle halachaban a helyes élet ideálját a minél szigorúbb törvényértelmezés jelenti.

Manapság még egy újabb vitalehetőség adódik a macesszel kapcsolatban: helyes-e a gépekkel készített maceszt enni, vagy csak a hagyományosan kézzel készített macesz az igazán jó. Amint alább A.S. elmondja, Magyarországon sokan vannak, akik az ortodox zsinagóga udvarán sütögetik a kézzel készített maceszt, és egész ünnepen csak ezt eszik. Vannak olyanok, akik a kézi maceszt, vagy az őrzött, smura maceszt csak a Szédereste eszik, az ünnep többi napján megfelel az ún. közönséges macesz is.

A gépi macesszal szemben az az ellenvetés, hogy a gép bonyolult szerkezetébe elakadhat egy darabka tészta és esetleg tovább sül ott a megengedett 18 percnél. A másik ellenvetés pedig az szokott lenni, hogy egy ilyen fontos micvát nem lehet egy „lelketlen gépre"[27] bízni, ehhez emberi felügyelet kell. Mások szerint éppen a gépi macesz a biztonságosabb, mert lerövidíti a gyúrás, sütés munkáját. Mindkettő megengedett, mégis a köztudatban az veszi szigorúbban a micvát, aki kézzel süti a maceszt.

Persze a gyakorlat nem ilyen egyértelmű:

– Milyen maceszt használnak a Bethlen téren? Őrzött maceszt?

– *Nem voltam elöl, de biztos vagyok benne, hogy a Szédervezető őrzött maceszt evett... A Szédervezető a gyászra való emlékezés miatt halotti ruhában van. Előtte lehozzák a párnát, amire ül kényelmesen, meg egy párna közé szokták elrejteni az eltört maceszt, a Weiner Kati küldött tavaly egy gyönyörű szép Szédertál-takarót Jeruzsálemből. A rabbi hozott magának a Kazinczy utcából vagy bárhonnan az aratástól kezdve őrzött lisztből készült maceszt...*

Vajon miért bukkan fel a Kazinczy utca olyan sűrűn, amikor valaki szigorúbban akarja betartani a törvényt? Milyen kapcsolat lehet a neológnak tekintett Bethlen tér és az ortodoxnak tekintett Kazinczy utca között? Erre még visszatérek.

– Mindenki ezt eszi, vagy csak a rabbi?

– *Csak a rabbi. De van, aki igyekszik beszerezni legalább Széderestére az őrzött maceszt... Nekem az idén nem sikerült.*

– Mit jelent, ha valakinek nincs ilyen őrzött macesza?

– *Nem olyan nagy baj... A többiek Bethlen téren is meg tudják venni a rendes maceszt, ez nem őrzött, de abszolút kóser. Most Izraelből szerezzük be, néhány éve bezárt a magyarországi gyár. Eleinte még levonultak az ortodoxok és neológok, közös felügyelettel vigyáztak, hogy 18 perc alatt süljön meg a macesz, hogy ne induljon kelésnek. Most már nincs macesz gyár... Az idén elkezdte valaki gyártani, de nem állapodtak meg az ortodoxokkal, és nincs felügyelet, bárnikor meg lehetett volna ezt tenni, Baján gyártják ezt, bárnikor meg lehet enni ezt a maceszt, csak peszachkor nem lehet megenni, mert nincs felügyelet. Mert ha kevesebb vagy több mint 18 perc, akkor más lesz a tészta állaga. Nem lesz olyan törékeny.*

26 Lau 2000: 351-352.
27 Lau 2000: 652.

– Vallásos élményként miként éled meg azt, hogy milyen minőségű maceszed van? Vagy nem ez a lényeg?

– Nem ez a lényeg..., addig, amíg otthon úgysem tudom ezer százalékig garantálni... És ha Izraelben egy gyárban szakemberek csinálják ezt, akkor az nekem ugyanolyan jó, mint a smura macesz. Ez vallás része, ezt komolyan kell gondolni. Arra is van lehetőség, aki ehhez időben hozzáfér, hogy utolsó nap a Kazinczy utcában szoktak sütni egy kemencében, és ott lehet csinálttatni... És az a pár ember, akit ez érdekel, odamegy és ott közösen sütögetik, 1 órától 4-ig.

– A Haggadában leírtak szerint szóról szóra végigimádkoztatta velünk a főrabbi... Kb. 8:15-kor elkezdte és teljesen a szabályok szerint, nem nagyon ugrott át semmit, csak a vége felé azt hiszem. Itt mindenkinek aktívan kell részvenni, a saját maga előtt lévő imitáló kis Szédertálból ugyanúgy kell venni a maceszt és enni mindenkinek...

8. „Beszéld el fiadnak" – A tradíció átadásának micvája Szédereste

– Emlékszel, hogy kiknek a gyerekei kérdezték azt a bizonyos négy kérdést?

Kíváncsi voltam, hogy a családi ünnep milyen módon tud sok-sok, egymás számára viszonylag idegen család közös ünnepévé válni. Előfeltevésem az volt, hogy talán a gyerekek teremthetik meg az egyik kapcsot, amely végül mégiscsak családi ünneppé kovácsolhatja a zsinagógai szertartást.

– Most már évek óta a Deutsch Lili,[28] tavaly még a Lucika[29] is besegített. Az a baj, hogy valaki úgy tanítja meg nekik – egy ortodox nő, az óvodába –, hogy valahogy szavalják magyarul és héberül szavanként, nem mondanak egy teljes mondatot héberül, hanem egy szót héberül, egyet magyarul. De a főnök nem hagyja többieket sem pihenni, mert van valami dallama ennek – és énekli –, elénekeltük együtt is a kérdéseket.

– Ez szokás más közösségben is? Szokás, hogy a kérdést nemcsak gyerekek teszik fel, hanem a közösség is elénekli utána?

– Igen, ez az egész közösségi élet arra alapszik, hogy az emberek más sok mindent elfelejtettek a háború után, a neológia után, sokan kötődtek templomhoz, de már nem tudtak sokat. És akkor kitalálták, hogy legyenek ilyen közös dolgok. Nem kell neki tudnia, elmondjuk neki ott helybe, ezért van a Kiddus is péntek este... Mert igazából a Kiddust otthon kell tartani, az ember leimádkozik a templomba, és hazamegy, otthon tart Kiddust családnak, megáldja gyerekeit stb. A Széder este is igazából családi ünnep. Az én saját véleményem az, hogy ez egy családi ünnep, mesélni a gyerekednek, az hajtja végre a peszachi micvét, aki elmagyarázza a gyerekének, hogy miért jöttünk ki Egyiptomból, de ezt 60-80 embernek már nem lehet elmagyarázni olyan közvetlenül... 160-nak már egyáltalán...

– Éppen ezért, te a másnapi Széderen elmesélted a gyerekeidnek?

– Igen, elkezdtem olvasni héberül, főleg az áldásokat, aztán elmondtam magyarul is, de aztán voltak ezek a vita részletek, hogy hogyan jöttek ki, mi mit jelent, szó szerint benne van a Haggadába...

– Te elolvastad a Haggadából magadnak, és elmondtad a gyerekeknek magyarul?

– Igen, Lucikának, a legkisebb gyereknek kellett volna elmondani a kérdéseket, de... nem készült, úgyhogy a következő kicsi mondta el, a Ráchel. Fontos része a Széderestének a játék is,

28 A rabbi kislánya.
29 Altmann Sándor kislánya.

mert lényeges, hogy a gyereknek a figyelmét végig ébren kell tartani, hogy megértse az egész folyamatot. A három macesz közül, a középsőnek a felét elteszik becsavarva egy szalvétába és a legkisebbeknek ezt kell ellopni...

Ez egy olyan játék, ahol a gyerekek a harmadik macesz felét ellopják, eldugják és aki megtalálja, addig nem adja vissza, ameddig ajándékot nem ígérnek nekik. A törvénymagyarázók a játék szükségességét azzal indokolják, hogy mivel már késõre jár, a gyerekek figyelmét fönt kell tartani.

A harmadik macesz fele, az áfikomán egyébként a Szentély idejében történõ áldozatok utolsó falatjait jelentette, a csemegéket szimbolizálja, amelyeket az áldozati lakoma után fogyasztottak.

– A gyerekek a zsinagógában is ellopták az áfikománt?

– *Hát... én nagyon messze ültem... de azért mindenki nagyon élvezte... jól kitaláltam ezt az ültetési rendet, mindenki jól hallott. Nincs olyan Széder, hogy mindenkinek tetsszen, általában a kajával szokott gond lenni... Itt is megtörtént az áfikomán eldugása, de azt most meg nem mondanám, hogy ki találta meg. Általában úgy szokott lenni, hogy maga elé teszi a Széder vezetõ, és akkor lehet már ellopni, amikor eljutnak a Széderben addig a részig, amikor elmondják a történetet, hogy miért jöttek ki, azt hiszem addig, amíg megkapták a Tórát, majd eljutnak a vacsoráig. A vacsora elsõ része a tojás. Ez azt jelenti, hogy gyász van... Amikor meghal valaki, akkor is a tojást visznek... Mert minden vidámságban gyász is van, mindig emlékezni kell arra, hogy a Szentélyek lerombolódtak.*

– Szerinted miért és hogyan alakult ki az a szokás Magyarországon, hogy elsõ nap a templomban tartanak Széder lakomát és második nap a családban?

– *Ez háború utáni felejtés... az a része, amikor már az emberek nem tudják, hogyan kell...*

– Tehát így kell megtanítani õket? Ezek szerint az elsõ este egy tanuló est, egy példa, hogy hogyan kellene otthon levezetni a ceremóniát?

– *Igen. Tanulás.*

– Ez máshol is szokás? Németországban, Amerikában?

– *Szerintem igen... Magyarországon is sok templomban megtartják a Széderestét...*

– A Kazinczy utcában, a zsinagógában is megtartják, vagy ott inkább a családban van az elsõ este is?

– *Ez jó kérdés, ott nincs ilyen közösségi, nyilvános Széder... Szerintem ott igazából nincs közösségi Széder. Az ortodox családoknál mindenki otthon tartja. Ha van is közösségi ünneplés, akkor az csak adott családoknak. Nem tudom pontosan. Voltam már ott, de csak másnap...*

– Ez most ostoba kérdés lesz, de értsd jól: szerinted a Bethlen téren mindenki tisztában van az ünnep jelentõségével és jelentésével...?

– *Igen nagyjából igen... Az alaptagság mindenképpen igen... De azért van kivétel. Van olyan is, hogy valaki, aki már minden évben itt volt, és tudja, miről szól a peszach, mégis kérdezte a rabbit, hogy hozhat ezt, azt, hozhat-e konyakot... A rabbi mondta, hogy nem, nem hozhat. Én is beszéltem vele, a rabbi is, és mégis egyszer csak azt mondja, hogy na én megyek és veszek konyakot... Tehát tisztában is vannak vele, meg nem is. A méreg evett meg, mert azt mondta, hogy miért, hiszen azt szereti mindenki... Tudja, hogy ez az ünnep az egyiptomi kivonulásról szól, tudja mi az a keserû fû, hallja minden évben, de nem tudják mégsem... Vagy nem olyan tudatos. Ezek szerint õk otthon nem tartják be pontosan az elõírásokat... A fõrabbi is azt szokta mondani, hogy nem kötelezõ maceszt enni 8 napig, csak az elsõ este, de mi mást lehet enni.*

– Mesélj egy kicsit arról, hogy milyen volt a második este, amit te tartottál?

– *Ennek két szomorú része volt, az egyik az, hogy a tavaly még az apám tartotta, a másik az, hogy a feleségem nem volt otthon, neki dolgoznia kellett. De a jó része az volt, hogy nekem sikerült egy micvét teljesítenem azzal, hogy a család hat tagja mellé még vendégeket is hívhattam. A hat gyerekem van, és még a nõvéremék is ott voltak, a gyerekei is. A fiam is dolgozott, de*

nem biztos, hogy részvett volna, azt szokta mondani, hogy őt hagyjuk békén a vallási dolgokkal, de a lányok még fogékonyak. Az unokaöcsém eljött a frissen választott feleségével, három napja volt az esküvőjük, a Virág lányom meghívta egy osztálytársát.

– Virág hány éves?

– 20. És még meghívtam az egyik Bethlen téri hívő fiút, annyi idős mint én.

– Mióta tartjátok a te családodban a második Szédert.

– Évek óta... Amióta az apám csinálja... 5-6 éve otthon is tartok. A Bethlen téren is, amióta ide járok, a kilencvenes évektől. Eleinte a rabbi, a kántor segítségével kis Szédert tartottunk itt, olyan 30 körül voltunk. De otthon sokkal jobb. Akkor is ragaszkodtam hozzá, de akkor még nem volt olyan erős a szavam otthon, hogy ezt végig tudjam vinni.

– És akkor te ugyanúgy levezetted a Szédert, mint a rabbi első este?

– Igen, csak többet mondtam magyarul, az áldásokat mind elmondtam héberül, és amit fontosnak ítéltem, azt felolvasni, aztán elmondtam magyarul, hogy az a része a vendégeknek, aki nem szokott résztvenni Szédereken, annak is legyen fogalma, tanuljon valamit.

– Szerinted a Szédereste célja az, hogy átadni a hagyományt, tanítani a gyerekeket?

– Igen, és őrizni ugyanakkor a saját családom hagyományát is. Mert 1971-ben halt meg nagyanyám, a nagyanyám 13 testvéréből öten maradtak meg a háború után, azoknak a férjei, és a gyerekek, unokák mi együtt Szédereztünk akkor 1971-ig. Utána 1991-ben meghaltak a nagynénik, az utolsó kettőt-hármat a nagycsalád Széderjeiből már az apám tartotta. A Szédereste egyik fénypontja az volt, ez nem teljesen vallási, hogy az egyik unokatestvérem felhívott ilyenkor minket Svédországból.

– Tehát nagyon fontos, hogy ez tulajdonképpen elsősorban egy családi esemény volt számotokra?

– Igen, ha egész évben nem is találkoztunk, akkor ilyenkor mindig összejöttünk. A Jósika utcai lakás ilyen központi hely volt, oda gyűlt össze mindenki. Akkoriban jobban összetartott a család. Hatalmas lakás volt, legalább 30-an voltunk.

A peszach legfontosabb micvája a tanulás, tanítás, a tradíció átörökítése. Hagyományosan ez a családban történik meg a generációk között: az apa átadja a gyerekeinek a tudást. A gyerekek négy kérdése és a „beszéld el fiadnak" jegyében történő Haggada-olvasás, a Szédereste elmondott kivonulás-történetet, a néppé formálódás alapítómítoszát idézi fel újra meg újra.

Amint láthattuk a Szédereste minden tárgya, gesztusa, a Széderesti viselkedés, hangulat az egyiptomi kivonulás-történetre emlékeztet. Ez a történet pedig a zsidó nép identitásának építő narratívája, hiszen a rabszolgaság helyzetében az elnyomókkal szembeni közös összefogásról, az idegenekkel szembeni ellenállásról, kulturális és etnikai elkülönülésről, tehát néppé és új vallássá formálódásról szól. A történetben szereplő legfontosabb gesztus a két idegen föld között, a pusztában kapott és elfogadott szövetség. A két idegen föld közötti szövetségkötés, a törvény elfogadása magyarázatot adhat arra, hogy miért érvényes Izrael törvénye a galutban is, idegen földön. Azáltal tehát, hogy a törvényt útban két ország között fogadta el a zsidóság, a törvényt nem köti területhez: bárhol érvényes és kötelező. A Tóra megalapozza a zsidó életvitelt a mai napig és mintát ad a kivonulás időpontjától fogva ahhoz, hogy miként kell ebben az elfogadott identitásban élni.

A történet tehát példázat arra, hogy az akkor elfogadott Szövetség szerint, az Isten és választott népe közötti szerződés szellemében kell élni, ahogyan az atyák elfogadták a törvényeket a fiaik számára.

Az elbeszélt Szédereszének azon mozzanatai, amikor A.S. a gyerekeknek elmeséli a történetet, vagy tudatlan zsidó vendégeket hív, hogy tanuljanak ők is valamit a saját népükről, illetve a zsinagóga példája, amely mint vallási tanító-szervező intézmény, átveszi a családfő tanító, széder-adó szerepét, és maga tanítja a közösséget a Széder megtartásának hogyanjára, a törvény betartására, azt mutatja, hogy ezen az estén újra el kell fogadni a szövetséget, és újra tanulni kell a zsidóságot néppé formáló törvényeket.

Ma Magyarországon a hagyományba való beletanulás mechanizmusa a neológ családoknál sokrétűbbé vált: mindenki tanul valakitől, aki esetleg „bentebb" van. A „bentebbet" értsük úgy, ahogy a A.S. fogalmazott a fiatal lányról, aki „tanulta a zsidóságot", tehát megtette a lépéseket „befelé". Az van bent, aki szigorúbban megtartja, de mélyebben érti (is) a törvényt.

A rabbi példát mutat a családoknak, A.S.-nak azzal, hogy az első este ő vezeti le a Szédert mintegy modellként ahhoz, hogy otthon másnap a családfő miként tegye. A.S. példát mutatott az unokaöccse családjának, aki talán eddig még sohasem vett részt Széderen. A.S. emlékszik, hogy milyenek voltak nagy közös Széderek, majd később az apja által tartott Széder, de most tanul a Kazincy utcába járó barátaitól, a rabbitól, a Rabiképző Intézetből, a zsinagógában tartott Tóratanulásokból, és a zsidó iskolába járó lányaitól is. Legtöbb ortodox családban nincs ilyen kétségbeesett tanulási vágy, hiszen ott a családban automatikusan belenevelődik a gyerek a hagyományba, ezért ott nincs is szükség közösségi példamutató Széderestre.

A Széderre konyakot hozó ember története mutatja, hogy ez a tanulási mód nem mindig képes egy koherens, harmonikus, érthető tudásrendszert átadni. Részleteket, információkat, szokásokat, külsőségeket elsajátítanak az emberek, de néhányan, akik nem élnek ebben „belül", nem értik, nem érzik az egész tradíciót. Nem arról van szó, hogy mindent ismerniük kellene a törvényekből, mindennek az értelmét, jelentését tudniuk kellene..., nem, hanem arról van szó, hogy egy „tudathasadásos állapot" jön létre, amelyben nincs rend. Nincs rend, mert a konyakot hozó ember, noha tudja, hogy most csak és csak kósert szabad fogyasztani, és tudja, hogy ma a négy pohár bor miért fontos, mégsem érzi, vagy csak egyszerűen elfelejti a súlyát az ünnep fontos mozzanatainak. Nincs rálátása és érzéke a szokások mögötti alapvető vallási tartalomra, és nem azért, mert keveset tud, hanem azért, mert a tudása rendezetlen a saját vallása és identitása kapcsán. Persze ez csak egy példa, és alább is találkozunk hasonló esettel, hiszen azt hiszem, ugyanez a jelenség figyelhető meg azoknál is, akik egyszerűen nem várják meg a Széder végét, hanem a vacsora után, a második pohár bornál elmennek. Érdekes módon pont a vallást ilyen módon megélők, nyugodtak. Nem figyelik feszülten a Széder-adót, hogy legalább pontosan utánozzák, és nem tartanak attól, hogy mi történik akkor, ha hamarabb elmennek, ha nem esznek maceszt, ha nem mennek le imádkozni másnap... De mégis tettek egy lépést, hiszen lementek a zsinagógába.

A zsidónak lenni identitásban pont az ilyen példák során érthetjük meg, hogy nemcsak a legmélyebb vallási tartalom a fontos, hanem a külsőség, a formaság, a „de legalább ennyi is". (Éppen fordítva, ahogy elvárt szokott lenni.)

A kutató és vallástudós számára azt hiszem ténylegesen kihívás megérteni ezt: hiszen itt nem a mélységet, a lelki értelmet, hanem a (talán, de nem biztos) „igazi" vallási tartalmat nélkülöző (ám, hogyan lehet ezt megítélni???) külsőséget kell megérteni. Meg kellene érteni és értetni az olvasóval a formalitás indokát akkor, amikor a gesztus azt mutatja, hogy nincs mögötte semmi(?).

És a másik véglet a Lau által „helyesnek" tartott életvitel: a Kazinczy utca azt hiszem egyfajta példaként, modellként volt jelen A.S. által elmesélt Széder megtartási módjában. Hiszen aki nagyon be akarja tartani a törvényt az ott kóseroltatja ki az edényeit, aki nem elégszik meg a rendes macesszal, az ott süthet őrzött lisztből, kézi sütésű maceszt, A.S. példaként említette a Kazinczy utcába járó családokat, akik igazi családi Szédert tartanak.

Persze az, hogy ki melyik életmódot miként ítéli meg a helyesség, és szigorúság skáláján túl, a lényeges és nem lényeges – minőség szempontjából – már nem olyan egyértelmű... Nem biztos, hogy a zsidóság szempontjából (még a bent lévők szempontjából sem) a szigorúan értelmezett törvényértelmezésnek megfelelő életmód jelenti az igazán helyes életvitelt. (Vö. a „hithű neológ?" 1-2 részeket).

– Hogyan ér véget Széder...? Te minden lépést végigcsináltál, a négy plusz egy pohár bort megittátok, elmondtad az áldásokat, imákat? Énekeltetek?

– *Hát a végét már nem csináltam meg, a bencsolásnál már hagytam ki részeket, mert mentek volna haza, az unokaöcsémnek terhes a felesége már, meg unta is, meg a nővérem sem volt nagyon jól, a Hallél imát lerövidítettem.*

– Miért van négyszeres borivás?

– *Nem tudom.*

– Nem a Tóra négy kifejezésére vonatkozik, hogy hogyan fejezi ki a Tóra azt, hogy megváltotta a zsidókat Egyiptomból? A megszabadítás, megváltás, néppé fogadás kifejezésekre?

– *Látod ezt így kéne nekem is tudni... Igen ez az.*

– Mikor szokott véget érni a Széder?

– *Olyan 11 óra tájban.*

– Ilyenkor csak gyalog lehetne hazamenni, ugye?

– *Igen. Elvileg.*

– És a családod hogyan ment haza? A zsinagógából az a 160 ember gyalog ment?

– *Nem. Autóval jöttek, autóval mentek. Ezek azok a kegyes csalások, amiket elnézünk nekik azért, mert legalább eljönnek és tanulnak valamit. Egy városon belül még jobban elnézi a főrabbi is. Nem mondok nevet, de egy kisvárosból egy rabbi egyik este megtartotta a Szédert, másnap az újságban megjelent, hogy 300 km-re volt máshol... Hogy a túróba lehet egy nap alatt 300 km-t megtenni? Rabbi, vallásos ember...*

– De a hívőkre vonatkozóan, ha jól értem az a fontos, hogy eljöjjenek és ez mentesíti őket a közlekedési eszközök használatának tilalma alól.

– *A rabbi véleménye az, hogy ő nem mondhatja azt, hogy most ne menj haza kocsival, ha már ott van. A múltkor, szombat este, én korábban jövök, mert én nyitom ki a kaput, összetalálkoztam a rabival és odaszólt nekem, hogy xy-t ne hívjuk föl a Tórához, mert előttem szállt ki a kocsiból. Tudta jól, hogy ha jön, akkor kocsiból fog kiszállni, csak az volt a baj, hogy előtte szállt ki. De mindenki tudja, hogy autóval jár, és nem olyan nagyon vallásos.*

A második este még főünnepnek számít, mert ugye gálutban vagyunk, utána elmegyünk imádkozni másnap, szerencsére volt annyi eszem, hogy hívtam az unokaöcsémet, vele voltunk meg annyian, hogy tízen legyünk, hogy lehessen imádkozni, de ezt el ne mondd...

– Tehát első este 160-an és másnap reggel alig 10-en? Ez mivel magyarázható?

– *Na jó volt egy pár nő is, de aki számít... az csak 10-en. Igen, voltak olyanok, akik a második este már máshová mennek. Ezt 120 évvel ezelőtt el sem lehetett képzelni akkor, amikor az ortodoxia kiátkozta, finoman fogalmazva, a neológiát, egy csomó mindenből kizárta, hogy egy csomó mindent nem akarnak betartani, de ez nem így volt igaz. Például nem jártak fekete kalapba, meg levágatták a szakállukat és elkezdtek járni egyetemre, nemcsak a Tórát tanulták, ezért kiátkozták. Ehhez képest most... Az ezernyolcszázas években elképzelhetetlen volt a zsidóságban az a gondolat, hogy nincs Isten, és hogy ebbe az egész hókusz-pókuszba nem hiszek, de ma már annyira elterebélyesedett ez a gondolat, hogy már azt mondják, hogy jó, ha már itt van az anyám, elmegyek, meg lásson a fiam is egy Szédert, de igazából nem érdekli őket.*

– Tehát szerinted ez nem is vallási élmény számukra?

– *Nem teljesen. Ez a szomorú része a Széderestének, hogy lemegy az első rész, a kézmosásig, a vacsoráig, de a vacsora után gyorsan elmennek, már a második pohárnál elmennek, vagy még a vacsora közben. Tehát az utolsó imákat, az áldásokat nem várják meg. És a dalokat sem énekelik végig, pedig ezek olyan aranyosak, és szerves részei a Szédernek. Az „Egy gödölye, két gödölye", a „Mi az egy"... Ezeket már meg sem várják. Igazából nem érdekli őket olyan mélyen. Van egy nagyon pici kis kötődés... de már annyira asszimilálódtunk... most letakarom, a mikrofont...*

9. „Hithű neológ?" (A zsidónak öltözött zsidó)

– Most egy nagyon durva kérdést teszek fel: azok, akik nem tartják be az előírásokat, és nem is érdekli őket, a szó vallási értelmében nem is igazán számítanak zsidónak?

– Ez tényleg nagyon durva... Pontosan az... amikor engem is megszólnak, amióta szakállam, pajeszom van, meg fekete kalapban járok. Azt mondja valaki: „te mióta vagy ilyen ortodox?" Az, hogy én 10 micvét, vagy 20-at betartok a 613-ból, az már neki ortodox... Találkoztam vele egy szombaton, fekete kabát, kalap volt rajtam, kérdi: „te miért jársz így?", mondom: „mert szombat van", aztán találkoztam vele hétfőn, kérdi és most: mondom mert még ünnep van, kiment a szombat de ünnep van, találkoztam vele csütörtökön és akkor is úgy voltam, és kérdi: „mi van, mióta vagy ilyen ortodox?" Mondom: „nem, csak filmforgatásra megyek, és zsidónak kellett öltöznöm". De vicces, nem vagyok ortodox, kikérem magamnak, és az ortodoxia is kikéri magának, hogy engem ortodoxnak nevezzen.

Amikor kezdtem közeledni a templomhoz, és éppen meghalt az anyám, jártam le kaddist mondani, amikor csak tehettem ott voltam, főrabbi úr, tudta, hogy szeretnék közelebb kerülni a templomhoz, fölajánlott nekem egy állást a Páva utcába. Mai napig nem vállalnám el, mert az az állás, ahol a legszigorúbban mindent be kell tartani. Vallási felügyelőként kellett volna dolgoznom. És nemcsak nekem kellett volna úgy élnem, hanem az egész családomnak, tehát felelősséget kellett volna vállalnom a családomért, akkor a gyerekem az Anna Frankba járt, de amikor kijöttek az iskolából, mentek a McDonaldsba... Tehát én nem lehetek biztos benne. Nem lehetek mezsgyiák sehol. Én magamban biztos vagyok, hogy nem eszem disznóhúst, nem eszem sajtos kenyeret kóser hússal. Pedig jóval duplája a kóser étel, nem egyszerű, mert a kóser boltok nem mindig vannak nyitva, egy-két órát vannak nyitva ezek az üzletek. Szóval rettenetes... Irigylem a lányomat Izraelbe, aki lemegy a közértbe és minden kóser, az utolsó gyufaszálig minden kóser.

– Ha valamit rosszul mondtam, javíts majd ki, és hívjál fel bármikor, mert szégyen és gyalázat, hogy már évek óta részt veszek Széderen és még mindig sok mindent nem tudok...

10. Otthon és a zsinagógában

Ez a kettősség, azt hiszem, a beszélgetés során mindvégig jelen volt. Említettem, hogy kényes téma volt a családban való előkészületekről faggatni A.S.-t, mert úgy éreztem, ő is szívesebben beszél a zsinagógában tartott peszachról.

Miért is van mindez? A.S. korábban elmesélte, hogy igaz ugyan, hogy zsidó származású, meg tartották a nagyobb ünnepeket, de például nem emlékszik arra, hogy lett volna bár micvája (a tizenéves fiúk egyfajta beavatási szertartása). Tulajdonképpen a nyolcvanas évek végén Romániában volt egy zsidó esküvőn, és akkor érezte a zsinagógában, hogy érdekli a zsidósága, az ő megfogalmazásában: „közeledni kezdtem a templomhoz".

A felesége nem zsidó származású. Néha lejár a zsinagógába, a zsinagógai Széderen is ott volt, de már a másnapi otthoni Széderen nem. A fiát nem érdekli a vallás, nem volt otthon a Széderesten. „A lányok még fogékonyak" – mondja. A vegyes családban ilyenként nem lehet zsidó háztartást vezetni, és nem lehet arra sem kötelezni a családtagokat, hogy betartsák a chóméc tilalmát Széderkor. A.S. ugyanis akkor nősült, amikor még nem élt igazán zsidóként, a felesége tulajdonképpen egy nem zsidóhoz ment feleségül, a nagyobb gyerekek pedig egy neméppen zsidó családban nőttek fel. Most azáltal, hogy A.S. úgy döntött, hogy visszatanulja a zsidóságát, a családját már természetesen nem tudja úgy alakítani, mintha eleve zsidó családot alapított volna.

A.S. mégis megoldja valahogy ezt a furcsa helyzetet, mégpedig úgy, hogy a zsinagóga területén éli meg mindazt, amit otthon kellene. Tulajdonképpen egyébként is a zsinagógában dolgozik, egész

nap itt van. De a családi rítusokat is itt éli meg, a törvények betartásáról itt gondoskodik. A peszachi takarítást a zsinagógában végezte el, mégpedig igen alaposan, az előkészületek legapróbb részletéig ő gondoskodott a legtöbb mindenről. Gyakorlatilag arról van szó, amit Papp Richárd a Bethlen téri terepmunkája egyik alapvető konklúziójaként fogalmaz meg, hogy a hagyományos otthoni rítusok átköltöznek a zsinagógába. A zsinagóga lép a rituális életet szervező intézmény szerepébe, és a zsinagóga ad teret a zsidóként élni létmódnak.[30]

A.S. viszont nemcsak a saját maga számára törekedik egyéni módon zsidóként élni, hiszen ez a zsidóság közösségi vallás jellegének mondana ellent, hanem egyfelől a Bethlen téri közösségben vesz részt aktívan, „mindenesként", másrészt otthon a lányait, rokonait próbálja tanítani, zsidóknak nevelni. A neológiában azonban úgy tűnhet, ez az igyekezet mindig félúton marad...

Ám mégsem, hiszen a kompromisszumok, az ő szavával „kegyes csalások" egy ma kialakult politikai, társadalmi, gazdasági, természeti és egyéb körülményekben formálódó zsidó életformát jelentenek. Egy olyan zsidó életformát, amely a megélők számára úgy teljes, ahogy van. Mert ez a zsidó életforma is (akárcsak a legortodoxabb) a tradícióval való értelmező viszonyból táplálkozik, ilyenként mindenki a saját értelmezési hálóján keresztül éli és érti meg a saját zsidóságát. Nincsen vegytiszta zsidó képlet még az ortodoxiában sem, hiszen a törvény szigorúságának fokozása és másként-értelmezése határtalan.

Sokkal érdekesebb megfigyelni inkább azokat a lehetőségeket, amelyeket A.S. kidolgozott magának: reggeltől estig a zsinagóga területén tevékenykedik, arra törekszik, hogy ott minden kóser legyen. Úgy viseli a Bethlen tér gondját, mintha az az otthona volna: elviszi az edényeket a Kazinczy utcába kikóseroltatni, szekrényt épít a peszachi edénykészletnek, megszervezi a kóser élelmiszerek beszerzését, elmondja az arra járóknak, hogy mit miért és hogyan kell egy rítus során tenni; igyekszik példát mutatni külsejével (szakáll, pajesz, kipa, fekete ruha).

Mindezeket a „megoldásokat" sokan, amint fentebb láthattuk a „hithű neológ?" történetből, túlbuzgóságnak vagy külsőségnek ítélik. Én azt hiszem, hogy A.S. élettörténetét tekintve a zsidóként élés ilyen módja egy dilemma eredménye: A.S. próbál, de nem tud vallásos zsidó családi életet élni, legalábbis nem teljesen, noha a zsidó vallás egyik alapvető vonása, hogy ünnepei, rítusai a családban, közösségben élhetőek meg. A zsinagógai közösség, és a zsinagóga tere átveszi ugyan a család, a háztartás szerepét, ám a dilemmát nem oldja fel teljesen.

c). A történet utóirataként: a mai zsidó identitás és a mai élő zsidó kultúra éppen ilyensége

Közhelyesen azzal fejezhetném be ezt a fejezetet, hogy: *ilyen* a peszach a Bethlen téri zsinagógában és otthon – A.S. nézőpontjából és az én értelmezésemben.

Az „ilyen" pedig egyszerűen azt jelenti, amire A.S.-t kértem a beszélgetés elején: ne azt mesélje el, hogy milyennek kellene lennie az ünnepnek, hogyan írja elő a Haggada, hanem hogy hogyan „oldják meg" ők az előírások betartását. Hogyan értelmezik, hogyan élik meg, mit tartanak belőle fontosnak, egyáltalán a rítus során milyen ünnepmegtartás jön létre a kodifikált, írott hagyomány értelmezéséből és ennek gyakorlatba ültetéséből ma, most, Magyarországon, A.S. életében, a Bethlen téren.

Az *„ilyen"* azt is jelenti, hogy az elbeszélt peszach, a Széder nem is lehet olyan, mint ahogyan az a Haggadában meg van írva. Hiszen: nincs otthon a háziasszony Szédereste, a nagyobbik fiút nem érdekli a vallás, a rítus felénél egyszerűen elmennek az emberek, nem tudják az áldásokat, nem értik az ima nyelvét, autót használnak főünnepen, konyakot akarnak inni a Szédereste, előfordul, hogy nincs chóméctalanítva a lakás, nem esznek őrzött maceszt még az első este sem stb. Ez az

30 Papp 2000: 94.

„ilyen" azonban a mai magyarországi neológ zsidóság vallásos életének és zsidó identitásának mindennapi kérdése, életformájának része. Ezt az életformát pedig a körülmények (világháború, Soá, galut, kommunizmus évei, a kilencvenes évek visszatalálási évei stb. stb.) alakítják *„ilyenné"*.

Hiszen – Papp Richárdot idézve – „... a zsidó kultúrát is mint történetileg változó kultúrát érdemes vizsgálni, amely nem mindig jelöl egy állandó formát. Fontos tehát az értelmezett közösség szociokulturális kontextusának vizsgálatakor annak múltból öröklött tartalmait is kutatni, valamint azt a társadalmi valóságot, amelyben él. A judaisztikai, etnográfiai háttérkutatások mellett ezért legalább olyan fontosak a vonatkozó társadalomtudományi munkák, hiszen a változók csak együtt képesek magyarázni a látható jelenségek mögöttes okait, jelentéseit".[31]

A társadalomkutatásnak, szerintem, nosztalgikus viszonyítások nélkül mai, élő, és teljes zsidó kultúraként érdemes vizsgálnia az „ilyenné" alakult kultúrát. A kultúra és a vallás történetiségének természetes velejárója a változás. Azonban ez a változás nem jelenti azt, hogy egy ún. „igazi", „helyes" gyakorlathoz képest változott, sőt „degradálódott" a vallási gyakorlat *ilyenné*, mi több, ahhoz képest már nem is lehet „igazi" zsidó kultúráról, „igazi" zsidó vallásgyakorlatról beszélni. Nem. A gyakorlatot mindig a körülmény hozza létre, és alakítja. Helyesebben: a jelenlegi élő vallásgyakorlat az Írás jelen társadalmi, politikai, földrajzi stb. körülmények által meghatározott értelmezésnek és értelmezési lehetőségek eredménye.

Koncepcióm szerint a mai vallásgyakorlat azt jelenti, ahogyan ma az Írás értelmet nyer a gyakorlatban. Ahogyan az Írás válaszként képes működni a jelen élethelyzetre. Ma az Írás, esetünkben a peszachi kivonulás-történet *ilyen* módon nyer értelmet.

Még egy gondolatot arra nézve, hogy mit jelent az *ilyen* módon értelmet nyert Írás. A fenti beszélgetés és kommentár során számtalanszor előkerültek a rítusok megtartási módjának kérdései, a törvény szigorúsági fokozatai, a törvény és a rítusok megtartásának „kegyes csalása" stb. Hol van itt az Írás értelemmel telítődése? Miként kap jelentést az Írás, a törvény ma A.S. számára Peszachkor?

Újra Papp Richárd konklúzióját használom kiindulópontként: „a rítusok átélése fontosabb, mint a rituális-halachikus előírások rendszere. Tehát a rítus megtartása, annak megélése, lelki pillanata, élménye, pszichológiai tartalma fontosabbá válik, mint a rítus normatív „tisztasága". A tradíció átértékelődik. Ez pedig a jelen zsidó kultúra legfontosabb jellemzője – kutatásaim szerint".[32]

Tehát nem az a lényeg, hogy volt-e őrzött macesz, vagy hogy pontosan követték-e a rítus lépéseit a Széderestén (noha ennek a jelentőségét és fontosságát sem kell alábecsülni), hanem az igazán lényeges a rítuson való részvétel, a rítus lelki *megélése*. A lelki megélés pedig a részvétel szándékának egyszerű *élményében* is megnyilvánulhat. Ezt pedig – ahogy a beszélgetésből is kiderült – a rabbi, és A.S. tökéletesen értik, hiszen ahogy A.S. mondta: „legalább ott volt, látott ő is egy Szédert".

A zsidó identitás problémaköréhez is közelebb léphetünk ezzel a megközelítéssel: a származáson, a zsidó tradíció tudásán és a zsidó halachikus életvitelen túl, vagy éppen ennek hiányában a zsidó önazonosság ilyenfajta lelki megélése is alkothatja a zsidó öntudatot.

Az egyiptomi kivonulás-történet egy nép monoteistává, zsidóvá formálódásának története. A történet legfontosabb mozzanata a Szövetség elfogadása, vagyis a törvények, a halacha, a zsidóként élni elv vállalása. A tulajdonképpeni zsidó identitás létrejöttének történetéről van szó. Resenzweig Martin Buberhez írott levelében hívja fel a figyelmet arra, hogy a zsidóság számára minden nap említett narratívájának azonban van egy érdekes mondata, amely magyarázatot adhat a törvény történetiségére, időbeni-történeti létmódjára és ebből eredően a változás szükségszerűségére: a Tórát a szövetségkötés napján az atyák kapták a fiak számára. Hiszen az atyák már nem léphettek be az Ígéret

31 Papp 2000: 95.
32 Papp 2000: 95.

földjére, a törvény tulajdonképpen mindig a fiaké, az új nemzedéké. Az atyák és fiak viszonya a tradíció időviszonyait jelzi, Rosenzweig szavával: „a törvény maiságát".[33]

A törvény minden időben az újabb nemzedék sajátjává válik, jelenné lesz, alkalmazkodik a jelen feltételeihez, hiszen éppen így lehet örökkévaló. A zsidó identitást pedig az aktuálissá, jelenben működőképessé, újra és újra maivá változó törvény írja át. A tradíció áthagyományozódása pedig ilyen értelemben a maivá válás folyamataként teremti meg a mai élő zsidó kultúrát, amely a maga jelenidejében működőképes és *ilyenként* kutatható.

Konklúziók helyett

Konklúziók helyett inkább azt foglalnám össze, amit én magam megértettem e tanulmány elkészítésének folyamán.

Az első négy fejezetben megpróbáltam beletanulni a zsidó hagyományok, szokások és ezek sajátos zsidó kulturális megértésének működésébe. Ebből a tapasztalatból a gyakorlati kutatásban elsősorban azt a konklúziót tudnám levonni, hogy a mai, élő zsidó kultúra a textualizált tradícióval való szüntelen emlékező viszonyban létezik és ebben kutatható.

A módszertan, a szemlélet, amellyel megkíséreltem problematizálni a kérdéseimet, a hermeneutikai megközelítésmódban gyökerezik. A hermeneutikai szemlélet a társadalomtudományokban a kérdező, értelmező hozzáállást, és a kulturális jelenségek történetiségében való látásmódját jelenti mind a gyűjtés, mind a leírás és értelmezés vonatkozásában.

Dolgozatom célja azonban nem pusztán e jelenségek megragadása, hanem a jahvikus történeteken keresztül a zsidónak-lenni identitás megértése volt. Az egyéni és kollektív kulturális identitást e tanulmányban az emlékezési alakzatok és emlékezési stratégiák révén kíséreltem megközelíteni. Azt hiszem, ez a megközelítés két irányban történt meg: egyrészt azokat a metaforákat próbáltam meg értelmezni, amelyek az egyiptomi kivonulás-történetből a mai diaszpóra-helyzetre és ebben a helyzetben való önidenifikációra adott magyarázatok, legitimizációk (fogságtapasztalat, szövetség, elkülönülés, tisztasági kultusz, memmotechnika), másfelől azt a jelenséget kíséreltem meg problematizálni, ahogyan a zsidó kulturális identitás egyik legfontosabb képzőereje a Deuteronómiumnak, az „egyedül Jahve neve" elve jelenleg vallási identitásépítő energiával rendelkezik. Mindkét irányban rendkívül produktív narratívákról volt szó, melyeknek folyamatos újragenerálódása a tradícióhoz való emlékező viszony emlékezésmódjának különbségeit mutatják. Ilyenként az derülhet ki, hogy az emlékezési stratégiák helyenként, közösségekként, csoportonként sajátosságokat, különbségeket mutatnak, és ez is eredményezheti a zsidóság hovatartozásbeli inhomogenitását.

E dolgozat értelmezése szerint a kulturális önazonosságot az emlékezési stratégia írja, így talán az olyan kategóriák (sztereotípiák) is érthetőbbé válnak, mint „vallásos", „nem vallásos", „neológ", „ortodox", „asszimilált" vagy „magyar-zsidó". Hiszen ezek a kívülről vagy esetleg belülről jövő identitás-címkék voltaképpen a tradícióhoz való valamilyenféle – emlékező vagy felejtő – viszonyulást határoznak meg.

A kulturális emlékezés fogalma – úgy gondolom – olyan elméleti megalapozásnak bizonyul, amely az élő zsidó kultúrát nem a múlt megcsonkított maradványának tekinti. Nem azzal méri például a rítusok megtartásának módját, hogy miként „kellene" legyen (a kodifikált hagyomány szerint) és „ahhoz képest" milyen. A kulturális emlékezés a tradícióhoz való értelmező viszonyulási mód, mely azt szelektálja a múlt tapasztalatából, amely a jelen vonatkozási keretei között értelemmel telítődik. Ebben az értelemben az élő zsidó kultúra a maiságában kutatható a viszonylagosság minősítése nélkül.

33 Rosenzweig 1990.

A. Gergely András 1996 Etnikai-antropológiai kutatásmódszertan. Budapest, MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont.
Alexandriai Philon 1994 Mózes élete. Ford Bollók János, Atlantisz, Bp. 35.
Assmann, Jan 1999 A kulturális emlékezet. Bp. Atlantisz.
Benoist, Luc 1995 De la numele propriu la cuvântul comun. In Benoist: Semne, simboluri si mituri, Bukarest Humanitas.
Biblia 1997 Teljes kétnyelvű, Bp. IMIT-Makkabi.
Biedermann, Hans 1989 A mágikus művészetek zseblexikona, Kentaur Könyvek.
Blau Lajos 1996 Óhéber könyv. Bp. Logosz Kiadó.
Chevalier, Jean – Gheerbpandt Alain 1995 Dicþionar de simboluri. Bukarest, Ed. Artemis.
Derrida, Jacques 1995 Esszé a névről. Jelenkor.
Domán István 1991 A zsidó vallás. In Geszthelyi Tamás szerk. Vallások a mai Magyarországon, Bp. Akadémiai Kiadó.
Domán István 2001 A talmudisták titkai.
Donin, Hayim Halévi 1997 Zsidónak lenni. Bp. Göncöl.
Durand, Gilbert 1997 Structurile antropologice ale imaginarului. Bukarest, Dacia.
Eliade, Mircea 1978 Aspecte ale mitului. Románra ford. Paul Dinopol, Ediura Univers, Bucuresti.
Eliade, Mircea 1996 A szent és a profán. Bp. Európa Könyvkiadó.
Eliade, Mircea 1997 Képek és jelképek. Bp. Európa Könyvkiadó.
Eliade, Mircea 1994–1995 Vallási hiedelmek és eszmék története. Bp. Osiris
Eliphas Lévi 1996 Dogma si Ritualul Inaltei Magii. ford. Maria Ivanescu, Antet, Nagyvárad
Encausse, Gerhard 1999 Kabbala. Hermit.
Féner Tamás – Scheiber Sándor 1984 ... és beszéld el fiadnak... (Zsidó hagyományok Magyarországon), Bp. Corvina.
Gadamer, Hans Georg 1984 Igazság és módszer. Bp. Gondolat, 1984.
Hahn István 1957 Zsidó szellemi életünk néhány kérdéséről. In Scheiber Sándor szerk. Szolgaságból szolgaságban.
Jólesz Károly 1985 Zsidó hitéleti kislexikon. Bp.
Károli Gáspár 1990 Szent biblia. (15–)
Kazanlár Ámin Emil 1992 Tarot. Nagy Arkánumok. Kassák Kiadó.
Komoróczy Géza 1995 Bezárkózás a nemzeti hagyományba. Bp. Osiris.
Lau, Rabbi Israel Méir 2000 A zsidó élet törvényei. Tel-Aviv.
Malinowski, Bronislav 1972 Baloma. Bp. Gondolat.
Marót Károly 1945 Survival és revival. Ethnographia, 1-7.
Molnár Ernő 1997 A Talmud Könyvei. Az eredeti szöveg alapján, ford., szerk., Paginárium Kiadó-Saxum Kft.
Naftali Kraus 2000 Dávid Zsoltárai. Bp. Göncöl Kiadó,
Ortutay Gyula (főszerk) 1977 Magyar Néprajzi Lexikon. Bp., Akadémiai Kiadó, III köt.
Papp Richárd 1999 Van-e zsidó reneszánsz? Remény, 3, 45-51.
Papp Richárd 2000 Magyar zsidó revival? Bp. MTA Kisebbségkutató Műhely.
Papp Richárd 2001 A budapesti Bethlen-téri zsinagóga, lelőhely: http:www//zsido.hu/zsinagoga
Papp Richárd 2001 A fonott kalács. Egy zsinagógai beszélgetés értelmező leírása. *Kultúra és Közösség*, 1, 91-99.
Rajkl András Hillél 2000 Az ortodoxiából kiugrók szervezete. Szombat, 4 szám, 14.
Rékai Miklós 1997 A munkácsi zsidók terített asztala. Bp. Osiris.
Ricoeur, Paul 1995 Bibliai hermeneutika. in Hermeneutikai füzetek, 6.
Rosenzweig, Franz 1990 Csak nem hang és füst. Válogatott írások. Bp. Holnap.
Scholem, Gerschom 1995 A kabbala helye az európai szellemtörténetben. Bp. Atlantisz.
Starr Glass, David 2000 A judaizmus. Bp. Göncöl.
Sulchan Aruch (Kivonat) 1988 A Sabbosz és ünnepek szabályai. II: köt. Ford. Singer Leo, Budapest, MIOK.
Szenci Molnár Albert 1996 Psalterium Ungaricum. Szent Dávidnak zsoltárai, (1607), Bukarest, Kriterion.
Tokarev 1988 Mitológiai enciklopédia (magyar kiadás, szerk. Hoppál Mihály) Bp. Gondolat.
Zsoltárok. Forditotta Singer Leo, várpalotai rabbi, Sinai Publishing, Tel-Aviv, é.n.

DRJENOVSZKY ZSÓFIA

A budapesti muszlimok alkalmazkodási stratégiái

Bevezetés

Egy kendőt viselő, hosszú szoknyás fiatal lány sétál az egyik budapesti utcán. Néhány tizenéves meglátja, és utána kiabálja: Hare Krisna, Hare Krisna! Nevetnek egy nagyot, majd elfutnak. A lány pedig csak elmosolyodik a történteken, mint aki már megszokta az ilyesmit.

Ezzel a furcsa jelenettel találkoztam tavaly ősszel. Felmerült bennem a kérdés, miért reagáltak így azok a fiúk? Miért nevettek, és honnan vették, hogy az a lány Krisna-hívő volt? Rá kellett döbbennem, hogy ehhez hasonló esetek nap mint nap előfordulnak körülöttem, ha jobban odafigyelek. Sokan véleményt alkotnak a tőlük – láthatóan – eltérőekről, anélkül, hogy ismernék azokat, vagy egyáltalán meg tudnák különböztetni őket egymástól.[1] (Mint az általam említett muszlim lányt egy Krisna hívőtől).

Dolgozatom témája a Budapesten élő muszlim arabok alkalmazkodási technikáinak vizsgálata. Célom nem az volt, hogy az itt élőkre irányuló sztereotípiákat mutassam be. A fenti példához hasonlóan inkább az arabok szemszögéből, azaz „belülről" vizsgáltam azt, hogyan reagálnak a feléjük irányuló előítéletekre, illetve hogy alkalmazkodnak a befogadó társadalom normáihoz.

A kultúra egyfajta szövegolvasást jelent számomra: különbözőképpen lehet értelmezni. Fontos, hogy mit, honnan nézünk.[2] Ezt hadd szemléltessem a következő hasonlattal: Hat vak ember találkozik egy elefánttal. Egyikük az agyarát ragadja meg és úgy gondolja, olyan, mint egy dárda. Egy másik az oldalánál érinti meg, és állítja, hogy inkább egy falhoz hasonlít. A harmadik az egyik lábát tapogatja végig, majd kijelenti, hogy az elefánt rendkívüli hasonlóságot mutat egy fával. A negyedik az ormányát kapja el és azon a véleményen van, hogy az elefánt a kígyóval rokon. Az ötödik a fülét fogja és egy legyezőhöz hasonlítja az elefántot, míg a hatodik, aki a farkát érte el, ennek ellentmond, és úgy véli, hogy az elefánt inkább olyan, mint egy vastag kötél.

A többféle megközelítésre – úgy gondolom – a kulturális antropológia eszközei illetve szemléletmódja a legalkalmasabb. Az antropológia késztet arra, hogy ne csak saját szemszögünkből, kultúránkból vizsgáljuk környezetünket. Az antropológia elgondolkoztat, segít abban, hogy árnyalt képet kapjunk egy adott társadalomról, kultúráról, mellyel szemben előítéletek, téves képek él(het)nek a köztudatban. Az antropológia sajátos eszközeivel (holisztikus, összehasonlító szemlélet, relativizmus, résztvevő megfigyelés) segít a valós kép kialakításában. A résztvevő megfigyelés során az antropológus egyszerre lesz külső és belső szemlélő, mert vizsgálja az adott közösség saját magáról kialakított véleményét is (Hollós 1995:1-5).

„Az antropológusnak az a feladata, hogy feltárja a társadalmi élet törvényeit és szabályszerűségeit, mindent, ami állandó és kötött; hogy leírja az adott társadalom kultúrájának és anatómiájának íratlan szabályait" (Malinowski 1922:11).

1 Daun cikkében bemutatja, milyen nehéz a svéd kultúrába beilleszkedni, és hogy a svédek milyen nehezen fogadják el a külföldieket. A megoldást a következőkben látja: „a tudás megteremti a megértést". Azaz, ha valaki áldoz arra, hogy többet megtudjon a másikról, jobban meg is érti azt.

2 Ennek kiemelkedő fontosságával foglalkozik Hannerz is írásában.

Az általam választott témát azért találtam érdekesnek, mert a vizsgált arabok kultúrájának lényeges elemei (nemi szerepek, étkezés, öltözködés...) jelentősen eltérnek a befogadóétól, és a két kultúra találkozása számos kérdést és problémát vethet fel. Célom volt annak megismerése, hogy hogyan tudnak beilleszkedni a befogadó nagyvárosi társadalomba. Hogyan befolyásolják mindezt az őket érő sztereotípiák, és melyek azok a túlélési stratégiák, ahol tetten érhető a szocializáció. Kíváncsi voltam, kik milyen céllal érkeztek hazánkba? Mit vettek át, mit tartottak meg eredeti rítusaikból? Milyen a kapcsolatuk a magyarokkal? Milyen problémáik adódtak másságukból? Mennyire tartanak össze? Hogyan látják saját helyüket a magyar társadalomban? Hogyan nevelik a gyerekeiket? Mit terveznek a jövőre nézve? Milyenek a generációk közötti kapcsolatok? Mennyire egységes a közösségük?

Látható, hogy jó néhány kérdés merült fel bennem. Kutatásom során igyekeztem mindenre választ találni. A dolgozat megírását egyéves kutatás előzte meg. Minthogy egy félév kevésnek bizonyult arra, hogy minden kérdésemre választ kapjak, a kutatást kibővítettem a második félévre is.[3] Jelen dolgozat kereteiben az előző félévben elkezdett mikrokutatás kibővítését ismertetem, továbbá egy általános képet is bemutatok az itt élő muszlim közösségről.

Úgy gondolom, ez a téma igen sok vizsgálható területet kínál. Bár én igyekeztem minél szélesebb körben megfigyelni az Budapesten élőket, dolgozatom sok lényeges kérdésre nem terjed, nem terjedhetett ki. Ezért ezeket a területeket (pl.: vallás, iszlám országok, nők helyzete...) mind csak az asszimilációs stratégia szempontjából említem meg.

2. Kutatási módszer

Eredeti elképzeléseim szerint magát a közösséget szerettem volna feltérképezni. Meghallgattam a tanszék, illetve a mecset által szervezett konferenciákat, többször ellátogattam a mecsetbe. Sok emberrel megismerkedtem, idővel már a közösség legtöbb tagja tudta, miért tűnök fel rendszeresen a rendezvényeiken. Azonban idővel be kellett látnom, hogy a rendelkezésemre álló idő nem elég arra, hogy az egész közösséget átlássam, és teljesen megismerjem. Ezért eredeti elgondolásaimat átalakítva, a vizsgálat nagy része egy vegyes házaspárnál folytatott mikrokutatásra épül.

Elsőként célszerűnek tartottam a *szakirodalom* megismerését, hogy ne érkezzek felkészületlenül a terepre, mert az esetleg ellenszenvet és bizalmatlanságot váltott volna ki az emberekben. Ezért megismerkedtem magával az iszlám vallással, a Néprajzi Múzeum könyvtárában kerestem hasonló témájú elemzéseket, valamit tanulmányoztam a tanszéken korábban született dolgozatokat.

Ezek után találkoztam csak magával a „tereppel". A terepen sok nehézséggel találtam magam szemben. Eleinte nem tudtam, pontosan kit és mit vizsgáljak. Először sok családot akartam meglátogatni, de nehéz volt időpontot egyeztetni, és volt olyan is, hogy elmaradt a megbeszélt találkozó. Bár a megismert emberek nagyon kedvesek és segítőkészek voltak, mégis jónéhány nehézségbe ütköztem. Végül megismerkedtem egy fiatal házaspárral, akik felajánlották, hogy nyugodtan meglátogathatom őket többször is otthonukban, szívesen mesélnek nekem. Így hát saját magam is megtapasztaltam azt, melyről Papp Richárd is írt, azaz, hogy maga a helyszín, a vizsgált emberek miként tudják módosítani az előzetes elképzeléseket, elvárásokat (Papp 1999:252).

A terepmunkát nagyon fontosnak találtam. „Az antropológusok kezdettől fogva szoros kapcsolatot alakítottak ki azokkal, akiket tanulmányoztak". A városantropológiában „az antropológus a csoport belső felépítésére koncentráljon, vagy inkább tagjainak a kívülmaradottakhoz való kapcsolatára?" (Foster – Kemper 1974:8). Én elsősorban ez utóbbit vettem alapul.

Az muszlimokról sok információt lehet hallani a rádióban, TV-ben, sajtóban, sok film is készült

3 Az első féléves dolgozatom megírása előtt a legtöbb időt az ismerkedéssel, beépüléssel töltöttem. Ezért a vizsgált családot még sokkal kevesebb ismeret birtokában tudtam csak bemutatni.

már. Azonban ezek a források rengeteg torz információt tartalmaznak. A budapesti muszlimokról pedig szinte semmit nem találtam, ezért tartottam fontosnak, hogy saját magam tapasztaljam meg a „terepet", saját magam beszélgessek velük, személyesen vegyek részt életükben. Munkám során nagy könnyebbséget jelentett az a tény, hogy legtöbben jól beszélik a magyart, hiszen vagy itt születtek, vagy már régóta élnek Budapesten. Továbbá sokat jelentett az a kedvesség és segítőkészség, amivel hozzám viszonyultak.

Bevallom, eleinte féltem a beépülés nehézségeitől, mert ugyanúgy, ahogy a magyaroknak feléjük, nekik is lehetnek előítéleteik rám vonatkozóan. Azonban viszonylag hamar megismertek és elfogadtak. Könnyebbség: „az olyan kulturális kontextusban végzett terepmunka, amelyről már bensőséges, közvetlen tapasztalatokat szereztünk, sokkal nehezebbnek tűnik, mint az, amelyet a vadidegen végez a maga naiv szempontjaival" (Leach 1996:107).

A *terepmunka* döntő része a vizsgált családnál végeztem, valamint a mecsetet, illetve annak rendezvényit látogattam rendszeresen. Kutatásom elsősorban a kiválasztott családdal folytatott *interjúkra* épül. Ezek alapvetően mélyinterjú jellegűek. Rendszeresen felkerestem őket otthonukban, és nagyjából felkészültem előre a kérdéseimmel is. Nem ragaszkodtam sosem szigorúan az előzetes elképzeléseimhez, de próbáltam azokat követni. Az interjúkat *spontán beszélgetések* is kiegészítették. Ez jellemző volt az interjúk után, ami szintén sok érdekességgel szolgált számomra, valamint a mecsetben, ahol alkalmam nyílt sokféle emberrel találkozni. (Az irányított beszélgetéseket többnyire diktafonnal rögzítettem, és később visszahallgatva írtam le. A beszélgetéseket pedig emlékezetből, lehetőség szerint még aznap este lejegyzeteltem.)

A megfigyelésnek mind a három fajtáját alkalmaztam (Borsányi 2000:789):

- *Közvetett megfigyelés*: A megfigyelésem kiterjedt a mecset elhelyezkedésére, a mecsetben, illetve a vizsgált család otthonában meglévő tárgyakra.
- *Feltűnést kerülő megfigyelés*: Megfigyeltem öltözködésüket a hétköznapokon illetve ünnepeken, ékszereiket, nyelvhasználatukat, és kommunikációs módszereiket.
- *Résztvevő megfigyelést* is folytattam: Többször ellátogattam mind a mecsetbe, mind pedig az általam vizsgált családhoz. (A résztvevő megfigyelést az interjúk nem helyettesítik, hiszen az interjúalanyok akaratlanul is szelektálnak, így érdekes részletek maradhatnak ki.)

3. A Bartók Béla úti mecsetet látogató közösség és a vizsgált család

Budapesten egyre növekszik az arab országokból érkezők létszáma.[4] Nagyon sok arab még a 60-70-80-as években érkezett hazánkba. Ennek egyik oka, hogy többen menekülni akartak a hazájukban kialakult rendszer elől. Azonban sok fiatal tanulási szándékkal érkezett. Magyarországnak jól kiépített kapcsolata volt az egyes kommunista országokkal, így nagy számúak voltak az ösztöndíjas lehetőségek, tanulási csereprogramok, melynek segítségével sokan utaztak Magyarországra. Ez országok közé tartoztak a következő arab országok: Egyiptom, Jemen, Líbia, Algéria, Irak, és Szíria. Ma is az ő leszármazottaikkal lehet találkozni a mecsetben. Az itt tanulók közül sokan hazamentek, azonban döntő többségük itt házasodott meg, és itt is maradtak. Jelentős korlát volt azonban, hogy a kommunista rendszer alatt nem merték különcségüket kimutatni. (Pl.: nők nem mertek kendőt viselni, nem volt mecset, ahol imádkozhattak volna...). Másrészről pedig az itt kapott viszonylagos szabadságot is sokan másképp értelmezték, mint ami beleillett volna hagyományaikba. Azonban a rend-

4 Fontosnak tartok már a dolgozat elején elkülöníteni néhány fogalmat, melyet sokan keverni szoktak.
Iszlám: Békét, engedelmességet és szófogadást jelent. Az iszlám vallás Isten tanításának és irányításának teljes befogadását írja elő, amit Mohamednek – az ő prófétájának – nyilatkoztatott ki. *Muszlim*: Az, aki hisz Istenben, és arra törekszik, hogy egész életét Isten irányításának rendelje alá. *Mohamedán*: Az Iszlám helytelen elnevezése.
Allah: Isten helyes arab elnevezése, mert ez az egyetlen kifejezés, aminek nincs többes száma vagy nőneme.

szerváltás után nyitottabbá vált a helyzet, a muszlimok is felvállalhatták önmagukat. Egy lakásból alakítottak ki egy mecsetet, ahol gyakorolhatják vallásukat, megrendezhetik összejöveteleiket. Nem zárkóznak el, szívesen fogadnak mindenkit.

3.1. A mecset

A mecset a Bartók Béla úton található. Egy lakásból alakították ki, de muszlimok azért hívják mégis mecsetnek, mert minden megtalálható benne, ami a vallási élethez szükséges. (A minaretet kivéve, de ennek hiányában is tudják gyakorolni a vallást.) A mecsetet két részre lehet osztani: az egyik rész közvetlenül a vallásgyakorláshoz kapcsolódik. Ez magában foglalja az imahelyeket, a tisztálkodó helyeket, és az oktatási helyiségeket. A másik részhez tartozik a konyha, amelyet az közös ünnepek és előadások alkalmával használnak, valamint egy iroda, mely a mecsetben működő alapítványhoz tartozik.

A mecset többféle funkciót tölt be. Legfőképp a közös imáknak ad helyet, de ezen kívül lehetőséget teremt hétvégenként különböző előadások megtartására, és oktatásra is. A legfontosabb a péntek déli ima, melyen minden férfinek részt kell venni.[5] Így tehát lehetőséget teremt arra, hogy a Budapesten élő soknemzetiségű muszlim közösséget összefogja, a vallási és kulturális közösségi életet fenntartsa. A mecsetbe járók egy része tehát nem csupán vallása gyakorlása céljából jár ide, hanem hogy megtalálja, megőrizze kultúráját.[6]

A legtöbb összejövetel a mecsetben van, de ezen kívül sokszor bérelnek ki termet a SOTE egyik kollégiumában. Az előadások 3 szinten zajlanak. Van az úgynevezett „kezdő", amire bárki betévedhet az utcáról. Van a „középhaladó" amit azoknak az araboknak szerveznek, akik már korábban eltávolodtak vallásuktól, hagyományaiktól, de szeretnének visszatérni a közösségbe. Végül pedig a harmadik szint, melyet a szorosan vett, aktív közösségi tagoknak tartanak.

Ki kell emelnem, hogy bár ez a közösség vallásilag egységes, az eltérő származási országokra jellemző hagyományok igen eltérőek. Ezek az eltérések a mindennapi életben nem nyilvánulnak meg számottevően, azonban amikor valakit visszavezetnek az első generációs szokásokhoz, nagyon fontos, kit, milyen módszerrel oktatnak. Ez szüleik, nagyszüleik származásától függ. (Ezekről az eltérésekről majd a későbbiekben írok.)

A sok beszélgetés és látogatás után kirajzolódott előttem, hogy egy viszonylag egységes közösséget alkotnak az itt élők. Magamban mégis azt tételeztem fel, hogy vannak elkülönülő csoportok. Ez alatt azt értem, hogy valamelyest elkülönülnek az értelmiségiek, orvosok, mérnökök, közgazdászok... és az általunk „csencselőknek" nevezett utcai pénzváltók. Erre a feltételezésemre is megpróbáltam óvatosan rákérdezni, és meglepő választ kaptam. Ők az utcai pénzváltókat semmivel sem érzik másnak, mint mondjuk egy diplomás orvost. Szemükben a pénzváltók ügyes üzletemberek. Még a kérdésemet is értelmetlennek tartották.

A közösség alkalmazkodási törekvése többféle formában is megnyilvánul. A közösség tagjai tisztában vannak azzal, hogy őket különcnek tartják, ezért többféle eszköz alkalmazásával is törekednek arra, hogy megismertessék magukat. Leggyakoribb, hogy a mecsetben szervezett előadásokról plakátokat készítenek, melyeket sűrűn lehet látni a város különböző pontjain. Ha valaki ellátogat a mecsetbe, rögtön megajándékozzák különböző ismertető könyvekkel. Nemrégiben kezdtek el egy önálló újságot is szerkeszteni – Gondolat címen – amely kifejezetten az itt élők problémáival, min-

5 A mecsetben tartott szertartások nem kötődnek szorosan dolgozatomhoz. Ezekről részletesebben Borsy István dolgozatában lehet olvasni.

6 A mecsetről részletesen Kiss Enikő konferencia-előadásán hallottam először ősszel, utána kerestem fel személyesen is az imahelyet.

dennapi életével foglalkozik. Ezen túl részt vesznek konferenciákon (pl.: Vallások hete), valamint ők maguk is szerveznek konferenciát (pl.: Nemek szerepe, kapcsolata és házasság az Iszlámban).

Az általam vizsgált házaspár is ennek a közösségnek aktív tagja. Azért tartottam fontosnak, hogy a mecsethez tartozókra is kitérjek, mert azt tapasztaltam, hogy az egyes családok között jónéhány eltérés jelenik meg. Így az a pár, akiket a továbbiakban bemutatok, nem jelenti, hogy a többi család is pontosan úgy élne, ahogyan ők. A barátaik azonban szintén ide tartoznak, szoros kapcsolatuk van a többiekkel, így hát semmiképpen sem tudom őket ettől elvonatkoztatva bemutatni.

3.2. A család

A vizsgált párral bár találkoztam a mecsetben is, mégis a húgomon keresztül kerültem velük közelebbi kapcsolatba, mert a feleség öccse a húgom osztálytársa volt. Szerencsésnek mondhatom magam, mert az ismeretségnek köszönhetően már a kezdetektől fogva bizalommal voltak irántam. Első két találkozásunkkor a család még csak két tagú volt, majd időközben egy gyermekkel bővült.

A feleség magyar, de gimnáziumi tanulmányai után elkezdett érdeklődni az arab nyelv iránt. Később magával a kultúrával és a vallással is foglalkozott. Korábban úgy érezte „a keresztény vallás nem kielégítő számára". Az iszlámban azonban most megtalálta azt, amit korábban a kereszténységben nem, és felvette a vallást. Mesélte, hogy környezete igen furcsán fogadta, szülei csak múló hóbortnak tartották, de lassan barátai és családja is megszokták.

A férj palesztin nemzetségű, Kuvaitban született, majd családjával Jordániába költöztek. 18 éves korában Törökországban szerette volna egyetemi tanulmányait végezni, de nem vették fel. Egy évig szüleinek segített otthon, majd bátyja találta egy hirdetésben azt a lehetőséget, hogy lehet jönni Magyarországra tanulni. Így lényegében, annak ellenére, hogy nem tudott semmit Magyarországról, felrakták a repülőre, és 19 évesen jött ide. Öt évig tanult a szegedi egyetem gyógyszerész karán. A magyar nyelvre nem volt szüksége, mert ahogy leszálltak a repülőről egy arab-magyar szervezet fogadta (Muslim Student Union), akik végig mindenben segítettek az itt tanuló arab diákoknak. Az egyetemi órák pedig angolul folytak, magyarul a hétköznapokban tanult. A fent említett szervezet tartotta össze a muszlimokat, szervezett közös programokat, ért el közös célokat (pl: a pénteki kötelező ima alkalmával fel voltak mentve az órák alól), szerveztek közös találkozókat magyar diákokkal. Így viszonylag egy zárt muszlim közösségben tanultak továbbra is.

Tanulmányait azonban nem tudta befejezni, bátyja halála miatt. (Idősebb bátyja gondoskodott a családról, s halálával ez a kötelesség következő fiúgyermekre száll.) Így hát félbe kellett hagynia a tanulást, és feljött Budapestre dolgozni, hogy tudjon pénzt keresni. Először egy ruházati üzletben dolgozott, majd ő is rájött, hogy Budapesten a gyros egyre népszerűbb lett, s pár barátjával együtt elhatározták, hogy nyitnak egy éttermet. (Kiderült, hogy a gyros elnevézés valójában görög szó, az araboknál nem használják. Itt Budapesten mégis mindig ezt írják ki, mert a magyarok számára sokkal könnyebben megjegyezhető. Továbbá az eredeti gyros borjúból, pulykából vagy csirkéből készül, nálunk pedig éppúgy jellemző a marha is.) Maga az étterem nem túl nagy, összesen nyolc asztal fér el benne. A pultnál két arab felszolgáló van, és még ketten dolgoznak a konyhán.

4. A muszlim arabok alkalmazkodási technikái

Egyes csomópontokon keresztül mutatom be a vizsgált család életét, és ehhez kapcsolódva (ahol módom nyílt rá, hogy megismerjem) kitekintek az egész közösség szokásaira is. Először – mindegyik pontnál – egy általánosabb képet adok az itt élő közösség viselkedésére vonatkozóan, majd pedig bemutatom, hogy mindez hogyan alakult a vizsgált házaspárnál.

4.1. Házasság

Megismerkedés

A házasságok – a régi hagyományokhoz híven – a szülők, vagy ismerősök közvetítésével születnek. A „közvetítők" először egymás között beszélik meg a fiatalok szokásait, tulajdonságait. Ha a megbeszélés után úgy tűnik, a két fiatal összeillő, egyeztetnek egy találkozót, ahol személyesen is megismerkedhetnek. Ha a találkozón a fiatalok is megfelelnek egymásnak, nincs gátja a házasságnak. A szerelem is csak utána jön. (A muszlim férfi elvehet más – könyves vallású – nőt, de ez fordítva nem igaz. Ez azért van így, mert a gyerekek az apa vallását öröklik majd. Így a házassággal a nőnek nem is kötelező a férje vallását felvenni, gyerekeit azonban aszerint kell majd nevelnie.)

A muszlimok számára a család a legfontosabb, ezért az esküvő után nem sokkal már meg is születik az első gyerek. A családban a férfi a család eltartója, ő keresi a pénzt. A nő feladata az otthoni munka ellátása, illetve a gyerekek nevelése. Ennek ellenére nincs megtiltva, hogy dolgozzon, de ez nem kötelező számára, mint ahogyan a férfi számára igen. Azonban az nem jelenti azt, mint ahogyan azt a legtöbben gondolják, hogy a nő teljes anyagi függőségben él. A házasság alkalmával a férfitól kapott hozomány teljes mértékben a nő tulajdona.

A muszlim szokásokhoz híven, a vizsgált házaspár is közvetítő útján ismerkedett meg, s nem „szerelemből házasodtak". A külső nem olyan fontos dolog. „A belső alakítja a külsőt, ha a belső tiszta, a külső is az" – mondta a férj. Egy közös, Budapesten élő ismerősük mutatta be őket egymásnak, mert úgy gondolta, összeillők lennének. A fiatalok hamar megkedvelték egymást, s pár hónappal rá össze is házasodtak a tavalyi év során. A fiú szülei először furcsállották az európai nőt, de viszonylag hamar megbarátkoztak vele. A lány szülei azonban nehezen fogadták mindezt, nem akarták elhinni, hogy lányuk új hóbortja komollyá vált.

Esküvő

Az esküvőt hagyományosan a férj családja szokta megrendezni. A házasodásnak – a keresztény szokásokhoz hasonlóan – két „felvonása" van: egy vallási és egy polgári. A vallási esküvő a mecsetben zajlik. Lényegében mindegy, melyik napon, de általában hétvégén szokták tartani, hogy mindenki ráérjen, hisz ilyenkor senki nem dolgozik. Mind a menyasszonynak, mind a vőlegénynek kell egy tanú. Az az igazán jó, ha a tanúkat mind a két fél ismeri, mert így sokkal bensőségesebb a viszony, és az egész szertartás. A ceremónia először a szerződéskötéssel kezdődik a mecset egyik kis termében. Itt jelen vannak a házasulandók, a tanúk, a mecset vezetője, és a seh, aki összeadja őket. A szerződéskötésen csak férfiak vehetnek rész, és a menyasszony. Ezután jönnek ki a meghívottak elé, és a seh megtartja a mecsetben a beszédét. Majd sor kerül a gratulációkra, és a férj jegyajándékára. A szertartás után egy ünnepségen vesz részt mindenki, a mecseten kívül. Itt a férfiak és a nők külön mulatnak. (Van zene és tánc, de a táncban csak a férfiak vehetnek részt, a nők ülnek.)

Az esküvő szervezését és költségeit a vizsgált párnál a menyasszony szülei vállalták magukra. Ennek oka, hogy míg a lány részéről megjelent az egész család, a fiú családja távolmaradt (rossz egészségi állapotuk, és szűk anyagi lehetőségeik miatt), csak barátai voltak jelen.

A mecsetben rendezett esküvő különleges volt a többihez képest, mert egyenesen Dániából hívtak meg egy seh-ket, akit a férj korábbról ismert. A szertartás után kibéreltek egy termet, ahová az összes meghívott átvonult. Itt került sor egy újabb, köszöntő beszédre, a további gratulációkra és ajándékokra. Az est további részén szabad étel-ital fogyasztás volt (a legtöbb süteményt házilag készítették a meghívott vendégek), de a nők és férfiak továbbra is elkülönülve mulattak.

A menyasszonyi ruha saját tervezésű volt, csak bizonyos előírásoknak kellett megfelelni: takarja a fejet, kezet, és ne legyen átlátszó. (A muszlimok számára a belső, a lélek sokkal fontosabb, mint a külső. Ezért is kell a női alakot eltakarni, hogy az ne terelje el véletlenül se a férfi figyelmét).

A polgári esküvő az általánosan megszokott magyar „forgatókönyv szerint" zajlott. Csak két dolog nincs engedélyezve az iszlámban: a puszi és a kézfogás. Ezt szerencsére az anyakönyvvezető tudta is, és kézfogás helyett egy szépen becsomagolt családfát ajándékozott az ifjú párnak. A polgári szertartás után jött az esküvői ebéd, és a torta. Minthogy a férfiaknak és a nőknek elkülönülve kell részt venniük minden ünnepségen, az asztalnál is szigorúan a férj oldalán a férfiak (tanú, após, fiútestvér), a feleség oldalán a nők (mama, lánytestvér) ült. A násznép már ülhetett keveredve, a de a főasztalnál szigorú szabályok szerint ülhettek csak le. Az étkezésre nem vonatkozik semmilyen különleges szabály, csak, hogy disznóhúst nem lehet enni.

A két esküvő között négy hónap telt el. Ennek oka a szükséges papírok beszerzése volt. A hagyományos iratok (személyi igazolvány, anyakönyvi kivonat) mellett a férjnek még igazolnia kellett azt is, hogy nincs másik felesége. Az eljárást tovább bonyolította, hogy ezt a papírt csak a nagykövetségről lehet beszerezni, nálunk pedig nincs Jordán nagykövetség. Így hát Bécsben kellet ezt elintézni, mely igen hosszú időt vett igénybe.

Az esküvőt nászút is követte: egy hétig Pest környékét járták be (Szentendre, Visegrád, Esztergom), a majd egy hétig a férj egyetemi városába, Szegedre mentek, ahol barátoknál laktak. A második esküvő után mentek ki Jordániába, ahol a férfi családját látogatták meg.

4.2. Otthon

Az eltelt egy év alatt csak néhány muszlim család lakásában jártam. Általános jellegzetességek bemutatása helyett ezért rögtön rátérek a vizsgált család lakóhelyére, és a családi munkamegosztásra.

Lakás

A pár egy lakótelepi lakásban lakik. Nemrég költöztek ide, mert a baba közeledtével nagyobb lakásra volt szükségük. A lakás maga (első látásra) nem sokban tért el bármely más magyar lakástól, bár sokáig még kevéssé voltak berendezve a szobák a költözködés miatt. Későbbi látogatásaim során a lakás egyre inkább teljessé vált. Egyik alkalommal volt egy kis időm jobban körbenézni: a lakás lényegében olyan, mint bármely lakótelepi lakás – azonban minden helyiségben található a falon egy pakisztáni tájkép, vagy mecsetet ábrázoló szőnyeg, és egy-egy vallási jellegű tárgy. Ezeken kívül a nappaliban a könyvespolcok között áll egy külön vitrin, melyben csak és kizárólag jordán dísztárgyak állnak, és a kint töltött utazások emlékeivel egészülnek ki. Ez a szobának egy szinte teljesen elkülönülő egységét képezi. Jellemző továbbá, hogy mindenfelé családtagokat ábrázoló képek találhatóak. (Az megfelel az muszlim vallás családközpontú elveinek.)

Háztartási munka:

A háztartási munka jelentős részét a feleség végzi, hisz ez az ő kötelessége. Azonban a férj sincs kiszorítva, ha kedve van, ő is bármit átvállalhat.

Az általam vizsgált családnál a férj igen lelkes szakács, így sokszor ő készíti el otthon az ételeket. Állítása szerint nem követi sem az hazai, sem a magyar recepteket, szeret „improvizálni". Azonban a fűszerezés nagyrészt arab ízek szerint történik. Ezt a „módszer"-t már felesége is átvette. A férj csak egy esetben van kötelezve a házimunka bizonyos szintű ellátására, és ennek magam is tanúja voltam. A vizsgált családban éppen ebben az évben született meg az első kisbaba, és utána a kismamának 6 hétig pihennie kell. Ekkor veszi ki a részét a férj az otthoni teendőkből, de természetesen intenzíven besegítenek a közeli hozzátartozók is.

Vendégvárási szokások

A vendégvárási szokásokhoz is szorosan kapcsolódik a főzés tudománya. A vendégeket illik minél finomabb és minél többfélébb süteményekkel elkápráztatnia a háziasszonynak. Szinte olyan a szoba, mint a „terül-terülj asztalkám" egy-egy vendégség vagy ünnepség alkalmával. (Ezt jómagam is tapasztaltam minden alkalommal, mikor náluk jártam. Azonnal teával és süteményekkel kínáltak.) Szinte szó-szoros értelemben egy versengés alakul ki az asszonyok között. Adatközlőm szomorúan is mesélte, hogy magyar édesanyja sem volt egy nagy tehetség ezen a téren, így ő némi hátrányban van a többi feleséghez képest.

Szabadidő:

Szabadidejükben a nők és férfiak külön-külön látogatnak el egymáshoz. Beszélgetnek, sétálgatnak, zenét hallgatnak, tanulnak, megbeszélik a gyereknevelési problémákat. (Ez alkalmakkor a nők sokkal jobban járnak, hisz ők mindig visznek magukkal finom süteményeket is.) Egymás közt sokkal fesztelenebb a kapcsolat. Ilyenkor a muszlim nők kendőjüket is levehetik, melyet idegenek előtt soha nem tehetnek meg. (Előttem nem vették soha le, mert bár nő vagyok, nem vagyok muszlim.)

Gyakran látogatják meg egymást a házaspárok is. Azonban ilyenkor is elkülönülve beszélgetnek a nők és a férfiak is, sőt, a nők külön szobába is vonulnak. Természetesen, ha a lakás túl kicsi, ez a szigorú elkülönülés nem kötelező, de ha van rá mód, betartják.

4.3. A nők szerepe[7]

Általánosan elterjedt vélemény, hogy az muszlim nők el vannak nyomva. A mohamedán nők Korán-magyarázata ellentétes ezzel. Szerintük az Iszlám éppen azzal, hogy megőrizte a nő és a férfi természetes különbözőségét, alakította ki a két nem közötti harmonikus egyensúlyt. Az iszlámban nem törekednek arra, hogy a nők teljesen egyenlők legyenek. Úgy gondolják, minthogy alapvetően eltér a két nem, az egyes feladatokat is ehhez kell igazítani.[8] Az igazi egyenlőség a két fél között akkor alakul ki, ha figyelembe vesszük az eltérő adottságokat. Az az ideális, ha ezeket a különbségeket a lehető legjobban tudják kamatoztatni. Ezért a férfi elsődleges feladata, hogy eltartsa és óvja a családját, a nőé pedig egy „belső védelmező szerep". A muszlim nők szerint ők a házasságba nem mint rabszolga, hanem lényegében mint szerződő fél lépnek be, hiszen a kapott hozománnyal szabadon rendelkezhetnek, így biztosítva van mind gazdasági, mind jogi függetlenségük. Az ő szemükben éppen a nyugati kultúrában veszítik el a nők a nőiességüket, hiszen itt leértékelik az otthoni házimunkát, és az anyaság is súlyos gondokat jelenthet a munkavégzés miatt. A muzulmán nőnek nem kötelessége dolgozni az otthonon kívül (hisz ez is éppen sok feladatot ró rá), de ha kedve van hozzá, szabadon dönthet arról, hogy pénzt akar-e keresni (ezzel szemben a férfinak kötelessége ez). Értelmezésükben az Iszlám figyelembe veszi a nők életciklusainak jelentőségét, „és életük különböző időszakaiban eltérő szerepeket és felelősséget ajánl fel számukra, de mindegyik állapotban értékelik, tisztelik és anyagilag is jutalmazzák azt, amit tesznek" (Bakos, 2000:690).

A Budapesten élő nők nagy része dolgozik, de általában csak az első gyerek megszületéséig. Ezután a legfontosabb feladattá a gyermek nevelése válik. Minthogy a muszlim családoknál fontos a minél több gyerek, általában nincs is idő újra munkába állni.

A feleség a tévhitekkel szemben nem függ anyagilag férjétől, mert a házasság alkalmával kapott

7 Ez a témakör igen szerteágazó megközelítési lehetőségeket kínál. Akár egy külön dolgozat témája is lehetne. Azonban jelen dolgozatnak nem ez a központi eleme, ezért csak röviden térek ki rá.

8 A nők szerepéről szólt Nour Andrea őszi konferencia-előadása. „Iszlám és identitás Magyarországon", MTA PTI, 2000.

hozomány teljesen elkülönülve kezelendő a családi vagyontól. Azzal a feleség tetszése szerint rendelkezik.

Sokszor támadott pont a poligámia kérdése is. Az muszlimok megengedik, hogy egy férfinek legyen több (maximum 4) felesége. Azonban minden feleségnek meg kell adni az azonos tiszteletet. Kell hozomány, lakóhely, el kell látni. Ezt igen kevés férfi engedheti meg magának.

A Magyarországon élő férfiaknak csak egy feleségük van, muszlim házasság szerint is. Ez éppen az egyenlő jogokkal magyarázható: ha törvényileg nem lehet több feleség, akkor két nőt nem kezelhetnek egyformán. A vallásnak köszönhetően a „szerető" jelenléte kizárható.

4.4. Kapcsolatok

Család

A férj családjával rendszeresen tartja a kapcsolatot. Rendszeresen leveleznek, telefonálnak egymásnak, illetve az utóbbi időben e-maileznek is. Évente egyszer legalább – ha munkája engedi többször is – személyesen is hazautazik 1-1,5 hónapra. Házasságuk óta felesége is elkíséri. Ha lehet, a vallási ünnepekre utaznak haza, de a munka miatt ez gyakran nem sikerül, így inkább a nyári hónapokban mennek. A lány családja is utazott már ki egyszer, hogy megismerkedjenek a családdal, ezzel a távoli országgal, szokásokkal.

Az országában történő eseményeket szülein keresztül is követi, illetve a napra kész hazai sajtó, vagy a TV segítségével.

A lány szülei is Budapesten élnek, így velük napi kapcsolatban vannak. Különösen most, hogy megszületett az első gyerek, szinte minden nap átjöttek segíteni.

Barátok

Bár nincs meghatározva, hogy barátaik csak muszlimok lehetnek, életvitelükből, és a szigorú vallási szabályokból következően (mely szinte mindennapi tevékenységüket is meghatározza) szinte mégiscsak muszlimokkal vannak jó ismeretségben. Hasonlóan a Berlinben élő törökökhöz, „hatékony kapcsolathálójuk van saját csoportjukon belül" (Caglar 1999:122).

Természetesen a lány révén vannak más vallású barátok is, és munkájuk során is találkoznak nem arabokkal, muszlimokkal, mégis inkább a többi arabbal töltik szabad idejüket. (Ellentétben pl. az Amerikában élő középosztálybeli feketékkel, akiket „munkahelyi szinten a fehérek befogadnak ugyan, de lakóhelyükön nem barátkoznak velük", v.ö. Horváth 2000:327).

Arra a kérdésemre, hogy hová járnak szórakozni, rövid választ kaptam: „nem járunk szórakozni". Így kérdésemet gyorsan át is alakítottam: mit csinálnak szabadidejükben. Számukra a legfontosabb „hasznosnak lenni". Ez minden percükre igaz, s így el sem tudják képzelni, mi a jó abban, pl. ha valaki naphosszat sütteti a hasát a napon, ráadásul egy másik országban, ahová igen drága kiutazni. Erről azt mondták: „Ők szórják a pénzt, mi gyűjtjük azt". Az időt hasznosan kell eltölteni, így a legtöbb időt munkára kell fordítani, a megkeresett pénzt pedig nem szabad felesleges dolgokra (szórakozásra) költeni, csakis hasznosra, mint ami családdal, tanulással kapcsolatos.

Szabadidejükben találkozókat szerveznek, meglátogatják egymást, kirándulnak, sétálnak. Általában egy házaspár látogatja meg a másik párt otthonában, vagy a család másik tagját, megnézni jól vannak-e. Ezenkívül a nők együtt is beszélgetnek egymás otthonában, és a férfiak is külön mennek el. Ezeken az alkalmakon egy-egy eseményre – esküvő, gyerekszületés – készülnek fel, vagy egy vallási témával foglalkoznak.

4.5. Profán és vallásos rítusok

Vallási ünnepek[9]

A vallás meghatározza mindennapi életük menetrendjét. (Így a profán és vallásos elemek igen szorosan kapcsolódnak egymáshoz.) A Korán napi öt imát ír elő. Az első napfelkelte előtt van. Általában két órával napfelkelte előtt, mert ilyenkor a legtisztább a levegő. Ilyenkor köszönik meg az életet, mert számukra az alvás a halállal megegyező. A második a déli ima. Majd van egy délután, napnyugtakor és végül éjszaka. Nem kötelező az imaszőnyeg, tehát az nem adhat okot az ima elmulasztására, jó más szőnyeg is, vagy ha az sincs, egy papír vagy a padló is, ha az tiszta.

Bár én a beszélgetések előtt úgy gondoltam, ezeket a szabályokat a magyar kulturális keretek között igen nehéz betartani, látom nem így van, a szokásokat, ünnepeket az muszlim hagyományok szerint mindig megtartják. A napi imákkal sincs gond még munka közben sem. „Mindig lehet kávészünetet tartani, vagy lehetőség van két ima összevonására is". Az ima alól felmentést jelent pl. az utazás, a betegség. Maga az ima nem tart hosszú ideig. (Beszélgetésünk során is elmentek imádkozni, de kb. 5 perc múlva már vissza is jöttek.)

A szegedi évek alatt az ottani szervezet elérte azt, hogy a menzán biztosítsanak a hallgatóknak egy elzárt helyet a déli imához. Ehhez mindig külön termet béreltek az ottani kollégiumban. A szervezetnek Szegeden olyan jó pozíciókat sikerült elérni, hogy a dékán megengedte, hogy a pénteki – legfontosabb – ima alkalmával a muszlimok igazoltan távol maradhassanak az órákról. Továbbá a helyi rendőrfőnök nyilvános imát is engedélyezett, melyhez rendőrfelügyeletet is biztosítottak az esetleges rendbontók távoltartása érdekében.

Egy évben két fő ünnepük van, melyek mindig más és más időpontra esnek.[10]

Az egyik fő ünnep a ramadánhoz kapcsolódik.[11] Kérdésemre, hogy a böjtölős napok során megváltozik-e valamelyest a napi rend, azt a válaszolták, egyáltalán nem. „Minden úgy folyik, mint az év többi napján". Csak enni nem lehet napkeltétől napnyugtáig.

A pár a budapesti közösséggel együtt tölti az ünnepet. A közösség már 10 éve egy nagy termet bérel ki erre az alkalomra az ELTE egyik kollégiumában, ahová jóval több ember be tud férni, mint a mecsetbe. Ezt az épület gondnokai is tudják már, s mindig rendelkezésükre bocsátják a színháztermet. Idén a böjt vége december 27.-ére esett. Igen sokan, több mint 1500-an jelentek meg. Az ünnep először egy beszéddel kezdődött. Ezután a hívők – a keresztény karácsonyhoz hasonlóan – gratuláltak „testvéreiknek",[12] s a közelebbi ismerőseiket meg is ajándékozták. (Az ajándékozás nem kötelezően itt történik meg. Meglehet, hogy később az egyik családnál gyűlik össze néhány család, és ott ajándékozzák meg egymást.) Az ajándékozás után, aki gondolja, még visszamehet a mecsetbe. A házaspár idén pár másik családdal együtt kirándulni ment Szentendrére. A közös kirándulások alkalmával is külön vannak a férfiak, a nők és a gyerekek. Keveredni nem lehet. A kirándulást egy ebéd zárta, egy arab étteremben. (Ha étterembe mennek, akkor mindig arab helyre mennek, ha

9 Az iszlám öt pillére:
A hit kinyilatkoztatása: az a tanúságtétel, hogy csak az Istent illeti meg az imádság.
Az imák: napi ötször.
A Ramadán böjt betartása: a böjt hónapja alatt a muszlimok hajnaltól naplementéig nem esznek, nem isznak, nem élnek házaséletet.
Zakát: évente 2,5%-ot kell befizetni a megtakarított pénzből, amit a közösség szegényeire kell költeni.
Zarándoklás Mekkába: az élet folyamán egyszer.

10 Az muszlimok az évet holdhónapokban számolják. Egy évben – ugyanúgy, mint a keresztényeknél – 12 hónap van. Azonban egy hónap nem 30 ill. 31 napos, hanem 28-30 napból áll. Ennek megfelelően egy év is kevesebb, azaz 354 ill. 355 napos.

11 A ramadán jelenti a böjtölést, mely egy hónapig tart. Ilyenkor napkeltétől napnyugtáig nem lehet enni.

12 Így szólítják meg egymást.

tehetik, de az, hogy ezen ünnepek alkalmával mit fogyasztanak, nincs előírva. Bármit ehetnek.) Este újra találkozott mindenki a mecsetben, ahol egy újabb, esti beszédet hallgattak meg közösen.

A böjttel kapcsolatosan megemlítették, hogy itt ez Magyarországon „szinte szórakozás", hisz télen már van, mikor fél négykor lemegy a nap. Ellentétben az arab országokkal, ahol csak 9 körül, s addig is igen nagy a meleg.

A másik fő ünnep a zarándoklat. Ezt el kell végeznie minden felnőtt, egészséges, és épeszű embernek élete során legalább egyszer. Ennek költségei igen magasak, éppen ezért csak az mehet, aki ezt saját maga állni bírja, kölcsönt a zarándoklathoz kérni nem lehet. A zarándoklat 10 napból áll.[13] A 10. nap pedig, aki teheti, saját birkát le kell vágni, s ebből kell elkészíteni a reggeli ima után a reggelit. Az állat levágása elvileg kötelező, de nem kell szigorúan betartani, hisz nem mindig van meg a lehetősége rá mindenkinek.

A birka levágása a legfőbb esemény. Minthogy erre nem minden családnak van lehetősége (főleg itt Budapesten), néhány család ezt közösen teszi meg. A vizsgált pár is egy ismerősük kertes házába ment, ahol barátaikkal közösen vették meg és vágták le a birkát. A szertartást csak a férfiak végezhetik. Addig a nők a gyerekekre vigyáznak, vagy ha szükséges, segíthetnek a férfiaknak.

Öltözködés

Az öltözködés is a nők iránti tiszteletet hivatott kifejezni. A nők lefedik fejüket, és lehetőség szerint bő ruhában járnak. Ennek az a célja, hogy a nőt testi mivoltában csak férje láthassa. Az utcán ne bámulhassák meg más férfiak, és ne tekintsék a nőket szexuális tárgynak. Ha egy férfi beszél egy nővel, ne a külseje ragadja el, hanem a belsője, jelleme.

A hétköznapok során a férfiak ugyanúgy öltözködnek, mint bármelyik európai férfi. A nők is viselhetnek bármit, a legfontosabb, hogy kendőt viseljenek, hajuk takarva legyen. Láttam sok olyan fiatal nőt, aki teljesen a legutóbbi divat szerint öltözött, de a legtöbb feleség Magyarországon is igyekszik a muszlim hagyományokat betartva, nem túl kirívóan öltözködni, és általában bő ruhát hordanak. A változó divat a kendők és a – viszonylag hasonló szabású ruhák – változatos színvilágában jelenik meg.

Az ünnepi alkalomra a férfiaknak a legszebb, legtisztább ruhájukat kell felvenniük. Itt Magyarországon általában mindenki a saját országának megfelelő nemzeti ruhát veszi fel. A nőknek ezzel ellentétben nem illik feltűnően öltözni. (Egy nő az utcán sohasem öltözhet feltűnően, soha nem festheti magát. Ezt csak férje előtt, vagy otthon, szűk baráti, családi körben teheti meg.)

Étkezés

Kíváncsi voltam, mennyire főznek magyaros, illetve jordán ételeket. A vizsgált pár azonban egészen modernnek tűnt ebből a szempontból: a feleség mellett a férj is igen szeret főzni, mely gyakran kísérletezgetést jelent, ily módon nem kapcsolódnak egyik oldalról sem hagyományos ételekhez. A férj a mi só-bors-paprika hármasunkat igen szegényesnek találja, így gyakran otthonról hozat jellegzetes hazai fűszerkeverékeket.

Nyelv

„A nyelv azért fontos, mert amellett, hogy a társadalmi érintkezés, valamint egymás megértésének az eszköze, identitást meghatározó és biztosító funkciója van" (Bindorffer 2000:8).

Az itt élő arabok egymás között mindig arabul beszélnek. Ezen kívül, ha a mecsetben van nem arab származású muszlim, aki nem tud arabul, akkor angolul vagy magyarul kommunikálnak.

13 Ebből a 9. nap a különleges. Ekkor kell megmászni még napnyugta előtt az Arafat-hegyet, s utána fohászkodni kell. Aki nem ment zarándokútra, az otthon böjtöl, így válhatnak egyé a zarándoklókkal.

Jellemző, hogy mindenki igen hosszú körmondatokkal válaszolt kérdéseimre, és mindent „képekben", szóvirágokkal illusztráltak.

A vizsgált párnál a feleség bár tanul arabul, még nem beszéli jól a nyelvet, ezért otthon magyarul beszélnek. A gyerekhez pedig hol így, hol úgy szólnak. Szeretnék, ha mindkét nyelvet megtanulná anyanyelvi szinten. A barátokkal is szintén mindig olyan nyelven beszélgetnek, amin tudnak: magyarul, arabul vagy angolul.

Magyar ünnepek

Kíváncsi voltam, a magyar ünnepek közül megtartják-e valamelyiket (persze amik nem vallási jellegűek), de a válasz nemleges volt. Igaz, nem mennek ők sem munkába, és látták pl.: a TV-ben a tűzijátékot, de magát az ünnepet nem tartják meg.

4.6. Másság

A befogadó társadalom körében elég negatív kép alakult ki az arabokkal szemben. Ez véleményem szerint annak tudható be, hogy igen keveset tudunk életükről, vallásukról, csak azt ismerjük, amit a TV-ben, utcán látunk, újságban olvasunk. Ezért az itt élő arabok helyzete igen nehéz. Nem szívesen alkalmazzák őket a munkahelyeken, az utcán pedig sokan megbámulják őket eltérő külsejük miatt.

A feleséget eleinte nagyon zavarta, hogy mindig hosszasan megnézik az utcán, de mára már megszokta. A munkahelyén problémája nem származott „másságából" (számítógépes grafikusként dolgozott), főnöke elfogadta, hiszen ez a munkáját semmiben nem befolyásolta.

4.7. Jövő

Mindegyik család terve más és más. A következőben ezért nem is térek ki más családokra.

Jövőbeli terveiknek az alapja teljes mértékben az, hogy a családnak és a gyereknek mi a jó. Nem ragaszkodnak se Jordániához, sem Magyarországhoz. Oda mennek majd, ahol megfelelő munkát kap a férj, a legjobban tudja ellátni családját.

Arab hagyományokhoz hűen minél több gyermeket szeretnének. A feleség nem is tervezi, hogy visszamegy dolgozni, hisz három éven belül várhatóan már meg is fog születni második gyermekük.

A nevek nem csak két tagból állnak, mint ahogyan az Európában jellemző. A vallás elsődlegessége a névben is tükröződik. Eszerint a megszületett fiúgyermek 5 generációig visszamenőleg megkapja apja, nagyapja... nevét a vezetéknév felvétele mellett. A feleségnek azonban nem kell felvennie férje nevét, sőt, nem is veheti fel azt. A feleség nem tartozik a férj családjához, így a nevet sem kaphatja meg.

A gyermekek nevét az apa vallásához kapcsolódva választották ki. A feleség szülei részéről nagy is volt a felháborodás, hogy az unoka egyik neve sem magyar. Hogy az ellentéteket próbálják enyhíteni, a szülők igyekeztek olyan nevet választani, amely mind a két országban jellemző. Számos ilyen név van, pl.: Adam, Mariann.

4.8. Identitás

Egységesség

Kíváncsi voltam, mennyire alkotnak elkülönülő zárt csoportot az itt élő arabok, vagy közöttük is kialakultak kisebb csoportok. Mint kiderült, igen összetartozó társaságról van szó. Nincsenek túl sokan, alig több mint ezren, akik Budapesten élnek, és minthogy minden férfinak kötelező a mecsetbe járni legalább pénteken, többé-kevésbé ismerik is egymást. Ez az ismeretség a közösség szinte minden tagjára kiterjed, de ha más nem, legalább látásból ismerik egymást. (Beszélgetéseink közben erre

többször is konkrét példa akadt.) A pénteki imán kívül még a fentebb említett évi két ünnepen is mindenki részt vesz, sőt itt az egész család is jelen van. Az itt élőknél a nemzeti hovatartozás kevéssé, inkább a vallási egység jellemző. A származás inkább csak a vallást újrafelvevőknél fontos. Ebben az esetben ugyanis mindenkit a saját nemzetsége hagyományai szerint próbálnak újra integrálni a közösségbe. Ezek a különbségek csak apró részletekben nyilvánulnak meg (pl.: az adott nyelvjárás használata), azonban ez jelentős könnyebbséget jelent, hisz ki-ki valóban magáénak tudja (újra) érezni vallását.

Generációk

A generációk közötti folyamatos kontaktus jelentősége igencsak felértékelődött az itt élő muszlimok körében, minthogy az Iszlám jövője a következő generációkban rejlik. Nagy gondot fordítanak arra, hogy a vallás és kultúra továbbélését fenntartsák, melyet a megfelelő neveléssel igyekeznek átörökíteni. Erősen hangsúlyozzák az arab nyelv tanításának szükségességét a gyermekeknek (hisz pl.: a Koránt is csak arabul lehet olvasni). Fontosnak számukra, hogy megtartsák azokat, akik átmenetileg „elmagyarosodtak". (Ezért nagy hangsúlyt fektetnek arra, hogy őket külön oktassák. Tartanak arab nyelvórákat, szerveznek vitákat, együtt tanulmányozzák a Koránt).

A második generációs muszlimoknál sok hiányosságot tapasztalnak ők maguk is, és igyekeznek ezeket kiküszöbölni. Sok családban – bár a gyerekek nem tagadják le az iszlámhoz való tartozásukat – mégsem érzik magukénak se a vallást, se a kultúrát, hiszen már itt születtek. Sokan közülük konfliktusban élnek, melynek a következménye, hogy eltávolodnak a családjuktól és a muszlimoktól.

Az egyes beszélgetéseknél – melyeket vagy a mecsetben, vagy az egyetemen folytattam – rá is kérdeztem, vajon jól érzékelem-e ezt a tendenciát. A válaszok némileg megerősítették előfeltevéseimet, de jobban rávilágítottak ennek okára, és pontosítottak: elsősorban minden az első – ide érkező – generációtól függ. Ha az első apa megfelelően adja át tudását, szokásait gyermekeinek a magyar kulturális közegben is, akkor gyermeke is hasonlóan fog cselekedni. Azonban sokan „elfelejtették", milyen is volt otthon. Itt nem folytatják tovább hagyományaikat, nem járnak a mecsetbe sem, így gyermekeik sem a megfelelő közegben nőnek fel. Az itt élő arab közösséghez csak gyenge szálak fűzik. Kapcsolat azonban van, hisz azért néha részt vesznek bizonyos közös programokban. De ez elég ritka. (Az itteni arabokkal ellentétben a berlini törökök ritkán kerülnek kapcsolatba a külföldiekkel. A másodgeneráció sem tér el ebben sokkal. Vö. Caglar 1999:123.)

Az itt született muszlimoknál sokszor zavart okoz az identitás kérdése. Szétszórtnak tartják magukat a két hovatartozás között, mert nehezen összeegyeztethetőnek találják a két kultúrát.

Több ilyen fiatallal beszéltem. A legtöbben mégis úgy gondolják, hogy bár semmiben sem különböznek a magyar diákoktól, mégsem érzik magyarnak magukat.

Problémát okoz az is, hogy az örökölt hagyományoknak megfelelően eltérően bánnak a fiúkkal és a lányokkal. A lányok szigorúbb elbánásban részesülnek, erősen korlátozzák mozgásterüket. Így a lányok sokkal jobban érzékelik családjuk és a környezetük közötti különbözőségeket. A második generáció viselkedését alapvetően meghatározza, mit enged meg számára az apa, és ebben jelentős eltérések vannak még azok között is, akik hűen ragaszkodnak hagyományaikhoz. Találkoztam olyan fiúval, aki 16 éves volt, de már volt barátnője. Az ilyen nem ritka, a fiúk sokkal „szabadabban" kezelik a kérdést. (Bár meg kell jegyeznem, az ilyen fiatalokra rendkívül sok a rosszalló, és lenéző megjegyzés.) Ezzel szemben beszéltem olyan apával, aki szigorúan betartja, hogy lánya kezét senki nem foghatja meg. Így nyolcéves kislányának ehhez kell tartania magát az iskolában, mely sok problémás helyzetet szült már.

Ezek a viselkedési formák azonban már nem országtól függenek. „Én képviselem magamnak" – ahogy egyik adatközlőm mondata: „az országváltás nem jelent szokásváltást". Az muszlim arabok Magyarországon is azok.

Az általam bemutatott férj válasza arra a kérdésemre, hogy inkább magyarnak vagy palesztinnak tartja-e magát, egyértelműen palesztin volt a válasz.

5. Összegzés

Dolgozatom során igyekeztem minél több szempontból bemutatni mind a budapesti muszlim közösséget, mind pedig a vizsgált családot. Látható, hogy bár tudatosan nem törekednek arra, hogy asszimilálódjanak, mégis számos helyen tapasztalható, hogy hagyományaik igazodtak az itteni élethez. Módosult étkezésük, öltözködésük, nyelvhasználatuk, változtatni kellett imahelyükön, és mindennapi életükbe beépült az, hogy hirdessék kultúrájukat (plakátokon, konferenciák szervezésével, rendszeres előadásokkal), ezzel némiképp válaszolva az őket ért előítéletekre. Ezek az előítéletek sokféle módon nyilvánulnak meg az itt élő muszlimokkal szemben. Ennek ellenére a befogadó társadalom részéről nem egyértelműen negatív ez a megítélés. Jelentősen érezhető a multikulturalizmus hatása is. Ezalatt azt értem, hogy a nagyvárosi társadalom bár gyakran határozottan elhatárolja magát „tőlük", azaz az araboktól, mégis van igény jelenlétükre. Van igény a gyros-osok éttermeire és érdeklődés hiányában az utcai pénzváltók sem működnének. Jelenlétük inkább egy üdítő színfoltnak tekinthető. Nem lehet egyértelműen sem kirekesztésről, sem befogadásról beszélni.

Ugyanakkor az itt élő muszlimok szemszögéből sem elhatárolható alternatívaként merül fel az asszimiláció, illetve az elzárkózás kérdése. A társadalomba való integrálódást mutatja a vegyes házasságok magas száma vagy akár az egyetemi képzésben való – viszonylag – nagyarányú részvétel.

Véleményem szerint nevezhetjük ezt a kialakult viselkedést „kétarcú kultúrának".[14] Kétarcú abban az értelemben, hogy egymás mellett megférnek a modern és a hagyományos elemek. Ez utóbbi dominál a baráti, családi körben, azaz törekednek a hagyományok megőrzésére a körülöttük lévő modern világban. Ugyanakkor ez a modern környezet az, mely biztosítja számukra a gazdasági biztonságot, megélhetést.

Úgy gondolom, dolgozatom megírásával korántsem merítettem ki ezt a témát. A jövőre nézve tervezem a további beépülést, az ismeretségek fenntartását és kiterjesztését. Távolabbi terveim között szerepel továbbá, hogy elutazhassak egy muszlim országba, ahol megismerhetem az eddig vizsgáltakat az eredeti közegben. Így jobban meg tudom majd érteni a különbségeket és változásokat.

14 Bár a két kultúra kiszolgálása nem különül el olyan élesen, mint ahogyan azt Boglár leírja a guaraniknál, mégis – mivel hasonló jelenségről van itt szó – úgy vélem, használható ez a fogalom ebben az esetben is.

Abdulati, Hammudah 1990 *Fókuszban az iszlám.* Budapest: International Islamic Federation of Student Organizations
Bakos László 2000 Nemi szerepek és etnicitás. *Kisebbségkutatás* 4:688-691.
Bindorffer Györgyi 2001 Asszimiláció vagy túlélés. *Kultúra és Közösség* 1:37-45.
Boglár Lajos 1996 *Mítosz és kultúra.* Budapest: Szimbiózis.
Borsányi László 2001 A megfigyelés az antropológiai terepmunkában. *Kultúra és Közösség* 1:77-85.
Borsy István 1999 Péntek déli fohászkodás Allahhoz, 20 méterre a zötykölődő 49-es villamos vonalától, avagy a magyarországi muszlimok. Kulturális antropológia alapozó dolgozat, kézirat.
Caglar, Ayse C. 1999 Törökök Berlinben: társadalmi kirekesztés és mobilitási stratégiák. *Replika* 38:121-135.
Csiszár Anita 1999 A társas kapcsolatok jellemzői a szíriai arab muzulmánoknál. *Kulturális antropológia szigorlati dolgozat,* kézirat
Darwish, Ahmed Kamil H. 2000 *Mi az iszlám?* Budapest: DAR-ALSALAM Magyar Iszlám Jótékonysági Alapítvány
Daun, Åke 1984 Swedishness as an Obstacle in Cross-Cultural Interaction. *Ethnologia Europaea* 2.:95-109.
Foster, George M. – Kemper, Robert V. 1974 *Bevezetés: A városi antropológia terepmunka áttekintése.* Fordítás. Kézirat.
Hannerz, Ulf 1986 Inmigrants in Sweden. *Ethnos* 3-4:145-148.
Hollós Marida 1995 *Bevezetés a kulturális antropológiába.* Budapest: Szimbiózis
Horváth András 2000 Megosztott asszimiláció és a kisebbségi kultúrák mozgékonysága az Egyesült Államokban. *Kisebbségkutatás* 2:326-327.
Kiss Enikő 2000 Mecset és életmód Budapestről. *Előadás az „Iszlám és identitás Magyarországon" c. konferencián,* Kulturális Antropológia Tanszék, MTA PTI, 2000. november 9.
Leach, Edmund 1996 *Szociálantropológia.* Budapest: Osiris Könyvtár
Malinowski, Bronislaw 1922 *Argonauts of the Western Pacific.* London: G. Routledge and Sons.
Mawdudi, Szayyid Abu-L'alá 2000 *Az iszlám alapelvei (Világnézet és élet az iszlámban).* DAR-ALSALAM Magyar Iszlám Jótékonysági Alapítvány
Nour Andrea 2001 A nő az iszlámban. *Előadás a Nemek szerepe, kapcsolata és házasság az Iszlámban c. konferencián,* Qualam-Toll Ismeretterjesztő Alapítvány, DAR-ALSALAM mecset, 2001. február 25.
Papp Richard 1999 *Intuitív antropológia.* In Menyeruwa. (Szerk. Kézdi Nagy Géza) Budapest: Szimbiózis
Silverstein, Paul A. 1999 A „másik" Franciaország. Regionális transznacionális etnikai identitások. *Replika* 12:137-160.
Simon Róbert 1997 *A Korán világa.* Budapest: Helikon.

KOLOZSI ÁDÁM

Pest környéki bolgár identitáselemek

Bevezetés

Az etnicitással kapcsolatos kérdések utóbbi évtizedekben megfigyelhető társadalomtudományi tematizációjának hatására – a XX. század eleji viszonylagos érdeklődés-hiánnyal összehasonlítva – számos etnikus jelenséggel foglalkozó teoretikus összefoglaló munka és még több esettanulmány született. A komplex társadalmakat vizsgáló antropológia úgyszintén nagymértékben az etnikai azonosságtudat és az interetnikus kapcsolatok problémáira fókuszált. A téma divat-diskurzussá válását többen a helyi nacionalizmusok talán váratlan megerősödéséből származó értelmiségi sokk-élményre vezetik vissza. Ezen ok-tulajdonítás érvényességének megkérdőjelezése nélkül egyéb tényezőkre is fel lehet hívni a figyelmet. Ilyen lehet a multikulturalitás eszméje, vagy – többnemzetiségű államokban – a kulturális tőkeakkumulációra építő elitrétegek egyfajta énkiemelési stratégiája: a kulturális unikalitás, adott esetben az etnikai önbesorolás hangsúlyozásával néhányan önmagukat egy kultúra egyszemélyes megtestesítőiként, egy kisebbség szószólóiként láttathatják. Az etnikai identitások és az etnikum reprezentációja körül zajló értelmiségi harcok mindenesetre szintén arról árulkodnak, hogy a téma nem kizárólag a tudományos mezőben, de a mindennapi praxisban is újbóli fontosságot kapott, az etnicitás politikai játszmák tétje és eszköze.

Egyéni és csoportszintű etnikai ön-reprezentáció és személyes identitás-építés csak analitikusan választható el egymástól – a gyakorlatban a kettő közötti dinamikus kölcsönhatás és összetett okokozati kapcsolat áll fenn: a külső fogyasztásra termelt kultúraképek az etnikai csoport mi-tudatának alakulására és önreflexiójára visszahatnak. Ugyanakkor a kulturális manifesztáció mikéntjét is determinálja a – dolgozatomban természetes identitástudatnak nevezett, részben objektív csoportjellemzőkön alapuló – én-kép. Az ön-reprezentáció megértéséhez ezért szükségesnek tartom a „természetes identitástudat" és az azt meghatározó vonások feltérképezését, interpretálását. Amíg a kulturális hagyományok tágabb társadalomban való bemutatása és képviselete elsősorban talán értelmiségi tevékenység és játszma, addig a kisebbségi-etnikai kultúrában való részvétel, a részben etnikai alapú öndefiníció egy szélesebb csoportot érint. Az ilyen tágabb sokaságra vonatkoztatható „etnikai csoport" terminus – úgy gondolom – egyszerre több szinten kívánja meg a közösség főbb jellemzőinek leírását. A vizsgálatnak egyaránt ki kell kiterjednie a közösség egészét érintő (a többség számára főként készen kapott és viszonylag megkérdőjelezetlen-reflektálatlan) kulturális minták, valamint az ezeket a kulturális elemeket egy másodlagos diskurzusban újrafelhasználó kulturális performancia, és az azt alakító hatalmi játszmák politikai antropológiai értelmezésére. Hogy e két jelenség közötti bonyolult kölcsönhatások az egyes esetekben milyen dinamikus alakzatban öltenek testet – a partikularitások összehasonlító vizsgálatát természetesen nem kizárva –, csak konkrét esettanulmányok sorozatával tárhatók fel.

1 A XIX. század végén, XX. század első felében Magyarországon munkát vállaló és letelepülő bulgáriai kertészek városi piacra termelő munkavállalók voltak. Bár az újhazában – több kulturális-gazdasági gócpont körül – szétszórva éltek, legjelentősebb csoportjuk a fővárosban és néhány környező faluban szilárdult meg. Terepmunkámat kizárólag köztük végeztem.

A Pest környéki[1] bolgárkertész[2] gyökerű bolgár kultúra (ami egy évvel ezelőtt számomra csak néhány színes folklór-eseményéről volt éppen csak ismerős) – szigorlati dolgozathoz vezető – jobb megismerésének szándéka a fenti kérdés összetettsége, az elgondolható válaszalternatívák számossága miatt fogalmazódott meg bennem. A többségükben urbanizált környezetben született magyarországi bolgárok látványos ünnep- és tánckultúrája neofolklorizációs jelenségnek minősíthető. Ennek szerepe a közösség egyes tagjainak életében igen eltérő fontosságú lehet, de a hozzá kapcsolt jelentések és ezek használata is nagymértékben különbözhetnek, az ünnep-kultúra funkciója – például közösségi és individuális szinten is – többféleképpen leírható, az egyéni identitás-építéstől mindenesetre nem elválasztható. Szigorlati dolgozatomban tulajdonképpen e kérdés komplex vizsgálatának előtanulmányait igyekeztem elvégezni. Kérdésem pontosabb artikulálása érdekében a *társadalmi azonosságtudat* és az *etnicitás* antropológiai – és kiegészítőleg: szociálpszichológiai és szociológiai – elméletét tárgyalom, hogy ezek fogalmi keretét átvéve (a Cél és módszer című fejezetben) a most vázolt útkeresések irányzékát megőrizve némileg „operacionalizálhatóbban" közelíthessek a témához. Ezt követően megpróbáltam a *„természetes identitástudat" elemeit* számba venni, ezek helyi értékét a magyarországi bolgárok között beszélgetéseim, interjúim és olvasmányaim alapján többé-kevésbé meghatározni. E cél érdekében az azonosságtudatuk általam érzékelt főbb elemeit (nyelv, gazdaság, vallás, oktatás és az anyaországhoz fűződő kapcsolatok) tárgyalom, hogy ezek ismeretével a közösségi aktusok egyéni életekben betöltött – igen különböző – szerepéről a későbbiekben képet alkothassak. Dolgozatom befejező részében két tradicionális bolgár folklórjelenség – a „martenicska" és a Szent György napi parázstánc – mai antropológiai használatát elemezve próbálom ezek kisebbségi szituációban megfigyelhető átkulturálódását és a közösségi identitás-teremtésben betöltött szerepét ábrázolni. Ennek során amellett fogok érvelni, hogy a csoporthatárok megszentelését és a mi-tudat visszatérő megerősítését – a körtánc alkalmával – bizonyos liminális szakaszok és *communitas*-szerű időleges antistruktúrák is szolgálják. A későbbiekben – elsősorban a kisebbségi értelmiségi diskurzusok, az etnicitás politikai használatának elemzésével – a magyarországi bolgár identitás és kultúra vizsgálatát folytatni szeretném.

A társadalmi azonosságtudat fogalma

Az identitás terminusa, legalábbis az utóbbi három évtizedben, majd minden úgynevezett „embertudomány" divatfogalmává lett. Az önmagukat a szociológia, pszichológia, szociálpszichológia, valamint a kulturális antropológia diszciplínái közé soroló elemzések – akárcsak a publicisztika – előszeretettel használják a kifejezést. Ez a legkülönfélébb írások között meglévő terminológiai egyezés nem feledtetheti az olvasóval, hogy a gyakran használt címke alatt sokszor nem egyszerűen a tudomány konkrét tárgya különbözik, de a fogalom látszólagos magától értetődöttsége ellenére, a neki tulajdonított jelentés is. Az identitás terminus értelme az egyes szerzőknél jelentős mértékben eltér. A fogalmi zavarodottság tünete az identitás témájával foglalkozó írásokban is gyakran megemlítődik. Ennek dacára úgy tűnik, hogy a tudományos fogalomhasználat túlburjánzása nem veszélyezteti a tudomány valóságleíró potenciálját. A jelentést érintő problémák elismerése nem egyenlő a jelentésnélküliség beismerésével. A fent sorolt tudományágak általában burkoltan feltételezik, hogy a fogalom – mégha a hipotézisalkotás bonyolult szabályszerűségei miatt igen áttételesen is – valami valóságos létezőre utal.

2 Mivel interjúpartnereim, továbbá az általam megfigyelt közösségi események és ünnepek „hangadói" (a „belső kör") és számomra interpretálói mind bolgárkertész-családból származtak, megfigyeléseim-értelmezéseim a magyarországi bolgár etnikai csoport egészére nem vonatkoztathatók.

Nehézségbe ütközik ennek a létezésnek a pontos lokalizálása. Az immár „hagyományossá" rögzült tudományági határok – amelyek igazolására néhol a valóság apriori módon létező szférákra bomlását feltételezték, gondolván, hogy minden tudomány, tárgya különbözősége folytán, már eleve elkülönül a többi diszciplínától – nem kedveztek az identitás fogalmát a középpontba állító megközelítéseknek. Talán a fogalom és a hozzá kapcsolódó tudományos konstrukció elterjedtsége kapcsolható a tudományos mezőben bekövetkezett bizonyos változásokhoz. A XX. század elején rögzült diszciplináris határok közé az identitás által fémjelzett tematika kevéssé szorítható be. Népszerűsége igényelt némi – ideológiaként és valóságként egyaránt megjelenő – interdiszciplinaritást. Az identitás tipikusan tudományközi kategória. Tárgyalását sem a társadalom, sem a lélek tudós vizsgálata nem sajátíthatta ki magának. Az egyént, mint önálló entitást, és a társadalmat, mint tagjai tudatállapotától független struktúrát feltételező megközelítésmódok e terminussal kevéssé kompatibilisek. A társadalmi azonosságtudat problematikája nem engedi meg e két halmaz mesterséges szétválasztását. „Az identitás a *személyiségnek* nevezett konstrukció és a *társadalmi struktúra* között elhelyezkedő *közvetítő kategória*, amely az egyén-társadalom viszonyt reflexív módon és szimbolikus formában építi fel".[3] A XX. századi tudományfilozófia tudományképeinek változása után pedig ma már a tudományba vetett hagyományos bizalom mértéke is alábbhagyott. A specializálódott szaktudományok nem kívánhatják és nem is kívánják átfogni a világ egészét. Az interdiszciplinaritás ma erény és nem gyengeség. A kulturális antropológiát a holisztikus szemléletre vonatkozó normatív igénybejelentése – a szociálpszichológia tudománya mellett – különösen alkalmassá[4] teheti a társadalmi identitás sokszempontú vizsgálatára.

Az említett fogalmi zavar miatt szükségesnek éreztem az identitás terminus jelentésébe beleérthető számos komponens közül néhányat kiemelni, azokat, amelyek egy hazai etnikai csoport vizsgálatánál számomra fontosnak tűntek. Nem törekedtem ugyanakkor lexikoni meghatározások citálására, vagy akár közelítőleg pontos saját definíciókra.

Egyén és társadalom, illetve az egyén és a (mikro)közössége közötti kapcsolatban az identitás jelentőségét az adja, hogy az *én*-rendszer *társadalmi felépítése*[5] ezen instancián keresztül történik. Az én szükségszerűen társadalmi csoporttagságain keresztül alakul ki, az egyén közösségi tevékenységét pedig az így létrejött mentális struktúrája határozza meg: „Az egyén csak társadalmi csoportja többi tagja én-jének viszonylatában rendelkezik én-nel; én-jének struktúrája pedig kifejezi, illetve tükrözi annak a társadalmi csoportnak általános viselkedésmintáját, amelyhez tartozik".[6] Determinista álláspontot elfoglalva az az állítás is megkockáztatható, hogy a szocializált egyén és a szocializáló társadalom valójában ugyanazon jelenség két oldala. Az egyén mentális struktúrája ily módon az azt formáló társadalmi struktúráról is árulkodik. Ez a felismerés vezette Ruth Benedictet híres öntőminta-hasonlatához. Az identitás tudományos fogalmának kidolgozója, Erikson – a szocializáció közvetítésén keresztül – szintén a társadalmi meghatározottságot hangsúlyozza: Erikson úgy látja, hogy „történetileg kialakult természeti-társadalmi feltételek, nevelési eljárások formálják ki az egyénekben azokat a vonásokat, preferenciákat, amelyek egyes identitástípusokat jellemeznek".[7]

3 Pataki Ferenc 1982: 300.

4 Mindenesetre az antropológia sem sajátíthatja ki magának a tudományos igényű tárgyalás jogát. Annál kevésbé, hogy „az antropológiai identitásvizsgálatok nem fonódtak össze valamiféle egységes irányba" (Sárkány 1989: 46).

5 „Az identitás kategóriája abban a metszéspontban helyezkedik el, ahol az egyén társadalmi reprodukciója találkozik és egybefonódik." (Pataki 1989: 19)

6 Mead 1973: 108

7 Sárkány 1989: 40.

Reflexivitás

Az identitás egyértelműen reflexív kategória. Az én-rendszer a társadalmi mikrokörnyezetből érkező visszajelzések hatására épül fel. Cooley „tükrözött-én" fogalma árulkodó: az én-képzet forrása a *másikkal* létesített személyes kapcsolat. „Az én úgy és annak megfelelően alakul ki, ahogyan az egyén a mások róla alkotott vélekedéseiben visszatükröződik, s ahogyan a tapasztalás és a kommunikációs aktusok révén képzeti képet alkot az e vélekedésekben és értékelésekben leképeződő önmagáról".[8] Mead „me"-je, (a „felépített én"), az „általános másik" szerepkészletének és normáinak interiorizálásával keletkezik. Az egyén társadalmi felépítettsége oly módon alakul, hogy az önmagáról alkotott képét a másoktól érkező visszajelzések segítségével folyamatosan módosítja és megszilárdítja. Az identitás témája elválaszthatatlanul kapcsolódik az én-képhez, az én-tudathoz, az önmagunkról való gondolkodáshoz.

Szituativitás

Az identitásfogalom két versengő felfogása párhuzamosan létezik egymás mellett, ám ezek nem feltétlenül zárják ki egymást. Jelen dolgozatban a jelenség mind a két oldalát egyaránt szeretném hangsúlyozni. Amíg az egyik koncepció az azonosságtudat tartós voltát, a viselkedést és az akár esetlegesnek tűnő attitűdválasztást emberéleten át meghatározó, szilárdan és mélyen rögzült identitás-struktúrát hangsúlyozza, addig mások az identitás szituatív jellegét állítják elemzésük középpontjába. „Az én-identitás nem adott egyszer s mindenkorra az egyén számára. Mivel az interakciós folyamat része, mások elvárásaitól és az egyén változó élettörténetétől függően kell minden egyes interakciós folyamatban állandóan újrafogalmazni".[9] Az ember a legtöbb esetben több, egymástól a legteljesebb mértékben különböző csoportnak a tagja, csoporttudata több független entitás között oszlik meg.

Ezek a csoporttagságok nem szükségszerűen kerülnek egymással kompetitív viszonyba: a nemi, életkori, foglalkozási, vallási azonosságtudat a leggyakoribb esetekben egyáltalán nem zárja ki egymást. Máskor a tipikus élethelyzet szinte elkerülhetetlenül vezet szerepkonfliktushoz:[10] ez a helyzet gyakran megfigyelhető a többszörös etnikai kötődésű csoportoknál, amikor a többségi – többnyire államalkotó – nemzet és a kisebbségi etnikai csoportban meglévő együttes tagsági pozíció nehezen egyeztethető össze anélkül, hogy a személyiség teljességének e csoportokban való részvételi igénye csorbulna.

Hogy a több tudatosított csoporttagságunk közül mikor melyiket aktivizáljuk, döntően pillanatnyi szituációktól függ. Az identitás kinyilvánítására mindig valamilyen interakcióban kerül sor, az azonosságtudat sohasem vizsgálható tiszta szövegként vagy egyszerű monológként. Az bizonyos helyzetekben és összefüggésekben, csakis meghatározott körülmények között aktivizálható. Ahogyan a tartós – de sokszor hosszú ideig rejtve maradó – identitás feltételezéséhez egy „látens struktúrát" is posztulálnunk kell, ugyanúgy nem feledkezhetünk meg arról, hogy az adott pillanatban aktualizált „operatív belső környezet"[11] nem egyezik meg az én-identitás egészével. Különösen jól érzékelhető ez a kulturális antropológus jelenléte által uralt igen speciális szituációban. Az identitásról szóló beszámoló értelmezése közben sohasem feledkezhetünk meg arról, hogy az egy számunkra, mint a

8 Pataki 1989: 73.

9 Krappman 1980: 235.

10 „mindig vannak belső feszültségek és ellentmondások az egyének különböző identitásai és csoporttagságai között. (...) Így tehát bizonyos identitás alapján végrehajtott cselekvés szükségképpen frusztrál más identitásokat" (Calhoun 1997: 109-110).

11 Pataki 1989: 29.

számos identitásréteg közül csupán egyetlenegy iránt érdeklődő hallgató számára készült önreprezentáció. „Az önismeret sohasem különíthető el teljesen attól az igénytől, hogy mások meghatározott módon ismerjenek bennünket".[12] Minden kommunikációs aktus egy olyan hallgatót céloz meg, akiről és akinek az elvárásairól a közlőben valamilyen viszonylag pontosan meghatározott kép él.

Az antropológus által generált változások a terepen

Külön elemzést igényelne annak a témának bővebb kifejtése, hogy ezen a többszörösen szegmentált, rendkívül bonyolult identitástérképen milyen változásokat generál a társadalomtudósnak a „megfigyelési egység" által érzékelt jelenléte. A „külső szemlélő" belépése egy – az antropológus generálta játszmához viszonyítva – természetes-megkérdőjelezetlenként létező szituációba, komoly változásokat okozhat a terepen. A megfigyelő megjelenése a terepen a kultúra részeseiben a korábbinál erősebb reflexiós szintet hozhat a felszínre. A megfigyelőnek a megfigyelt számára elkerülhetetlenül új szempontjai magát a megfigyelt személy attitűdjeit és én-attribúcióját változtathatják meg. Az én-kép változáson[13] keresztül maga a vizsgált kultúra szerkezete is átalakulhat. A korábban természetesként/szükségszerűként vállalt vagy elviselt kulturális rendszer megítélése megváltozhat, a kultúra birtoklása és fogyasztása önértékké válhat. Természetesen nem kevés gőg lenne szükséges ahhoz, hogy egy egyetemi dolgozatnak kultúraalakító potenciált tulajdonítsunk. Ilyen veszéllyel inkább csak a „külvilág" évtizedeken keresztül érvényesülő hasonló felértékelő attitűdje esetén kellene számolnunk. Kelet-Közép-Európában a kisebbségi etnikai kultúráknak pedig inkább ezzel ellentétes – és jóval közvetlenebbül érzékelhető – veszélyforrásokkal kell szembenézniük. A modern társadalom szegmentálódása történelmi távlatokban azonban mégis ilyen irányú változásokat eredményezhet a kisebbségi lét megélése során. Tekinthetjük ezt eldologiasodásnak is. A kulturális szféra önállósulása során a korábban látens értékek tudatosulnak, explicitté lett normaként, önértékként élnek tovább. A kultúra modernitáshoz kötött szakralizálódása eredeti értelmében csak a „magaskultúra" termékeire vonatkozik, a mindennapi élet esztétizálása után azonban lehetőség teremtődött – többek között – minden etnikai jellegű szubkultúra megszentelésére is. A magyarországi bolgársága fókuszálva azt mondhatjuk, hogy különösen lehetséges ez egy, a saját teljesítményére egyébként büszke, viszonylag jó megítélésű és magas kohéziós fokú csoport esetében, mint amilyennek a most leírni kívánt etnikai csoport látszik. A „szent" kultúra értelmiségi („papi") jellegű szemlélete – bonyolult áttételeken keresztül – a kisebbségi etnikai kultúra egészének jellemzőjévé válhat (laicizálódhat). A neofolklorizáció folyamatában az egyik ilyen áttétel szerepét tölti be az identitás fogalmát a vizsgálatok közé emelő szépszámú társadalomtudományi elemzés is.

A társadalmi azonosságtudat szituatív felfogásából következő meggondolások arra figyelmeztetnek, hogy a kulturális antropológus kérdéseire adott válaszok nem feltétlenül tükrözik a ténylegesen létező és a viselkedést valóságosan alakító én-képet. A nem kellőképpen reflexív tudomány működéséből következő gyakori módszertani hiba, hogy a kutató nincs tudatában annak, hogy az interjúkérdéseire kapott feleletek tulajdonképpen csak a kimondásuk pillanatában születnek meg. Pierre Bourdieu-nek a közvéleménykutatásokkal kapcsolatban megfogalmazott bírálata a most tárgyalt helyzetre is vonatkoztatható: a válaszadók – a kutatók feltételezésével ellentétben – önmagukban nem rendelkeznek egyetlen megadott válaszlehetőséggel sem, hiszen maga a feltett kérdés is ismeretlen volt korábban számukra.[14] A problémából származó, kutatást torzító veszélyek természetesen nagymértékben csökkenthetők, ha nem külső szempontok és ellenőrizetlen feltételezések alapján

12 Calhoun 1997: 100.

13 A megfigyelő elméleti-politikai orientációjának függvényében ez a változás egyaránt minősíthető fejlődésnek és kultúravesztésnek.

14 Bourdieu 1986.

kívánjuk a „megfigyelési egységeket" kategorizálni, hanem közvetlen megfigyelés révén, a kultúra belső osztályozását megértve igyekszünk azt interpretálni. Az elfogulatlan outsider eszméjét magáévá tevő kulturális antropológia ebben a tekintetben tehát más társadalomtudományokkal összehasonlítva komoly előnyökkel rendelkezik.

Nem felejthető el azonban, hogy amint az antropológus a terepre lép, annak részesévé lesz, interakcióiban egy olyan szerephálóba kerül, ahol ő is és a kultúra tagjai is egy elég pontosan definiált szerepkészlettel rendelkeznek. Minél tökéletesebb a szerepalakítás, annál nagyobb torzító hatással kell szembenéznünk, vagyis az antropológus – egyébként örömteli – befogadásával párhuzamosan nő a válaszadók megfelelési vágya. Mindenki pontosan tudja, hogy személyiségének melyik szeletére kíváncsi a kutató – ez a szerep felnagyítódva jelenhet meg a vele folytatott interakciókban. Az általam készített interjúk többségében a válaszolók bolgár etnikumhoz tartozásának kinyilvánítása sok esetben minden egyéb identitásréteget elhomályosított.[15] Terepmunkám legnehezebb feladatának számomra sok esetben az látszott, hogy miképpen tudom a kisebbségi etnikai azonosságtudat helyi értékét a más identitásrétegekhez viszonyítva akár csak közelítő pontossággal meghatározni. Jelenlétem a terepen egyoldalúan – és nekem úgy tűnt: szinte szükségszerűen – hozta elő azokat a személyiségvonásokat, amelyek valami módon a kisebbségi kultúrával hozhatók összefüggésbe. Hogy a nem kifejezetten „bolgár" szituációkban és interakciókban mikor fedezhető fel az etnikumhoz tartozás, a kultúrához kívülről közelítők számára alig tudható.

Bizonyos szituációk tehát – a kutatások érvényességét megkérdőjelezve – egyoldalúan felerősíthetik a meghatározott típusú azonosságvállalásokat. Ezekben az igen speciális, a mindennapi életvitelre egyébként nem jellemző helyzetekben az etnikai identitás középpontba állítva, mintegy totális módon, száz százalékosan jelenik meg: megjelenítése során tulajdonképpen múzeumi tárgyként állítódik ki.

Neofolklorizáció és szakralizáció

A kultúra fent említett – és igen általánosan a modernizációhoz kötött – szakralizálódása a tudományos megfigyelés járulékos hatásaihoz hasonló következményekhez vezet. Ennek oka, hogy a modernitás kultúrafelfogása a tudományban és más létszférákban egyaránt érvényesül. A kisebbségi kultúra megélése egyre inkább bizonyos speciális élethelyzetekbe szorulhat be. Ha a közösségi hovatartozást a közösség tagjai a mindennapi élet hétköznapi tevékenységszféráiból igyekeznek a szent szférába átemelni, akkor ez a csoport kulturális potenciáljáról közöl fontos tüneti jegyeket. Ez a folyamat sok esetben a csoporton belüli tényleges kapcsolatok meglazulására adott válasz, vagyis akkulturációs szimptómaként értelmezendő. Menyhárt Krisztinának a budapesti bolgár fiataloknál végzett megfigyelései ilyen akkulturációs-szakralizáló folyamatról árulkodnak. „(...) A tánc és a zene, a specifikus ritmusok és gesztusok szinte egyenértékűek a bolgár kultúra fogalmával. A Budapesten élő bolgár fiatalok számára a hazai tánc és zene teszi lehetővé az anyaországgal való állandó testi és lelki érintkezést".[16] Nem kívánom a modern városi kultúrában sok helyütt megfigyelt és felismert folyamat kulturális értékét teljes mértékben megkérdőjelezni, ezt az antropológiában oly markáns relativista eszme nem is tenné lehetővé. Mint azt A.Gergely András írja, a visszafolklorizálódás

15 Ez elsősorban bizonyára a nem kellő mértékű körmönfontságomnak, kevés tereptapasztalatomnak köszönhető. Mindazonáltal nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy az etnikai identitás látványos kinyilvánítása, az etnikai egyediségre építő önreprezentáció egy multikulturális értékeket is magáénak valló társadalomban esetleg kifizetődő is lehet. A kisebbségi elit ritka kulturális forrásait – némi kereslet talán Magyarországon is van erre – kulturális-hatalmi tőkeképzésre használhatja fel. A makrotársadalomban így egy – természetesen az önmagukat kisebbséginek valló emberek csak egy vékony rétege számára kecsegtet ez nyereséggel – bonyolult identitás-játszma alakulhat ki.

16 Menyhárt 1994: 42.

– mégha folytonosan észben is kell tartanunk, hogy annak végterméke a kulturális repertoár (méginkább a kulturális kontextus) megváltozása folytán nem lehet az, amit papi termelői és laikus fogyasztói hinni kívánnak róla –, mégis „elfogadható színfoltja, lényegi tartalma a városi létre kényszerített identitásnak".[17] Az etnicitás pusztán folklorizmusként való megélése mindenesetre a kisebbségi etnikai kultúrán belül is – nem túl gyakran, de egyértelműen megfigyelhető módon – visszás fogadtatásra talál. Számomra ezt, és a népi kultúra városi jelenlétének disszonáns voltát jelentik a néptánc körüli racionalizációs mechanizmusok. „Bár néha érik olyan kritikák a Bolgár Ifjúsági Egyesületet, hogy ott minden csak a tánc körül forog, mégis szemmel kell tartani azt a tényt, hogy nagyon nehéz ilyen nagy számú gyermeket és fiatalt becsábítani és megtartani".[18]

Cél és módszer

Terepmunkám célját eleinte annak megismeréseként fogalmaztam meg magamnak, hogy egy jelenkori magyarországi etnikai kisebbség identitástudata milyen mértékben szituációfüggő. Eredetileg az identitás szituativitásának mind a két említett aspektusát – egyrészt az interjúhelyzet speciális atmoszféráját és az annak alapjául szolgáló, szituációtól független, „generális" azonosságtudat elkülönítését, másrészt a kisebbségi lét szakralizálódási fokának megállapítását – a kutatás körébe kívántam vonni. A terepmunka során ebből az igényből le kellett adnom. Úgy látom, hogy az első kérdésre – hol helyezkedik el az egyén etnikai azonosságtudata a többi identitásréteghez viszonyítva – csak többéves terepmunka után remélhető hiteles válasz. Az antropológus jelenléte a közösség tagjai számára elkerülhetetlenül szokatlan helyzetet teremt. Ily módon nem remélhettem az „éjszakai kultúra" (ha az általam vizsgált esetben van egyáltalán ilyen) spontán feltárulkozását, beavatatlanságom a „nappali kultúrával" való találkozásra adott csak lehetőséget.[19]

Az identitás „önmagában" való vizsgálata illúzió. A reménytelen vállalkozás[20] helyett inkább úgy döntöttem, hogy szerepem sajátosságait a kutatás javára igyekszem felhasználni. A közösség tagjainak viszonylag szokatlan helyzete, az önmagukról való néha kényszerű beszámoló az antropológiai kutatás számára előnyökkel is rendelkezik. Amíg a külvilág felé megjeleníteni nem kívánt „rejtvemaradt" kultúra megismeréséről – ideiglenesen – kénytelen voltam lemondani, addig a helyzetből adódóan a „reprezentált" kultúra ezúttal kiemelve jelenhetett meg előttem. Mindenekelőtt azt kívántam vizsgálni, hogy a budapesti és főváros-környéki bolgár etnikai kisebbség önazonosságát a „külvilág" felé miként jeleníti meg. Úgy gondolom, hogy az önreprezentáció miléntje és változása a közösség tagjainak énképéről is árulkodik. Az énkép – amely a szélesebb értelmű identitás fogalmánál szűkebb területet ölel fel[21] – a közösség saját kulturális erejéről alkotott véleményéről számol be. A reprezentáció – bár az nem keverhető össze az én-kép teljességével[22] – annak miléntjé-

17 A.Gergely 1998: 21.

18 Menyhárt 2000: 46.

19 Éjszakai és nappali kultúra között Boglár Lajos tesz különbséget: „Egy adaptív értékrendszeren belül a guaraník „nappali" oldala a „fehérember", a civilizált életforma/kultúra felé orientálódik! Ugyanakkor, és ez csaknem naponta megfigyelhető: a civilizált világból hazatérő indián nemcsak ruháit veti le, hanem visszavedlik indiánná (...)" (Boglár 1996: 24).

20 A nehézség, amely az identitás „totalitásának" megragadásával jár, tükröződik Vajda Zsuzsa bíráló szavaiban: „A szakirodalomban gyakran találkozunk az identitás részelemeinek – mint nemzeti, foglalkozási, stb. identitáselemeknek – tárgyalásával. Ezek feltehetően fontos tartozékai az egyéni identitásnak, ám nem tükröződik bennük az önmeghatározás globalitásának megragadására irányuló törekvés" (Vajda 1996: 8).

21 A szociálpszichológiában és az önismeret-fejlesztésben megszokott terminológiát átvéve azt mondhatjuk, hogy ebben az esetben a Johari-ablak ún. „nyílt területe" a vizsgálatba elsősorban bevont terület: e pszichológiai modellben ezen a selfnek azt a szeletét értjük, amely magunk számára és mások számára is észlelhető, látható (Rudas 1990: 37). Nem feledhető el közben, hogy önmagunk reprezentálása többé vagy kevésbé tudatos manipulatív tevékenység is.

22 Hiszen az nem foglalja magába a Johari-ablak rejtett területét.

ből bizonyos, az én-képre vonatkozó következtetések mégis levonhatóak.[23] Terepkutatásomban ezért nagymértékben hagyatkoztam interjú-helyzetekre. Mindenekelőtt életút-interjúkat készítettem, lehetőség szerint narratív jelleggel: a beszélgetéseket az interjúalanyok[24] – a bolgársághoz fűződő viszony élettörténeten belüli változásainak, átalakulásainak kiemelésével – beszéltetésével kezdtem, saját kérdéseimet pedig ezt követően tettem fel. Feltételezve, hogy interjúalanyaim többsége számára az életútinterjú mégiscsak újszerű, emiatt pedig „folklór-rutinnal" nem megoldható feladat, úgy reméltem, hogy – bár külső fogyasztásra szánt – de spontaneitásánál fogva többé-kevésbé vitalitásteli én-történetet kaphatunk.

Mindezen módszerek használatával döntően egyetlen – bár igen összetett – kérdés megválaszolása volt a célom: a kisebbségi közösségi szerveződések tekintetében „kívülről" igen markánsnak és konzisztensnek látszó magyarországi bolgár azonosságtudat milyen szeleteiben tekinthető az (etnikai) szakrális szféra részének, illetve a kultúra tagjai számára milyen esetekben látszik az spontán természetesnek, tulajdonképpen szükségszerűségként megélt profán létszférának. Kérdésem mögött annak feltételezése húzódik meg, hogy amennyiben a kisebbségi kultúra tényleges működő- és hatóképességre, annak fenntartására törekszik, akkor nem engedheti meg önnön mumifikálódását, nem elégséges a vasárnaponkénti „ünneplős" átváltozás. Amíg az etnikai csoportnak a külvilág elismeréséért és a legitimációért folyó küzdelme jelentős részben az ünnepekhez kötődő látványos ünnepi események folytán érhet el sikert (például a közszolgálati televízió és rádió néhány perces tudósításai ezeket az aktusokat szokták bemutatni), addig amennyiben a közösség maga is kizárólag ilyen szakrális alkalmakkor éli meg saját magát *communitasként*, akkor belső életképessége megkérdőjelezhető. Az etnikai folyamatokban természetesen szükséges a szent idő és a profán idő visszatérő elkülönülése és elkülönítése. Nem vonom kétségbe, hogy a szabályos időközökben visszatérő szakrális idő szentként való megélése nélkül az etnikai kötöttségek előbb-utóbb profanizálódnak, a közösséghez tartozás értéke elhalványul, hosszú távon pedig akkulturációhoz vezet. A szent idő fontossága a bolgársághoz tartozás megélése során nem hangsúlyozható eléggé. Ebben a dolgozatban mégis abból indulok ki, hogy mindez nem elégséges egy – viszonylag kis létszámú – csoport tartós fennmaradásához. Nem célom ugyanakkor az etnikai tudat valamilyen „természetes-mesterkélt" bináris ellentétpárba kényszerítése, esetleges görcsösségének felmutatásával annak megkérdőjelezése vagy lekicsinylése. Az etnikai azonosságtudat szükségszerűen kell, hogy rendelkezzen szakrális szférával és a szent és profán területek közötti rituális határterülettel. Szent és profán viszonya azonban igen sokféleképpen megélhető. Dolgozatomban ezt a mentális viszonyt szeretném a főváros-környéki bolgárság esetében körüljárni. Másképpen fogalmazva: kérdésem az, hogy a Pest környéki bolgárság esetében miként viszonyul egymáshoz a kulturális önreprezentáció, valamint a kultúra és közösséghez tartozás belső kifejeződése.

Etnikai identitás

A társas lény társadalmisága nem választható-elutasítható opció, hanem meghaladhatatlan emberi adottság. Ezt a hagyományos identitások válságával foglalkozó irodalom jelentős része sem tagadja. A felvilágosodás törekvése, a szubjektum emancipációja, korlátokba ütközik. Mégha a posztmodernnek nevezett dekonstrukciós folyamat konstatálja is az identitás korábbi tartópilléreinek leomlását,

23 Bár a reprezentációval az esetek többségében elkerülhetetlenül együtt jár némi eufemizáció, ennek a csomagolástechnikának miként jéből következtethetünk a realitásra.

24 Interjúalanyaim: Cz. D., 45 éves férfi, kereskedő, az Országos Bolgár Kisebbségi Önkormányzat elnöke; K. N., 55 év körüli férfi, vendéglátós, a halásztelki Bolgár Kisebbségi Önkormányzat elnöke; Zs. V., 66 éves budapesti nő, nyugdíjas, korábban hajógyári szakmunkás és „piacozó"; Cz. M., 35 éves budapesti nő, történész, az Országos Bolgár Kisebbségi Önkormányzat munkatársa; P. K., 36 éves halásztelki férfi, vállalkozó; D. T., 48 éves szigetszentmiklósi férfi, autószerelő.

a hagyományos pólusok csak vonzerejüket veszíthetik, funkciójukat nem. Lehetséges, hogy ma az életcél definiálásánál mindenki magára van utalva, de „mindenki tudja, hogy ez az önmaga kevés".[25]

A „hagyományos társadalmak" végét jelentő modernizációval az identitás maga – a szakirodalomban megtalálható tagadó állítások ellenére – nézetem szerint nem szűnik meg, továbbra is az én szerves része[26] marad. Az azonosságtudat struktúrájának átalakulása azonban a mindennapi élet evidenciája és egyben tudományos közhely is. Ez a transzformációs folyamat újfajta identitáselemek megjelenéséhez és tömeges elterjedéséhez, az egyén azonosságtudatának, sarkítva fogalmazva: az én szerkezetének megváltozásához köthető. A modernizáció egyik legmarkánsabb szimptómája, hogy a korábban megkérdőjelezetlen identitás a reflexió tárgyává válik.[27] Visszakanyarodva a fogalomnak a reflexióhoz való szoros kapcsolódásához, azt mondhatjuk, hogy itt maga a reflexiós folyamat lesz reflexió tárgyává. Az öröklött társadalmi szerepbe való beleszületéssel elnyert és természetesként felfogott identitással szemben az új identitástípus mintha kevésbé biztos talajon állna: a látszólag megerősödő társadalmi azonosságtudat mögött mintha az egyén kevésbé lenne azonos önmagával. Az (esetleg látszólagos) én-vesztés ugyanakkor hatványozottan emeli az érdeklődés előterébe az önazonosság problémáját. Az identitás kérdésének explicit tematizációja – politikai-ideológiai elkötelezettség, családi-„törzsi" értelmiségi hagyomány függvényében – a csendes rezignáció, morális felháborodás vagy az elégedett tudomásulvétel alakját öltheti. Az identitással foglalkozó tudományos irodalom említett szélesedése azonban – az értékelő hangsúlyoktól függetlenül – maga is a modernizációs válság lenyomata.[28]

Ez az irodalom a társadalmi változás által gerjesztett új identitáselemek között talán a legkiemeltebb helyen foglalkozik az etnikus és nemzeti identitással. Ennek az identitástípusnak az ereje társadalom- és korfüggő: az én mentális szerkezetében történelmileg változó súllyal szerepel. Ennek oka, hogy az etnikai összetartozásnak tulajdonított érték nem tekinthető „természetesnek", vagy a társadalom lényegéhez tartozó örök attribútumnak. „(...) A sok nacionalista által vallott „primordializmus" (ősiség), amely a nemzeteket az emberi beszédhez és testhez hasonló állandó és „természetes" egységekként kezelte, hitelét vesztette".[29] Az etnikai csoportok Weber szerint nem „valóságos képződmények", amin azt érti, hogy az összetartozásba vetett hit nem tényleges leszármazáson alapul.[30] Anélkül, hogy összekevernénk nemzetet és etnikumot, elmondható, hogy a Weberéhez hasonló álláspontot bír a nemzeti kultúra egyik legtöbbet citált elemzője, Benedict Anderson is: a beszédes című „Képzelt közösségek" kötetben a nemzeteket elképzelt politikai közösségként határozza meg. A nemzet „(...) azért elképzelt, mert még a legkisebb közösség tagjai sem ismerhetik meg soha azokat, akik őket a közösségben követni fogják. Nem találkoznak velük, nem hallanak róluk, mégis mindenkiben él a közösség képzete".[31]

Az etnikai összetartozásba vetett hit erősödése a modernitás[32] egyik legtipikusabb jellemvonása.

25 Lyotard 1993: 37.

26 „(...) az ember Én-azonossága és általános-emberi azonossága között közvetítőként ott áll az a *szociális kategória*, amelybe az adott személlyel együtt mások is tartoznak (...)" (Garai-Kócski 1996 :72).

27 „(...) az identitásról folyó diskurzus bizonyos értelemben tipikusan modern jelenség" (Calhoun 1997:99).

28 „Az azonosságtudat kérdésének felvetődése tehát nem törvényszerű, hanem *Magyarázatra szoruló kivétel*, a magától értetődöttség burkát szétfeszítő sajátos körülmények következménye" (von Krockow 1990: 65).

29 Smith 1995: 12.

30 Smith-szel, Weberrel és a nacionalizmus társadalomtudósi elemzőinek döntő többségével szemben Geertz szerint az etnikai csoportképződés primordiális faktoroknak köszönhető, vagyis a csoportba való besorolásnál a származás és a rokonsági kapcsolat a meghatározó.

31 Anderson 1983: 15.

32 Benedict Anderson a nacionalizmus magyarázatában három paradoxont emel ki. Ezek egyike a nacionalisták és a „történészek" közötti ellentét: utóbbiak a nemzetek objektív modernségéből indulnak ki, míg előbbiek a fogalomnak szubjektív antikvitást – sőt talán történelmen kívüliséget is – tulajdonítanak.

Az etnikus tudat erősödése világszerte nyilvánvaló. A jelenség, mint azt Bourdieu kiemeli, paradox: a globalizálódás[33] erősödése vonja maga után a helyi regionalizmusok és nacionalizmusok erősödését.[34] A szakirodalomban gyakori annak aláhúzása, hogy a „hagyományos"[35] társadalomban az etnikus tudat helyett inkább a lokális, vérségi, vallási, és az osztályfüggő, rendi (paraszti, illetve nemesi) kötődések a meghatározóak. Az etnikai és nemzeti kötődések erősödése bizonyos nézőpontból tehát kompenzatív jellegűnek látszik: a „hagyományos-természetes" azonosságtudat elvesztésére adott reaktív válasz.[36] A társadalmi és az eszmei-ideológiai térben elfoglalt pozíció relatív stabilitásának megrendülésével korábban nem volt ideológiai kapcsolódási pontok jönnek létre. A nacionalizmus a hanyatló erejű vallás – és a szintén erejét vesztő dinasztikus hatalom – helyébe lépve, a modernizálódó – és ami ennél fontosabb: a modernizálódás önértékében hívő[37] – nemzetek körében bizonyos vallási funkciókat is átvesz. A nacionalizmus „filozófiája"[38] messianisztikus jelleget öltve a túlvilági helyett evilági megváltást hirdet, mindezt – hegeli, különösképpen pedig herderi gyökerekkel – természetesen nemzeti keretek között elgondolva.

A nacionalizmus transzcendentális vonásai bizonyos történelemfelettiséget, a történelmen kívüliség érzését igényelték, igénylik. A társadalmi változás véletlenei mögött valamiféle örök nemzeti sajátosság fundusának feltételezése és felmutatása a XIX. századtól fogva a nemzeti rituálé szerves részét képezi. Ennek keretében sok egyéb törekvés mellett rendkívüli fontosságot kap a nemzeti karakter, a nemzeti táj, a nemzeti kultúra, a (leg)nemzeti(bb) társadalmi osztály kiemelése a történések kuszaságából. Szintén általános vonás a dicső múlt hangsúlyozása. „A korszak legáltalánosabban kitalált politikai tradíciója az államok megteremtése volt".[39] A „hagyomány" terminus Hobsbawm hatására a néprajzban megszokott használatától némileg eltérő jelentést kap. A fogalomban – a „szokás" természetességével és reflektálatlanságával szembeállítva – a tradíció politikai-kulturális megkonstruáltsága és ideologikus instrumentum-jellege kerül kiemelésre.[40]

A Közép- és Kelet-Európára jellemző kultúrnemzeti felfogás a gyakran ideáltípusnak tekintett nyugat-európai társadalomfejlődéshez képest sajátos vonásokkal rendelkezik. Itt az állami lét nem kiindulópont, hanem maga az áhított cél. A nemzeti intelligencia küldetése, hogy a hagyományaiban és így a saját valóságában is fenyegetett népet eszmélésre bírja. Programideológiát hirdet, prófétai szereptudattal megterhelten reméli, hogy korholása felriasztja az alvókat. Célja a nemzeti ébresztés.

33 Bár Bourdieu a „globalizáció" fogalmát a jelentésnélküliség értelmében némileg metafizikainak, politikai értelemben pedig az egyenlő esélyeket biztosító piac mítoszának tartja, ezáltal pedig ideológiának minősíti (Bourdieu 1992:2), úgy gondolom, hogy a „tényleges hasonulás" – „vágyott különbözőség" bináris oppozíciójában elhelyezve globalizáció és regionalizmus viszonyrendszere – leegyszerűsítve – ábrázolható.

34 Bourdieu 1985:18.

35 A „hagyomány" az antropológiában inkább a modern társadalmak múltteremtő aktusának elemzésére szolgáló fogalom, mintsem egy valóságos társadalomtípust leíró tudományos kategória. Dinamikus és nem statikus terminus. Ez indokolja az idézőjel használatát.

36 Orvar Löfgren írja: „A nemzeti szempontokra vagy a nemzeti érzelmekre főleg bizonytalan vagy aggasztó helyzetekben szoktak hivatkozni. Az a tény, hogy az Egyesült Államokban állandó beszédtéma az amerikai nép erkölcse és értékei, nem azt jelenti, hogy az amerikaiak hazafiasabbak, hanem azt, hogy a nemzeti identitást állandóan erősíteni kell, mert gyenge lábakon áll" (Löfgren 1989: 24).

37 „A nacionalizmus olyan népek sajátja, melyek kozmopolita és világi kultúrájában dominál a haladásba vetett hit" (Plamenatz 1995:52).

38 Ezt nevezi Antony Smith az akarat nyelvészeti szállangokkal felékesített elméletének (Smith 1995: 14).

39 Hobsbawm 1987: 153.

40 Lévi-Strauss szellemében azt mondhatjuk, hogy szokás és hagyomány szembeállítása egy másik bináris oppozíció használatával analóg: néhány történész és antropológus a nacionalizmus „harmisságával" (többen Gellnert vádolják ezzel az elítélő attitűddel) és modernségével a „patriotizmus" ősiségét és természetességét állítja szembe. Plamenatz szerint bár nemzettudat létezett a premodern világban is, a nacionalizmussal együtt járó nemzetek közötti „rivalizálás" kizárólag újkori jelenség.

Miként az állam ősiségének (kvázi történelemfelettiségének) felmutatása a rankeiánus nemzeti történetírás és népoktatás feladata, úgy a nép szakralitásának felismertetése a részben hasonló projekt körül intézményesülő néprajz feladata lesz. A világnak ezen a felén különösen jellemzővé válik egyes, korábban a népi kultúra kontextusában létező és ott jelentéssel bíró kultúrelemek transzmissziója: mint Löfgren írja,[41] korábban nemzeti jelleggel nem rendelkező regionális kultúrákra a nemzeti kultúra címkéjét akasztották ekkor.

A hagyományalkotás az újonnan egységesülő nemzeti társadalmak önmeghatározásában központi jelentőségű. A kultúrnemzeti csoportszerveződést a (kreált) múlthoz fordulás jellemzi, az itt domináns nemzeti ideológia többnyire múlt-, nem pedig jövőcentrikus. A történelem mintegy a jelent legitimálja. E folyamaton belül is bizonyos válságperiódusokban és válságrégiókban megerősödik a mifelénk elsősorban a parasztival azonosított népi kultúra legitimációs funkciója. A „kulturális hagyomány kategóriája (...) azonosult a hagyományos kultúra fogalmával" – állapítja meg Niedermüller Péter.[42]

„A hagyományos" paraszti társadalomban az etnikus jelképek nem az etnicitást magát jelképezték, nem tekintették önmagában értéknek az egy bizonyos etnikumhoz való tartozást, s így ez, mint identitásmeghatározó elem, sem volt olyan erőteljes, mint napjainkban".[43] Amíg korábban az egyes folklórelemek a közösségi normarendszer valamely értékét szimbolizálták és erősítették meg, addig – az etnikai identitás erősödéséhez Közép- és Kelet-Európában különösen szorosan kapcsolódó – neofolklorizáció során a folklór maga válik önértékké, az etnikai szimbólum pedig immár magát az etnicitást szimbolizálja.

Ez a jellemzés a kulturális és etnikai egyneműség ideológiáját valló nacionalista állameszmény és a társadalmi intézményesültségben kevésbé előrehaladott helyi regionalista, illetve etnikai alapú törekvések hordozóiról egyaránt elmondható. A nacionalizmus egy új történelmi helyzetben, nemzetek között létesülő versenyhelyzetben erősödött meg. A sajátunkétől eltérő etnikumokkal való találkozás nélkül bizonyára sohasem alakult volna a számunkra most ismert módon. A „másikkal" való érintkezés kisebb közösségek esetében fokozottan érvényesül: a többségi társadalommal együtt, ugyanakkor tőle elkülönülve élő (etnikai) kisebbségi csoportok életében a mindennapi érintkezés a tipikus élethelyzet. A másik kultúra által nyújtott tükör ilyenkor semmiképpen sem hagyható figyelmen kívül, az etnikai alapú önreflexió elkerülhetetlen. Talán ennek is köszönhető, hogy a bolgár közösség legtöbb tagjában felmerülnek a „Mi a bolgár?" típusú kérdések. A kisebbségi lét autentikus megélése sokakban a hagyományos kultúra megtartásának (az antropológusban pedig megalkotásának-megtartásának) kérdéseként merül fel.

A hagyomány az egyéni értelemadás[44] szféráján kívül még egyértelműbben nyilvánul meg a csoport szélesebb színtéren (a többségi társadalomban) folytatott tevékenységében: az önmegjelenítésben, a kulturális performanciában. „A csoportkinyilvánítás, manifesztáció egyik (vagy talán egyetlen) gyakorlati útja, eljárása a (kulturális) hagyomány felmutatása, a csoport, jelen esetben az etnikai közösség múltjának megalkotása".[45] Az etnikai csoport önmegjelenítése – úgy gondolom – egyszerre két, egymástól részben elkülönülő kommunikációs aktusban helyezhető el. Egyszerre szükséges a külvilág számára magunkat, mint unikális közösséget láttatni, és – amint az az identitás reflexív kategóriájában hangsúlyozódik – saját magunkban egy határozott én-képet kialakítani. Ahogyan a manifesztáció legfőbb eszköze (különösen a kulturális alapú legitimációra igényt formáló

41 Löfgren 1989.
42 Niedermüller 1989:222.
43 Bodó 1993:68.
44 „Az identitás legfontosabb funkciója az, hogy (...) viszonylag tartósan elhelyezze az egyént létének „társadalmi terében" (Pataki 1989:29).
45 Niedermüller 1989: 220-21.

csoportoknál) a kulturális sajátosság bemutatása, az én-kép sok esetben szintén az önmegjelenítésben kiemelt kulturális elemek körül szerveződik. Bár a manifesztáció gyakran a reflexiótól szinte függetlenül formálódik, és amit másoknak magunkról közölni akarunk, annak nem sok köze van ahhoz, amit és ahogyan magunkról fontosnak tartunk végiggondolni,[46] a legtöbb esetben a két halmaz között van valamilyen kölcsönös egymásrahatás. Az érdekesebb irányú ok-okozati kapcsolat az, amikor a manifesztációhoz hasonulva az én-kép és az identitás is változásnak indul. Lehetséges, hogy a „természetes-hagyományos" identitások megrendülésével, a sokszor a modernitáshoz kötött identitásválsággal jellemzett periódusokban gyakran éppen ez történik.

A kulturális performanciára vonatkozó igény a többségi társadalom és a kisebbségi politika bizonyos változásainak hatására Magyarországon előtérbe kerülni látszik. Jól megfigyelhető ez a kisebbségi önkormányzatiság megjelenésében. Ez az intézmény – a tevékenysége által megcélzott közönség szempontjából elkülönítve – kettős céllal született: képviselnie kell a kisebbségi mikrotársadalmat a többségi társadalomban, ugyanakkor egy belső élettér virtuális kialakításával az etnikai csoport életét is – részben politikailag, részben kulturálisan, de mindkét esetben szimbolikusan – szerveznie-alakítania szükséges. A külső és a belső funkció azonban az önkormányzatiság intézményén túl (és annak létrejöttét megelőzően is) szintén egyszerre van jelen a hazai bolgárság tevékenységében. Úgy gondolom, hogy – amennyiben ennek az analitikus elkülönítésnek egyáltalán van valamennyi alapja – jelenleg minden magyarországi kisebbség életében a külső funkció megerősödésének lehetünk tanúi. Ez bizonyára összefügg egy nemzetközi tendenciával: az etnikai csoportok érdekcsoport-szerű működési jellemzőinek előtérbe kerülésével.[47] Az etnikai csoport-tagság – az alacsony presztízsű kisebbségektől eltekintve – ma egyre inkább egyéni választás kérdése lesz. De ezen túlmenően is, a kis létszámú magyarországi etnikai csoportokban, az intézményesen elismert választott autoritások megjelenésével, a kulturális performanciát érintő tevékenység megerősödött. A Pest környéki bolgárok között folytatott terepmunkám alapján úgy látom, hogy esetükben a külső funkció ellátására szervezett kulturális modellek részben a belső funkcióra szervezett identifikációs mintákat is betöltik. Ezt a transzformációt interjúalanyaim egy része – bár saját identitásukat a manifesztáció tipikus elemeivel való azonosulásként élik meg – kultúravesztésként, egyszerűsítésként és szegényedésként fogalmazza meg.

Az antropológiai terepmunkák eredményeinek érvényessége könnyen kétségbe vonható, ha a vizsgálatok döntő részben csak a kulturális performancia megnyilvánulásaira figyelnek. Bár ezek a megnyilvánulások a leglátványosabbak, a külső érdeklődő sokáig csak a manifesztáció ilyen megnyilvánulásaival találkozik, az etnicitásnak az csak egyik (ráadásul tipikus esetben a teljes jogú részvevők számára kevésbé fontos) tartománya. Niedermüller fent idézett véleménye szerint a kultúra ezen expresszív része mindennél inkább helyezi előtérbe a „hagyományt". Ebből következően a figyelmetlen antropológus abba a hibába eshet, hogy a „hagyományoknak" a közösségi életben, valamint a csoport tagjainak társadalmi identitásában túl nagy jelentőséget tulajdonít. Ez a veszély még akkor is fenyeget, ha a „hagyományt" nem tekintjük annak a változatlan és egyértelműen elkülöníthető múltbéli kultúrának, aminek a „prófétikus" értelmiség oly sokszor láttatni akarta. Még ha a „hagyományt" a jelent legitimáló megkonstruált dolognak tekintjük is, el kell kerülnünk, hogy az etnicitást kizárólag ehhez a megkonstruált múlthoz való viszonyként jellemezzük, ahol az etnikus tudat erősségét egy egyvonalú lineáris skálán helyezhetjük el.

A Pest környéki bolgárság esetében úgy láttam, hogy az idősebb generációk és a közösség nagyobb azonosságtudattal rendelkező tagjai, a „szószólók" által egyértelműnek látott identitásvesztés pontosan olyan azonosságmentő válaszokat kelt életre, amelyek a „hagyomány" társadalmi használatának performatív módjára emlékeztetnek. A következőkben azt szeretném az általam készített interjúkra támaszkodva megvizsgálni, hogy ezen – ismétlem, sokak által szegényedésként érzékelt

46 Ez a helyzet például a neofolklorizáció média által kedvelt vadhajtásainál, a folk-turizmus egyes akciói esetében.
47 Niedermüller 1989: 224.

– átalakulás miképpen ágyazódik be a magyarországi bolgár azonosságtudatba, illetve a neofolklorizáción túl léteznek-e olyan – explicit megfogalmazott vagy kevésbé artikulált, mégis rekonstruálható – identitásrétegek, amelyek potenciálisan egyéni identitásból közös kultúrává válhatnak.

Identitástípusok a Pest környéki bolgárságban

Az etnicitással foglalkozó antropológiai és szociológiai irodalom az etnikai kötődések modernkori megerősödését, mint azt fent igyekeztem bemutatni, annak kompenzatív jellege miatt sok esetben tulajdonképpen természetellenesnek[48] írja le, marxi alapokon a „hamis tudat" problematikájában látja azt értelmezhetőnek. Anélkül, hogy ezt a megközelítést bírálnám, megállapítható, hogy egy összetettebb analízis segítségével a társadalmi változások által generált etnikai identitáserősödésnek – a tudatosság/reflektálatlanság dimenziója mentén – több eltérő típusát különböztethetjük meg. Csepeli György elkülöníti a természetes nemzeti identitást a tudatos, és az ideologikus nemzeti identitástól.[49] Úgy látom, hogy ebben a fogalmi apparátusban gondolkodva, a magyarországi bolgárok identitásszerkezetében elsősorban egy hol gyengébb, hol erősebb természetes identitás, másodsorban pedig egy tudatos etnikai identitás található meg, míg az ideologikus etnikai identitás azonosságtudat-repertoárjukból hiányzik. Dolgozatomban a természetes identitástudatra utaló elemeket kívánom számba venni. Ennek tárgyalása során nem választom ezt el az ennek alapjául szolgáló – objektívnak nevezhető – csoportjellemzőktől. Végül igyekszem körüljárni, hogy a közös társadalmi mintákra épülő, de mégis individuális jegyekből mely elemek váltak/válnak kollektív identitássá. Egyik esetben sem törekszem meghatározni, hogy az etnikai csoport mekkora szeletei jellemezhetőek az adott kulturális mintával.

A természetes identitástudat elemei

Természetes etnikai identitásnak az azonosságtudat azon alapréteget nevezem, amely minden ténylegesen létező, a mindennapi életvezetés szervezésére hatással lévő etnikai identitás bázisaként funkcionál. Jellemző rá, hogy hordozója azt természetesen készenkapottként fogadja el, a további identitásrétegekhez képest pedig egyrészt kevésbé reflektált, másrészt megfogalmazása kevesebb normatív tételt igényel. A tudatos vagy az ideologikus identitás a természetes identitás egyes elemeit – mások mellett – szintén felhasználja, azonban azokat egy új kontextusba építi be, másodlagos értelmezés alá vonja. Ezekkel szemben a természetes identitásra jellemző a megkérdőjelezetlenség. A kollektívvé lett közös kultúra helyett a csoporttagok individuális viselkedésével írható le. Nem egyezik meg az etnikai csoport objektív jellemzőivel, mert azokon (pl. nyelvhasználat) túlmenően szubjektív jegyek is részét képezik (pl. öröklött társadalmi sztereotípiák). A következőkben az etnikai csoport identitás-alakítására az interjúalanyaim és általam legfontosabbnak tartott dimenziókat veszem sorra. Úgy gondolom, hogy ezek a nyelvhasználat, a (hajdanvolt) gazdasági önállóság, a vallás, az oktatás, az anyaországgal szembeni attitűdök és a vele fenntartott kapcsolatok sűrűsége.

Nyelv

Az etnikai csoporthatárok egyik legkézenfekvőbb jelzője – a társadalomtudósok és az interetnikus kapcsolatok résztvevői számára egyaránt – a beszélt nyelv. Különösen így van ez Közép-Európában: itt a nyelv a csoport-hovatartozás megőrzésének legfontosabb jegye. A nyelvhasználat minden természetes identitás alapja; amikor interjúalanyaimnál arról tudakozódtam, hogy milyen tényezők

48 Elsősorban talán Gellnerre és Benedict Andersonra igaz ez.
49 Csepeli 1992:113-122.

döntik el az etnikai hovatartozást, szinte mindegyikük első helyen említette a nyelviséget. Erős tehát a kisebbségi csoport beszélőközösségként való felfogása.

A magyarországi bolgárok ma közösségileg aktív része elsősorban az úgynevezett harmadik betelepülési hullámban[50] érkezett. Ennek ideje a XIX. század utolsó évtizedeitől a XX. század ötvenes éveiig terjed. Ez a magyarországi kisebbségek többségéhez képest viszonylag késői beáramlás sokáig gátolta a gyors asszimilációt. A hozott kultúrával vállalt azonosságtudat az első generációban természetes; az ő önmeghatározásuk egyértelműen bolgár, és csak másodsorban magyarországi bolgár. E magatartás alapja a jelentős mértékű egynyelvűség: bár az itt maradók jelentős része előbb-utóbb jól-rosszul megtanul magyarul, a bolgár nyelvet jóval több alkalommal használják, mindennapi életük legtöbb szituációjában a hozott nyelven, anyanyelven beszélnek.

Ezt több tényező is megkönnyíti. Az itteni utalásszerű jelzést követően a további alfejezetekben ezek identitástudatra gyakorolt hatását részletesebben elemzem. Elsőként kell említeni az első generációra jellemző tipikus házasodási stratégiát: a harmincas évekig a mezőgazdasági munkásként, kereskedőként Magyarországra érkezők elsősorban Bulgáriából hoznak maguknak feleséget, de az endogámia még ezt követően is meghatározó marad: bulgáriai feleség hiányában a magyarországi bolgár házastárs választása válik megszokottá.

A kétnyelvűség ellenében hat továbbá a jellegzetesen etnikai alapú munkaszervezet, valamint az anyaországi kapcsolatok erőssége. A kertészetekben és a zöldségkereskedelmi láncban a termelő és a kereskedő mindig bolgár volt. Amint arra egy budai zöldséges büszkén emlékezik vissza: „Magyar segédünk minekünk nem volt soha".[51]

Az 1873-ban önálló államiságát megszerző Bulgáriával fenntartott kapcsolatok jóval meghaladják azt a szintet, ami a közép-európai etnikai kisebbségekre általában jellemző. Ennek oka, hogy az 1900-as évekig a Magyarországra érkezők csak ideiglenes kitelepülők. Minden ősszel, a Dömötör-napi elszámolás után hazatérnek, hogy azután kora tavaszra újra Magyarországon legyenek. E férfi munkavállaló csoportok, a „tajfák" tagjait társadalmi kötődéseik Bulgáriához kapcsolják, a magyar társadalomhoz viszonylag sokáig döntően csak gazdasági kapcsolat fűzi őket. Ez a gazdasági alapú kivándorlás, az Oroszországtól a Monarchia nagyvárosaiig[52] terjedő „gurbetcsijsztvo", a mai vendégmunkások életére emlékeztet. Többségük ekkor még nem nevezhető „magyarországi bolgárnak", inkább „Bulgária határain kívüli mezőgazdasági kisvállalkozók és kertész-szakmunkások"[53] csoportjának. A II. világháborúig a magyar állampolgárság is nagy ritkaságszámba megy. A felsorolt tényezők mind a bolgár nyelv használatát valószínűsítik.

Az utolsó jelentősebb hagyományos, vagyis a zöldségtermeléshez és kereskedelemhez kapcsolódó kivándorlási hullám a negyvenes-ötvenes években véget ér. Az első generáció aktív termelői és közösségi tevékenysége lezárultával a nyelvhasználatban komoly változások történnek. A már Magyarországon születetteknél egyszerre több tényező is a magyar szóbeliségnek kedvez. Az etnikai alapú munkaszervezet megszűnténél, a tömeges foglalkozásváltásnál[54] is nagyobb hatása van a gyorsan terjedő vegyes házasságoknak. Az itt született gyerekeket egyre többen járatják magyar nyelvű iskolába. Az ő bolgártudásuk általában igen hiányos, annak szintje a szombat délelőttönkénti vasár-

50 Gjurov 1998:17.

51 Haller 1994:439.

52 A célállomás választása nem véletlen; jellemző, hogy egy-egy településről, mikrorégióból azonos irányba indulnak el a vállalkozó szelleműek. A Magyarországra érkezők többsége is azonos területről, a közép-nyugat bulgáriai Veliko Tirnivóból érkezett. Egyetlen nagyközségből, Polikraistéből több százan származtak el Magyarországra.

53 Peneva-Vincze 1981:452.

54 Alexander Gjurov szerint a harmadik bolgár betelepülési hullám már a húszas évekre „végérvényesen elvesztette kezdeti kertészeti jellegét, végbement egy teljes foglalkozási és kulturális differenciálódás". Megállapítja például, hogy ebben az időszakban a pécsi bolgár egyletben a zöldségtermeléssel akár közvetve is foglalkozók már kisebbségben vannak, a kis csoport szellemi vezetői inkább az egyetemhez és a bolgár egyházhoz kapcsolódnak (Gjurov 1994: 21).

napi iskola látogatásától, a Fekete-tengeri nyaralások sűrűségétől és a nagymama erélyétől függ. A budapesti Bolgár Iskola tanítási nyelve ugyan bolgár, de a hatvanas évektől a gyerekek egymás között használt nyelve a visszaemlékezések szerint már magyar. A megszokott családon belüli szocializációs út mellett kisebbségi helyzetben egy azzal fordított irányú is megfigyelhető: az itt született gyerekek bolgár szüleiket a magyar társadalomba integrálják. Mindezen változások a mai nyelvhasználatra és identitástudatra erős hatást gyakorolnak.

Gazdaság

A gazdasági egység és a való ökonómia által biztosított külvilágtól való zártság, mint az az identitástudat erősségével foglalkozó munkákban gyakran megemlítődik, kedvez a hagyományos-természetes azonosságtudat megmaradásának. A „másikkal" való találkozások kis száma, a hermetikus zártság, a reflektálatlan önazonosság megőrzését eredményezheti. A magyarországi nagyvárosok (Budapest mellett nagyobb számban még Miskolc, Pécs, Debrecen, valamint Gyöngyös, Nyíregyháza, Szolnok, Kecskemét és Szeged) mellett földet bérlő bolgárkertészek ugyan semmiképpen sem alkothattak önfenntartó gazdasági egységet – mivel éppen egy magyar többségű városi piacon észlelt hiány betöltésére, és e piac kiszolgálására érkeztek ide –, az azonos szakmaiság azonban betölti a gazdasági-termelési autonómia hiányát, annak e tekintetben funkcionális ekvivalense. A közös munkaszervezetek révén – a nap teljes egészét kitöltő munkatevékenységnek köszönhetően – a bolgárkertészek közötti belső kapcsolatok számával és intenzitásával a jelentős részben üzleti alapú külső kapcsolatok alig hasonlíthatók össze.

A tajfák (bandák) erős belső hierarchiával rendelkeznek, a bolgár patriarchális családmodellt mintázzák. Ezekben az önálló társulásos munkacsoportokban „a vezető katonás fegyelmet követelt, kölcsönösen felügyelték egymás viselkedését. A termelő tevékenység jellege miatt a tanulóknak gyakorlatilag nem volt szabadidejük, sőt alvásra is alig jutott idő. Látástól-vakulásig dolgoztak. Az emberek együtt érkeztek, egy helyen aludtak".[55] A patriarchális modell – az első világháború után Magyarországra visszatérő/újonnan érkező csoportok gazdasági szerveződéseiben bekövetkező változások ellenére – sok háztartásban jóideig domináns marad. Bár a húszas évektől a nukleáris családon alapuló gazdálkodás a tipikus, az apa és családtagjai közötti tekintélyi viszony lényegében változatlan. A gyerekek már igen korán intenzíven segítenek a kertészeti munkákban és a piacozásban. Az apa iránti tiszteletet a visszaemlékezésekben rendszeresen kiemelik. Étkezéseknél a hagyományos ülésrend, az „első szedés" joga ma is a családfőt illeti, ahogyan a vitákban, komolyabb döntéshelyzetekben szintén övé az utolsó szó.

A hagyományos – ahogy néhányan ma nevezik, „zöldségezős" – foglalkozástól a második, különösen pedig a harmadik generáció fokozatosan elfordul. Az ötvenes évektől a szülők közül is egyre kevesebben kívánják meg gyerekeiktől a kertészet folytatását. Az ő ambícióik inkább a gyerekek továbbtanulásában, lehetőleg valamilyen jól menő szakma (autószerelő, gyógyszerész) kitanulásának vágyában öltenek testet. Magas a vendéglátós lét presztízse, ennek további stációihoz viszonylag gyakori esetben egy zöldséges üzlet vezetésén keresztül vezet az út. Az első és részben a második generáció anyagi gyarapodást, parasztpolgárosodást lehetővé tevő radikális önkihasználása e korosztály kimerülésével nem talál követőkre. Az alföldi magyar parasztság önfelszámolásának stratégiájához, az Erdei Ferenc és Márkus István által leírt magatartáshoz, az igénykielégítések elhalasztásához hasonló magatartást követő betelepülők utódainak már lehetősége van az új életmód-modell követésére.

A nagymértékű intergenerációs mobilitás magyarázatát keresve – az asszimiláció és az új hazában megtapasztalt gyors társadalmi változások hatása mellett – nem hagyható figyelmen kívül, hogy

55 Doncsev 1996:24.

ez a gazdasági alapú kivándorlás már eleve a nagyvárosokat célozta meg,[56] hogy az ideérkezők ambícióiban fontos helyet foglaltak el az urbanizációra vonatkozó aspirációk,[57] hogy a zöldségtermelés tulajdonképpen nem tekinthető ősidőktől örökölt foglalatosságnak, az csak Magyarországon tett szert kizárólagosságra[58] – így az ahhoz való kényszeres ragaszkodás sem jellemző.

Ezen tényezőkkel azonos fontosságot tulajdoníthatunk a magyarországi agrárpolitikának és a mezőgazdasági termelés keretfeltételeit érintő egyéb nagymérvű változásoknak. Az ötvenes évek kuláklistái és az egyszer többé, másszor kevésbé erőszakos téeszesítés számlájára írható számos életút megtörése: az akkulturációhoz sokszor foglalkozásváltáson keresztül vezetett az út. A Csepel-szigeten az ötvenes évektől több bolgárkertész termelőszövetkezet alakult. Ezekbe, bár bennük az etnikai homogenitás elve és ezzel együtt némi technikai-gazdasági-kulturális autonómia többnyire sértetlen maradt, a módos gazdák többsége mégsem kívánt belépni. Ehelyett sokan „leálltak a zöldséggel", a kitartóbbak kisebb bérelt földön igyekeztek régi vagy új technikával[59] a kertészeti munkát bizonyos keretek között folytatni, egy kisebb csoport pedig – főként az aktív munkából amúgy is lassan kiöregedő idősebb első generációs betelepülők közül – inkább az anyaországba való visszatérést választotta. A visszaemlékezésekben néhol üldözésként, esetleg a gazdagodó bolgárokkal szembeni irigységként[60] prezentálódó eseményeket mi asszimilációs politikaként értékelhetjük. A gazdasági funkciók betöltésén alapuló (kulturális) közösségeket egyszerű gazdasági szereplőkként kezelik. Így az ökonomiai hatékonyság – ráadásul megalapozatlan – illúziója a „modernizálódás = asszimiláció"[61] egyenlet mentén a kisközösségek felszabdalására kézenfekvő ideológiát nyújt. A részben állami forrású folymat, melyet belső gyarmatosításnak nevezhetünk, ellen a magyarországi bolgár közösség tagjai – a fent bemutatott kis számú reakciótípussal – csak individuális eszközökkel léptek fel, csoportérdekeik nem nyertek csoportszintű kifejezési formát.

A magyarországi bolgárkertészek gazdasági aspirációi az 1870-es, első nagyobb arányú ideérkezésük utáni fél évszázadban fokozatosan, de összességében jelentős mértékben átalakultak. Az itt munkát vállalók a századfordulóig döntően tavasztól késő őszig tartózkodtak – családjuk nélkül – Magyarországon, a téli hónapokat pedig szülőföldjükön töltötték. A lehetőségeik határáig vitt felhalmozásaikat[62] hazavitték,[63] illetve azokon Magyarországon kapható fogyasztási eszközöket, Bulgáriában szimbolikus értékkel rendelkező státuszjavakat vásároltak. Az itt töltött hónapok visszaemléke-

56 „A bolgárok mindig úgy nézték, hogy piacot kerestek. Azt mondták, hogy a bolgárok mindig a gyárkéményt keresték. Ahol gyárkéményt láttak, ott már le is telepedtek." (Interjú: K.N.)

57 Hagyományos-paraszti viseletet ünnepi alkalmakkor sem lehetett látni rajtuk, sem közvetlenül Magyarországra érkezésük után, sem azóta.

58 Bulgáriából egy önellátó, piacra csak mérsékelten termelő paraszti réteg leszármazottai vándoroltak ki a „gurbet" keretében. Bulgáriában nem alakultak ki az itt létesülőkhöz hasonló kertészeti telepek (Boross 1973: 31).

59 A politika által előidézett változások ideje egybeesik egy technikaváltással is: a hagyományos melegágyas-árasztásos termelési technika ekkor már egyre inkább átadja helyét a jövedelmezőbb – és egy fontos vonatkoztatási csoport, a nem-bolgár kertészek által már eredményesen alkalmazott – üvegházas zöldségtermelésnek.

60 Több visszaemlékező hasonló okokra – a kiérdemelt jólétet támadó irigységre – vezet vissza egy későbbi eseménysort: a harminc éves bérletbe, magánhasználatra kapott közösségi földek bérleti szerződésének 1990 körüli, közel egyidejű lejártakor „a földet a bolgároktól elvették". Ez a „támadás" a közös sorscsapás emlékével lokális szinten – például a halásztelki gazdák között – megerősítette a csoporttudatot. Ez a kertészettel foglalkozók leszármazottainak múltidézéséből és az etnikai határokra egyébként kevesebb figyelmet fordító „külvilág", a falubéliek visszaemlékezéseiből is kitűnik. Beszámolók szerint magyarok akkor érezhették határozottan, hogy a halásztelki bolgárok azonos érdekekkel rendelkező, érdekeiknek tudatában lévő, összetartó, és ráadásul „más", vagyis pillanat alatt haragra gerjedő, kaszát gyorsan felkapó, mint mondják, „balkánias társaság".

61 A.Gergely 1998:21.

62 Bérüket a tajfa vezetőjétől a munkával telt hónapok végén, Dömötör-napkor, egy összegben kapták meg: a készpénzhiány is a felhalmozásokat ösztönözhette tehát.

63 1912-ben a bolgárkertészek kb. hatszáz családfőt számláló tábora 22 millió korona nyereséget visz ki Bulgáriába (Gjurov 1994:27).

zésekben legendássá váló igénytelenségét, amiről a húsz-harminc fős csoportos szállások, egyszerű asztalok árulkodnak, a család és a munkavállaló magasabb bulgáriai presztízse kompenzálta. Distinkciókeresésük során elsősorban eredeti lokális társadalmukban gondolkoztak.[64]

A századfordulót követően[65] egyre többen hozzák magukkal feleségüket és gyermekeiket. A világháború alatt azonban – katonakötelesség, vagy más ok miatt – a bolgárok többsége visszatér Bulgáriába. Bár a háború után sokan közülük már újra Magyarországon vannak, a ma bolgár identitással rendelkezők többségének Magyarországhoz kötődő családtörténete, és a mai azonosságtudatukra hatást gyakoroló társadalmi emlékezete csak az első világháborút követő periódusig nyúlik vissza. A többségi társadalomhoz való viszony megváltozását is elsősorban ezekhez az évekhez köthetjük. A húszas években a visszatérők és az újonnan érkezettek általában már tartós letelepülésre készülnek. Az emigráns közösség belső szerkezete ekkor szilárdul meg, néhány családnak elismertségük informális vezető szerepet biztosít. A kemény munkán alapuló gazdasági teljesítmény nagy megbecsültségnek örvend. A helyi (magyarországi) etnikus presztízshierarchia kialakulásával különböző presztízsszerző tevékenységek locusa is egyre inkább ide kapcsolódik. Az egyéni-családi megbecsültséget és felemelkedést remélők azonban jórészt továbbra is a helyi bolgár közösségtől remélik a família teljesítményének elismerését. Többek között ezt szolgálhatják az azóta a kollektív emlékezetben megőrzött jelentősebb adományok. A budapesti bolgár templom és bolgár iskola építése a helyi bolgár közösség adakozásából valósulhatott meg, az ebben élenjárók – a nyolcvan év után is élénk visszaemlékezések hangneme ezt megkérdőjelezhetetlenné teszi – gazdasági tőkéjüket sikeresen alakították át társadalmi tőkévé.

A gazdasági autonómia fokozatos megszűnésével, bár a jó gazda teljesítményének továbbra is megvan a becsülete, a bolgár etnikai kisebbség belső szerkezetének szilárdsága csökken, a struktúra – mind a külső megfigyelők, mind a közösség tagjainak nézőpontjából – veszít láthatóságából.

A megbecsültségre irányuló vágyak, közvetve pedig a magyar társadalomba való integráltsági fok tekintetében a Pest környéki bolgárok történetében – úgy gondolom – ideáltipikusan három korszakot különíthetünk el. Nagyjából az első világháborúig, a kétlakiság megőrzésének idejéig elsősorban az anyaországi társadalomban, illetve a Veliko Tirnovo környéki lokális közösségben igyekeznek a külföldi munkavállalás segítségével az átlagosnál magasabb megbecsültséget szerezni. Ebben a periódusban ugyanakkor fokozatosan kialakul a magyarországi bolgárok sajátos hierarchiával és kanonizált presztízsszerző tevékenységekkel rendelkező helyi társadalma. Ennek első világháborút követő megszilárdulása és az ekkor érkezők újfajta vágyai alapján az 1920 utáni évek a korábbi szakasztól külön korszakolandók. Erre az időszakra jellemző a gazdák közötti erős verseny, a belső kapcsolatok intenzitása. Ugyanakkor a külvilág számára eleinte inkább egységesen, egy szorgalmas és sikeres etnikai csoport tagjaiként, nem pedig gazdaságilag sikeres individuumként jelennek meg: egyénileg a többségi társadalomtól elismerést talán kevésbé is kívánnak. A hagyományos tevékenységekkel foglalkozók számának csökkenésével, valamint a már itt születettek szüleikétől eltérő érvényesülési elképzeléseik terjedésével párhuzamosan – ezzel az erjedési folyamattal jellemezhető szerintem a harmadik szakasz – körülbelül a hatvanas évektől új vágyak lesznek tömegessé. Személyes karrierjüket már egyértelműen a magyar társadalmon belül képzelik el, ezzel együtt a belső struktúra elkenődik, a kisebbségi autonómia elhalványul. A folyamat alapjául szolgáló habituális változások mögött a csoport, mint egész, és a csoporttagok, mint individuumok asszimilációja áll.

64 Ami nem maradt Magyarországon bírálat nélkül: „(...) a kenyerüket Magyarországon megkeresők nem nagyon iparkodnak állandóan letelepedni és magyar állampolgárokká válni, hanem hűen megmaradnak bolgároknak és a nálunk megszerzett pénzt hazájukba viszik; más szóval, jó hazafiak, mert ezzel hozzájárulnak országuk gazdagításához a mi rovásunkra és szégyenünkre" (Idézi: Gjurov 1994:28).

65 Több forrás szerint is az 1890-es az első Magyarországon áttelelt év.

A harmadik bevándorlási hullámban érkező bolgárok etnikai különállását vallási-felekezeti önállóságuk is erősíti. Érkezésükkor a csoportba tartozók egységesen a bolgár autokefál egyház keretei között követik pravoszláv vallásukat.[66] Vallási különállásuk nyilvánvalóan a jól látható csoporthatárok megőrzésének, ezen határok tudatos észben tartásának irányában hat. „A vallás nem egyszer konzervatívabbnak bizonyul, jobban ellenáll a külső hatásoknak, mint az etnikai identitás, kiváltképp a nyelv".[67] A vasárnapi munkától való tartózkodás a legkorábban érkező férfi munkacsoportokra is jellemző. Az ő időhasználatuk – az első februári munkáktól a kelkáposzta november végi, hó alóli kikaparásának idejéig tartó, folytonosan ismétlődő munkafázisok, valamint a szintén periodikus (általában heti kétszeri) piacozás, mint a profán idő felosztását szolgáló, közvetve a természethez kötődő események, mellett – a hat munkanap és a mindenheti vallási pihenőnap szerint strukturálódik. Vallásgyakorlásukat ugyanakkor nehezíti, hogy sokáig nem rendelkeznek saját felszentelt istentiszteleti épülettel. Eleinte egy Lónyai utcai bérház egyik emeleti lakása ad otthont kápolnájuknak. A két háború között Pécsett és Miskolcon apró kápolna, a Ferencvárosban pedig – közadakozásból és a bolgár állam segítségével – templom épül. Szétszórtságuk megnehezíti az önálló egyház életében való aktív részvételt, így annak összetartó ereje sokak számára elsősorban a nagyobb ünnepekre korlátozódik. A Csepel-szigeti falvakban lakók közül sokan úgy ítélik meg, hogy a Vágóhíd utca túl messze van a rendszeres vasárnapi templomlátogatáshoz, így oda elsősorban fővárosiak járnak. Ennek ellenére az egyház megtartja (némileg passzív) tagjainak többségét, az életfordulók fontos eseményei – keresztelő, házasság, temetés – a legtöbb családban a második világháború után is a templomhoz kötődnek.

Megfigyelhető ugyanakkor egy igen sajátos interetnikus folyamat: mint az Marinov Iván dolgozatából kitűnik, Százhalombattán (és talán kisebb mértékben ez történt Lóréven is),[68] ahol szerbek és bolgárok egyszerre vannak/voltak jelen, a pravoszláv hit közös élménye[69] (a különálló egyházszervezetek ellenére) a két etnikumot – a szerb egyházban, a százhalombattai szerb ortodox egyházközségben, szerb etnonimiával – egységesíti,[70] a köztük volt határok nemcsak átjárhatóvá váltak, de mára jórészt el is tűntek. A folyamat egyszerre tekinthető asszimilációnak és a többségi társadalomtól való elkülönülés megerősödésének. Ennek oka, hogy az adott település(ek)en a bolgárság a magyarok és szerbek mögött többszörös kisebbségi helyzetben van.

A vallási különállás többnyire – a battai, igen sajátos esettől eltekintve – az etnikai identitás megőrzésében fontos helyet foglal el. Annak ellenére is, hogy a magyarországi bolgárságot is érintő szekularizációs tendenciák hatására sok, a közösség életében aktív, de magát vallásosnak nem tartó ember életében a templom szerepe megváltozik. Az ő személyes életükben annak elsődleges funkciója, hogy helyet ad a találkozásoknak, nagyobb ünnepeken a bolgárok gyűjtőhelye. A hitéletet generálisan ódivatúnak, az ortodox templomot pedig gyertyáival, hosszú szertartásaival érdekesnek, de tulajdonképpen értelmezhetetlennek találó véleményekkel a bolgár származású fiatalok között is

66 Amiben különböznek a korábbi időszakban Magyarországra érkező bolgár nyelvű csoportoktól: az 1688-as csiprovci törökellenes felkelés után Boszniában, majd később Magyarországon, Vinga és Óbesenyő környékén menedéket találó nagyobb számú bolgár csoport, az ún. bánsági bolgárok katolikus felekezetűek; őseik pedig az ortodoxia és a katolicizmus irányából egyaránt támadott bogumil eretnekek. Innen a Dél-Magyarországra érkezők egyik közkeletű elnevezése: ők a „pauliánus bolgárok" (Mutafcsiev 1997).

67 Bartha 1993:48.

68 Egy lórévi bolgárral készült interjúban a következőket olvashatjuk: „Egyek vagyunk /a szerbekkel/, mert egy a nyelvünk, egy a vallásunk, egyek az ünnepeink" (Peneva-Vincze 1981:453).

69 Ehhez hozzájárul még a nyelvi hasonlóság és a felek házasodási stratégiája is.

70 „E gyors asszimilációnak egyik oka valószínűleg az a közös vallás volt, mely nem csupán megkönnyítette a merev szabályok által irányított falusi szerb közösségben a bolgárokkal való házasodásokat, hanem a későbbiek során csökkentette is a két nép együttélése során elkerülhetetlenül felmerülő súrlódásokat" (Marinov 1999:11).

találkozni. Ehhez hozzájárul, hogy a liturgia óbolgár nyelve az egyébként bolgár anyanyelvű idősebb korosztály számára sem igazán érthető.

Az elmúlt években Budapesten szolgálatot teljesítő, bulgáriai pap a vallástól való elfordulás miatt a templomlátogatókat rendszeresen bírálta.[71] Az ő számukra az egyház – a papi elvárásokkal ellentétben – saját megfigyeléseim szerint valóban nem kizárólag vallási funkciót tölt be: a templomjárók jelentős része számára az inkább tekinthető az etnicitás szimbólumának.[72] Ez alkalmanként összefonódik egyfajta kultúrmissziós tudattal is: a bolgárság hivatása ebben a felfogásban egy egész kultúrkör, a bizánci ortodoxia közép-európai[73] képviselete.[74] A kisebbség, mint egy transzetnikus kultúra honi letéteményese lesz ebben a látószögben egyedivé.

Az egyház sajátos helyzetét – mint az etnikai öntudat más aspektusokkal összefonódó fontos dimenzióját – érzékelteti a templom térbeli elhelyezkedése is: a Bolgár Kulturális Egyesület épületével, a legtöbb világi kulturális eseménynek otthont adó helyszínnel átellenben, az utca túloldalán áll. A hajdani bolgárkertészek jelentős részének otthont nyújtó Ferencvárosban egy Vágóhíd utcai rövid szakasz szimbolikus kisajátításával egy világi és egyházi talapzaton álló bolgár sarok keletkezett. Az év több jeles eseményének a két egybeérő helyszín együttesen ad terepet. A Szent Trifon napi szőlőáldás a templomban történik, hogy az azt követő mulatság már az Egyesület épületében legyen. György-napkor a templomi szertartás után délután a néptánc-előadásra az Egyesület épületében kerül sor, az azt követő parázstánc, a „nesztinár", a templom melletti üres telken történjen meg. Arra ugyanúgy a templom fala mellett, talán mondható, hogy a szent és profán közötti határmezsgyén kerül sor, ahogy a nesztinár pogány hagyománya is a bolgár egyházon hivatalosan kívül rekedt, de félig-meddig megtűrt státuszban létezett eltűnéséig. A pogány gyökerű parázstánc fokozatosan körtánccá alakul, ami az Egyesület falai között folytatódik.[75] A bolgár miniszterelnök magyarországi látogatása során szintén egymást követő állomások voltak a templom, a megáldott bárányleves jelképezte közös étkezés a templomkertben és a Kulturális Egyesületben tett politikusi látogatás. Templom és Egyesület, vallási egység és a magyarországi bolgárok helyi szerveződéseiben kifejeződő etnikai azonosságtudat egymástól sem térbelileg, sem más tekintetben nem elválasztható.

Oktatás

A magyarországi bolgárok etnikai és egyben nemzeti (az anyaországgal megőrzött kapcsolatok értelmében) azonosságtudatának egyik alappillére – saját reflexiók szerint – évtizedek óta a bolgár nyelvű oktatási intézmény. A jelenleg a Bajza utcában működő Bolgár Iskola szerepe ugyanakkor ebben az időszakban igen jelentős változásokon ment keresztül.

Az első generációs letelepedők gyermekei egészen az ötvenes évekig viszonylag gyakran Bulgáriában tanultak tíz-tizenkét éves korukig. Az iskolaköteles kor elérése után sok gyereket szüleik Bulgáriába, a nagyszülőkhöz vagy más rokonokhoz küldtek. Az általános iskola végéig, de több esetben egészen az érettségiig Bulgáriában folytatott tanulmányok a bulgáriai bolgár identitás előtérbe kerülését idézték elő, visszatérésük után a magyar nyelvet is sokaknak újra kellett tanulnia.

71 A hívők és a pap közötti viszony többek között emiatt romlott meg, az idegennek tekintett pappal – az ő néhány hónappal ezelőtti távozásáig – a közösség permanens konfliktushelyzetbe került.

72 Az etnikai-vallási folyamatok belső megfigyelője-értelmezője számára az etnikai különállás templomhoz kötődő megjelenítése magyarázza, hogy a vallási életnek egyébként nem kimondottan kedvező ötvenes években is magas a templom ünnepi látogatottsága. A nosztalgikus visszaemlékezés szerint „a heti nehéz munka után mindez pihenést, kikapcsolódást, megkönnyebbülést és a honfitársakkal való kellemes együttlétet jelentett" (Doncsev 1984:48).

73 Budapest a székhelye a nyugat- és közép-európai metropolitának.

74 A kultúrprófétizmusra vájtfülű olvasót a magyarországi bolgárok kétnyelvű periodikája ebben megerősíti: „1931-ben épült fel hazánk egyetlen bizánci stílusú temploma, a bolgár ortodox templom" (Wolfart 1994:11).

75 A parázstáncról a későbbiekben még részletesen írok.

Bár ez az ötvenes évek után is helyenként előfordul, de döntően az első generáció gyermeknevelési stratégiájára jellemző, a bolgárkertész leszármazottaknál, a szoros bulgáriai rokoni kapcsolatok végével mindez fel sem merül. Ezzel szemben a helyi értelmiség esetében többeknél előtérbe kerül a szófiai egyetem, mint lehetséges választás. Az anyaországgal való találkozás a személyiségfejlődésre talán legnagyobb hatással lévő években a szófiai „magyar-bolgár", „félbolgár" egyetemisták nemzeti sztereotípiáit, énképét nem hagyja érintetlenül. Ezekről a benyomásokról a későbbiekben részletesebben írok.

A viszonylag nagyobb bolgár népességgel rendelkező magyarországi városokban igen korán felmerült az anyanyelvi oktatásra vonatkozó igény. 1916-ban a budapesti bolgárok iskolaszéket alapítottak, két évvel később pedig megkezdte működését az elemi iskola. A harmincas években Pécsett és Miskolcon is volt bolgár nyelvű oktatás. Bár utóbbiak a világháborúval megszűntek, az előbb a József, utóbb a Bajza utcában székelő pesti iskola megszületése óta folyamatosan működik, 1992 óta tizenkét osztályosra bővülve.

A Bolgár Iskola nem kisebbségi iskola. A magyar nyelven kívül csak a földrajzot és a történelmet tanulják a diákok magyarul, minden egyéb tantárgy oktatási nyelve a bolgár. Bár az iskola épületének helyt adó telket Ferencváros adományozta, a bolgár iskolát – a bolgárkertészek anyagi támogatásával – a bolgár állam építtette fel, jelenleg is az ő tulajdonát képezi. Bulgáriából küldött pedagógusok bolgár tankönyvekből bolgár tanrend szerint tanítanak. És egyre inkább – időlegesen Magyarországon tartózkodó – bulgáriai gyerekeket. Az iskola a bolgárkertész leszármazottak között ugyanis széleskörű népszerűtlenségnek örvend. Míg több kisebbség magyarországi vezető rétege a valóban anyanyelvi oktatás meglétében látná az asszimiláció igazi ellenszerét, addig a bolgárság esetében a magyarországi igények figyelmen kívül hagyása miatt az iskolát igen sok bírálat éri. Az utóbbi években az átlagos osztálylétszám a néhány fős kritikus szintre süllyedt, a tanulók nagy részét alkotják az itt tanító pedagógusok és a diplomáciai kar gyermekei. Általános vélemény szerint az iskolát – amit a részben közadakozásból megvalósult felépítése miatt egyébként ma is büszkeség övez – a közeli megszűnés veszélye fenyegeti. E veszély elhárítására a bolgár állami szerepvállalás csökkentését, a nagy fluktuációjú tanári kar részben magyarországi pedagógusokkal való feltöltését, a magyar nyelvű oktatás – például a természettudományi tárgyaknál – szélesítését látják megoldásnak.[76] A hagyományos (kertészethez kapcsolódó) bevándorlók leszármazottai közül elenyészően kevesen adják gyermeküket a Bolgár Iskolába; ők bolgár tanrend helyett magyarországi kisebbségi tanrendet kívánnak, ha úgy tetszik, magyarországi bolgár tanrendet. Összhangban a szóban megfogalmazott és kinyilvánított identitással, a kettős kötődéssel, a bolgár államtól és a bulgáriai bolgár társadalomtól való különbözőség tudatával.

Bulgária

A kelet-közép európai és balkáni térség XIX. századi nemzeti forradalmainak, új önálló nemzetállamainak megalakulásával, az etnikai és nemzeti határok különbözőségének, valamint az etnikai-kulturális homogenitásra építő kultúrnemzeti felfogásnak köszönhetően ebben a térségben az etnikai kisebbségek létében központi szerepet játszik az anyaországgal való kapcsolattartás. A tényleges kapcsolatokban és a rá vonatkozó remények és illúziók, elvárások és ambivalens elutasítások tekintetében azonban az egyes államszervezetekben és kisebbségeiknél jelentős eltérések fedezhetők fel. A magyarországi bolgárok anyaországukról való felfogása és kapcsolatrendszere meglehetősen sajátos. Az objektív kapcsolatok szorosságát a szubjektív kötődések viszonylagos meggyengülése egészíti

76 Mindez az oktatás kapcsán ismétlődően felmerülő reflexiókból is látható: a pedagógusok a jelenlegi tanrendet védő argumentációikban sohasem a jól megalapozott bolgár nyelvű vagy Bulgáriához kapcsolódó ismeretek érvényessége mentén emelnek szót, hanem a Magyarországon alkalmazható és felhasználható, a magyarországi bolgárok által hiányolt elemeket hangsúlyozzák. Az egyik ilyen esetben a középiskolai idegenvezetői és hostessképzés, mint „a magyar történelem és kultúra megismerését segítő" (Petkova 1995: XI) tárgy jelenítődik meg a nyilvánosság előtt.

ki. Más nézőpontból pedig egyszerűen azt rekonstruálhatjuk, hogy – a térség etnikai kisebbségei között többé-kevésbé unikális módon – a magyarországi bolgárok képzetrendszereiben az anyaország nem válik mitikus remények és elgondolások célpontjává. A magyarországi bolgárok Bulgáriát érintő mentális reprezentációiban tehát egyszerre fedezhetünk fel némi – a kisebbségi lét vitalitásának nem feltétlenül kedvező – eltávolodást, és üdvözölhetjük a reláció görcsmentességét.

Az anyaországgal fenntartott kapcsolatok erősségét mi sem bizonyítja jobban, mint az a néhol visszatérően felmerülő kérdés, hogy mikortól tekinthetjük egyáltalán (huzamosabb külföldi tartózkodás helyett) az egykori gubercsisztvoban Bulgáriából eltávozottak leszármazottait – a tartósságot és a kettős kötődést talán már maga a terminus is sejteti – etnikai kisebbségnek. Főként bulgáriai vélemények szerint nem túl régóta. Ennek fő oka, hogy elsősorban az endogám[77] házasságokban született második, sőt harmadik generációs gyermekek is bolgár állampolgárok lettek. Az ötvenes évek magyar-bolgár kétoldalú egyezményei kizárták a kettős állampolgárság intézményét. Amíg ez korábban járt némi előnyökkel – hadkötelezettség alóli kibúvó stb. –, addig az utóbbi években e jogállást pusztán hátrányos következményei (magyarországi karrierlehetőségekben az állampolgárságnak felrótt nehézségek, nyugati utazások adminisztratív megpróbáltatásai) szerint értékelik. A praktikus szempontok primátusa azt mutatja, hogy – legalábbis a már Magyarországon születettek számára – a bolgár állampolgárság nem képvisel önértéket. Ennek megfelelően a rendszerváltozást követően tömegessé vált a kettős állampolgárság felvétele, de a bolgár állampolgárság elhagyása is.

Az állampolgárság kérdésén túl, a magyarországi bolgárok életében, különösen közösségi szerveződéseiben a szokásos kisebbségi helyzetnél már a kezdetekkor hangsúlyosabb szerepet töltött be a bolgár állam. A templom és az iskola megépítése és fenntartása is a bolgár államisághoz kapcsolódik.[78] Mivel ezen intézmények létüket a helyi bolgárságnak is köszönhetik, a kettős fenntartás a két „szülőt" – anyaországot és kisebbséget – gondolatilag közel hozza egymáshoz. A kulturális minták újratermelését szolgáló intézmények a „gondoskodó anyanemzetnek" és az idegenbe szakadtak áldozatvállalásának együttesen köszönhető. Az egyébként egymással a magában foglalást tekintve[79] ellentmondásos viszonyban lévő mikro- és makroközösség a mentális reprezentációkban elkülönülő, de egymással közös halmazt is alkotó entitásokként jelenítődik meg.

Az anyanemzettel való közösség, méginkább sorsközösség érzete ugyanakkor más dimenziókban egyre kevésbé tűnik nyilvánvalónak a csoporttagok szempontjából. Míg a – bizonyára önkényes – korszakolásom szerint az első világháborúig tartó első periódusból ránk maradtak olyan hazafias cselekedetek emlékei, mint amikor magyarországi bolgár fiatalok 1916-ban kétszáz pengőt küldtek a Bolgár Hadügyminisztérium számára,[80] a magyarországi bolgár történelemmel foglalkozó Alexander Gjurov pedig szintén a hazafiság megnyilvánulásaként értékeli Petar Hadzsipetkov ismételten hadi célokra irányuló kölcsönét,[81] addig manapság az anyanemzet jelenlegi politikai-kulturális történéseit a bolgárkertész-leszármazottak többsége kevesebb figyelemmel követi. Ez alól csak az a – helyi közösségi tevékenységekben egyébként igen aktív – réteg kivétel, melynek tagjai (akiket döntően a bolgár nyelvű oktatásban való részvétel, majd szófiai egyetemi tanulmányok és esetlegesen

77 Néha – főként az ötvenes évekig – ugyanez a helyzet a vegyes házasságoknál is.

78 Az anyagi támogatáson túl megemlíthetjük az állami szerepvállalás olyan szimbolikus megnyilvánulásait, mint hogy a helyi bolgár intézmények támogatása céljából létrejött Bolgár Egyház- és Iskolaközség elnöke Bulgária mindenkori hivatalos magyarországi képviselője, hogy ezen – magyarországi bolgárok kezdeményezésére született – bizottság alapszabályzatának hitelesítője Nejkov főkonzul (Gardev 1994:23). Az állampolgárság már érintett problémáját viszont jól szemlélteti, hogy a bizottság 1920-as megalakulása után hamarosan tiltakozások érkeztek, mert annak tagjai eleinte kizárólag bolgár államplgárok lehettek.

79 A rész-egész viszony problémájára gondolok: államnemzet és kultúrnemzet különbségéből fakadóan bolgár kisebbség és Bulgária kapcsolata – más kelet-közép európai kisebbségek helyzetéhez hasonlóan – ellentmondásos.

80 Gardev 1994:25.

81 „(...) tiszta hazafias érzésektől vezérelve négy millió korona kölcsönt adott /Bulgáriának/" (Gjurov 1994:28).

későbbi bulgáriai munkavállalás jellemez) Bulgáriával egyes életszakaszukban a tipikusnál szorosabb kapcsolatba kerültek. Jellemző, hogy – bár állampolgárságukból adódóan – ezt sokan megtehetnék, szavazati jogukkal igen kevesen élnek. Mindezt néhányan a túlzott adminisztratív-gyakorlati nehézségekkel indokolják, mások azonban elismerik, hogy, bár néhány bulgáriai politikai tömörülés neve nem teljesen ismeretlen előttük,[82] a szórványosan érkező információk alapján a számukra kuszának tűnő politikai viszonyok között nem tudnak eligazodni. Ez többeknél egy morális jellegű indoklással párosul: mint mondják, nem kívánnak az *ottani* döntésekbe beleszólni, mivel az azokra tartozik, akik a következményeket is kénytelenek elviselni. A (bulgáriai) politikai részvétel hiánya, az ottani folyamatok személyes irrelevanciája, a szubjektíve különféleképpen indokolt, de objektív közös kívülmaradás ténye arra utal, hogy a huzamosabb ideje Magyarországon élő bolgárok önmaguk és a bulgáriai társadalom között egyértelmű határvonalat érzékelnek; önmagukat a bulgáriai történések hatókörén kívül határozzák meg.

Az államnemzet jelenével való gyenge azonosságvállalást az alacsonyfokú politikai participáció mellett további tényezők is jelzik. A bulgáriai gyökerű „magaskultúra" (esetleges) fogyasztásáról és a történelmi tudat struktúrájáról – az egyes családok közötti jelentős különbségek ellenére – összességében elmondható, hogy egyaránt az anyaországtól való mentális elszakadásra utalnak. Pontosabban: úgy tűnik, hogy a magyarországi bolgárok többségének mindennapi kultúrája nem illeszkedik az én-identitás megfogalmazása, az egyén társadalmi-kulturális pozíciójának kinyilvánítása érdekében Bulgáriában szükséges jelzőbójákhoz. A jelenkori bolgár kultúra többnyire az érdeklődési körön kívül esik.

A történeti tudatra vonatkozó interjúkérdéseimre kapott válaszok alapján úgy láttam, hogy az etnikai azonosságtudat megszervezéséhez a magyarországi bolgárok többségének historikus minták kevéssé állnak rendelkezésére. A bolgár történelemből – többszöri rákérdezések után is – legtöbben csak egy-két olyan emblematikus figurát és eseményt (Hriszto Botev, török iga, ötszáz éves elnyomás) tudnak megemlíteni, mely emlékek a magyar köztudatban-közoktatásban is helyet kaptak. Érdekes módon ez a Bolgár Iskola egykori növendékeire is vonatkozik. Az általam adott „feladat" meglepő nehézsége, a spontaneitást nélkülöző igyekezet, mely az emlékezetben való keresgélést kíséri, a bolgár történelem mindennapi tudaton kívül rekedtségét bizonyítja. Iskolai órák fogyatkozó emlékei, és éppen az „iskolásság", egy hiátusra hívja fel a figyelmet: az identitástudat elevenségét biztosító családon belüli/mikroközösségi szóbeli áthagyományozások, nemzeti mítoszok és legendáriumok ritkák és esetlegesek. Mivel ugyanakkor Kelet-közép Európában többség és kisebbség nemzettudata egyaránt a kultúrnemzeti felfogás köré épül (és az ehelyütt inkább a múlt, mintsem a jövőképek körül szerveződik meg), a történelmi minták valódi azonosulásteremtő erejének hiánya számomra a nemzet köré épülő identitástudat gyengeségéről beszél.

E megállapítások érvényessége azonban – a politikai érdeklődésről mondottakhoz hasonlóan – nem vonatkoznak az „újonnan érkezőkre". Az e dolgozatban leírni kívánt csoport a magyar fővároshoz kapcsolódó bolgár etnikumnak csak az egyik részegysége. A Magyarországon az ötvenes évek után letelepülők és a náluk fél évszázadnál általában nem régebben érkezett „őshonosoktól", a kertészek-kereskedőktől és az ő itt született leszármazottaiktól markánsan elkülönülnek. A határvonalat a két alcsoport is számon tartja, de objektív jellemzőik, így a Bulgáriához való viszonyulásuk tekintetében is egyértelmű különbségek vannak. Megfigyelhető ugyanakkor egy köztes réteg is: azt mondhatjuk, hogy a hagyományos módon Magyarországon letelepülők leszármazottai közül a huza-

82 Kérésemre, hogy fel tudnának-e sorolni néhány meghatározó bolgár politikust, már igen bizonytalanul válaszolnak. Többen csak a közelgő választásokon való részvétele miatt most a magyarországi híradásokban is visszatérően megjelenő egykori cárt, II. Szimeont említik meg, egyébként egyöntetűen belé fektetett reményüknek adva hangot. (Ami egyúttal mégiscsak a bulgáriai közélet távoli figyelemmel követésére utal. A cár esetleges visszatérése ráadásul olyan horderejű esemény, amely a pesti bolgár közbeszédben tematizálódik, időlegesen sokakat lázba hozó diskurzuselemmé válik. Interjúalanyaim szerint azonban ez az eset meglehetősen egyedi.)

mosabb ideig Bulgáriában élők anyaországi kötődése az „átlagosnál" jóval határozottabb, és a II. világháború után érkezők nemzettudatához áll közel. Az ő érdeklődésük a két ország kulturális térképét egyaránt figyelemmel kíséri; otthonukban cirill és latin betűs könyvek hasonló arányban találhatóak[83]; a nagypolitika szférájában pedig például Todor Zsivkov megítélése a Kádáréhoz hasonló erejű érzelmi reakciókat válthat ki[84]. E réteget hazafelfogása a magyarországi bolgárok egymástól elkülönülő két alcsoportja közötti közvetítő szerep betöltésére teszi alkalmassá. A – viszonylag kisszámú – csoport fontos kisebbségi közéleti tevékenységét talán mediatív státusza is magyarázza[85].

Úgy gondolom, ez a kisszámú csoport tekinthető mindenekelőtt kettős kötődésűnek, ők azok, akik a két állam szellemi területének egyaránt ismerői. Kétlakiságuk révén a magyarországi bolgárok számára bizonyos értelemben ők képviselik a mai Bulgáriát. Közülük kerülnek ki azok az értelmiségiek, akik – egyfajta küldetéstudattal megáldva, avagy praktikus szempontokat követve – a kisebbség számára a ma releváns bolgár kultúrát közvetíteni igyekeznek[86].

A rendszerváltozást követően e tevékenység elsőszámú fóruma az 1992-ben alapított Haemus című kétnyelvű folyóirat lett. A magyarországi kisebbségek periodikái között az alcíme szerint „társadalmi és kulturális" folyóirat jellegében és színvonalában eléggé egyedinek mondható. A címben (Haemus a Balkán latin megnevezése) és az ars publicisticában jelzett útirány számomra arra utal, hogy a folyóirat többszörös funkcióval és heterogén célközönséggel bír. A bolgár kisebbség értelmisége mellett nem-bolgár származású olvasók is forgatják a negyedévente megjelenő lapot. Ami számomra ezúttal érdekesebb, az az a szerep, amit a Haemus bolgár olvasói között betölt. A bolgár novellairodalmat és lírát közel hozó válogatásai, a Balkánt, a bolgár történelem egyes korszakait bemutató tematikus számai a kisebbségi elit számára egyfajta orientációs pontot jelentenek, ugyanakkor ezen írások egy – sokszínű – Bulgária-képet, bolgárság-képet és én-képet is közvetítenek az olvasóhoz.[87]

Bolgár rítusok

A magyarországi bolgárság fentebb leírt objektív csoportjellemzői és öröklött/folytonosan átalakuló identitásmintái az egyéni megformálódásokon túl kollektív jelentések artikulációjához vezetnek. Az önmagunkról szóló közös tudás kialakítása néhány kiemelkedő kommunikációs térhez és sűrített jelentésformáló aktushoz kötődik. A közös tudás kialakításában a közösségi rítusok által közvetített élményvilág, a szóbelileg nehezen kifejezhető érzelmek sajátos együttese, és ezen emóciók csak az

83 A bolgár nyelvű olvasás – meglátásom szerint – a második generációs alcsoportban (a bolgár-tudatos, kisebbségi ügyekben is aktív szervező, formális és informális vezetők esetében is) döntően a magyarországi kiadású periodikákra – a magyarországi bolgár kisebbség havilapja, illetve az évenkénti kalendárium – terjed ki, bolgár könyvből a Biblia és néhány reprezentatív kiadvány található meg a polcokon.

84 Zsivkova Verka interjú.

85 A „független változóként" leírt anyaországi tartózkodás ugyanakkor nyilván „függő változó" is: a gyermek- és ifjúkor részben Bulgáriában töltött évei bizonyára a család objektív helyzetének és ezekhez kapcsolódó szubjektív stratégiáknak, sajátos elvárásoknak és reményeknek, vagyis nemzeti keretekben is elgondolt társadalmi szerepeknek és identitásoknak az eredője.

86 A közvetítő réteg létét azért tartom igen lényegesnek, mert a két csoport – „régiek" és „újak" – közti markáns eltérések bizonyos elkülönülési stratégiákat is eredményeznek. Az ellenpéldák dacára azt mondhatjuk, hogy a kisebbség közösségileg aktív tagjai, a formális és az informális vezetők, elsősorban nem az egyetemi végzettséggel az elmúlt harminc-negyven évben Magyarországra települtek közül kerülnek ki. Az ünnepeken, közös találkozókon (vagyis amit korábban a kisebbségi lét „szakrális" szférájának neveztem) is főként a „régiek" vesznek részt. Utóbbiak szemében az „újak" kívülmaradása néha arisztokratizmusnak látszik. A közösségi tevékenységbe legújabban bekapcsolódó húszonévesek között érezhető egyszersmind némi elmozdulás: a táncscsoportokban, a Kulturális Egyesületben a keveredés erősebb – lehetséges, hogy a két alcsoportot is gyermekeik fogják egymáshoz közelíteni.

87 A kisebbségi periodikák által közvetített Bulgária-kép és én-kép érdekes elemzésre tarthatna számot. Ennek vizsgálata szerepel a jövőbeli terveim között.

adott közösségben értelmezhető kifejezési formái legalább azonos fontosságúak az expresszív formát öltő, verbalizálható tudáselemekkel, a mikroközösségen belül széleskörűen elterjedt vélemények. Az attitűdök érzelmi és viselkedési komponenseinek kialakulása talán elsősorban az emocionálisan hatványozottan érvényesülő közösségi aktusok, a csoport tagjai számára sok esetben megfogalmazhatatlan, a külvilágnak pedig érdemben lefordíthatatlan „együttes élmény" eredménye. Az etnikai csoport korábbi viszonylagos homogenitásának végével (és nosztalgikus emlékképpé válásával), az ilyen, a csoport egybetartozás-tudatát és egységérzetét – is – szolgáló kollektív mozzanatok döntően az ünnepben jelennek meg. Mint azt a György-napi parázstánc elemzésén bemutatom, ezek a közös események rítusként is felfoghatóak. „(...) A rítusban, mint szimbolikus drámában egy adott közösség vagy annak egyes tagjai önmagukról önmaguknak mondanak el valamit".[88]

A magyarországi bolgárok összetartozását kinyilvánító és megerősítő szimbolikus kifejezésformák egy állandósuló elemeket magába foglaló ünnepkört alkotnak. Ebbe az írott kánon nélkül is hagyománnyá rögzült körbe bekerülő jeles napok számuk és súlyuk tekintetében egy, a bulgáriai ünnep-kultúrától részben eltérő magyarországi bolgár rituálé-sort alkotnak. Ez hagyományosnak tekintett népi, egyházi és a népi vallásosság körébe tartozó üdv-napokat, továbbá állami – igaz, ezek fontossága a legkisebb – és a kertészeti hagyományhoz kapcsolódó lokális ünnepeket is tartalmaz, míg egyes Bulgáriában ünnepelt napok az új hazában elmaradtak, vagy jelentőségüket veszítették.

A bolgár néprajz két elkülönülő periódust, tavaszi és nyári ünnepkört különböztet meg. A két ország bolgárainak ünnep-szokásai közötti eltérések nagy mértékben abból a tényből fakadnak, hogy az első világháborúig jellemző időszakos munkavállalás során csak a férfiak tartózkodtak Magyarországon, méghozzá tavasztól őszig. E tény két következménye: egyrészt a „női" ünnepek (pl. a bábanap) sokáig kevésbé voltak előtérben, másrészt – a földművelési tevékenység miatt – a magyarországi bolgárok a termékenység-kultuszokhoz szorosabban kapcsolódó tavaszi ünnepkört ünnepelték meg látványosabban.[89] Emellett megjegyzendő, hogy egyes foglalkozási ünnepek kiemelkednek: itt a szőlő és a kertészet védőszentjének, Szent Trifonnak. februári napja említhető.[90]

Az eredetüket tekintve igen különböző ünnepek kisebbségi helyzetben ugyanakkor jelentős funkcióváltozáson mennek keresztül, a közösség életében betöltött szerepük átalakul és egységesül. Etnikai szimbólumokká válnak, korábbi értelmük háttérbe szorulásával párhuzamosan etnikus jellegük lesz szembetűnővé, a különállás jelölésére szolgálnak.[91] A magyarországi bolgárok ünnepei így – adott esetben vallási gyökerük részbeni megtartásával – elsősorban „bolgár" ünnepek lesznek; etnikus jegyből az etnikum létét középpontba állító és azt megújító, életerőt sugárzó események[92].

Új, etnikus szerepüket különösen azok az ünnepek tölthetik be, amelyek – esetleges családi megünneplésük mellett – közösségi szinten is „megülhetőek". Hogy ezek lehetőséget biztosítanak a találkozásokra, természetesen szintén rendkívül fontos. Fontosabbnak érzem azonban, hogy a közös ünnep ilyenkor a közösség ünnepévé alakulhat át. Az etnikai csoport, mint a „szent" idő, a

88 Borsányi 1983: 11-12.

89 Peneva-Vincze szerint a család nélkül érkező férficsoportok az első években főként húsvétot, pünkösdöt, György- és Péter-napot tartották meg.

90 Szent Trifon mai jelentőségét – kertész-kapcsolódása mellett – az is magyarázza, hogy a magyarországi bolgárok többségének éppen eredeti lakóhelyén, a közép-nyugat bulgáriai Veliko Tirnovo környékén áll nagy tiszteletben.

91 „(...) Közhelynek tűnik, hogy a soknemzetiségű, vagy különböző kulturális és etnikai háttérrel rendelkező államokban az etnikus örökség szimbolikus értéket nyer." (Voigt 1995: 395)

92 Etnikus jellegük kiemelése érzékelhető abból az egyértelműségből, amellyel – ismétlem, pl. Bulgáriában, homogén vallási környezetben, kizárólag egyházinak tekintett ünnepeket is *itt* etnikainak számítva – minden megkérdezett ugyanazokat a visszatérő „szent" időket nevezi meg a lényeges bolgár ünnepeknek. A tipikus felsorolás a következő elemeket tartalmazza: Újév, Bába-nap, Szőlőmetsző Trifon napja, Baba Mart, Bulgária március 3.-is, nemzeti ünnepe, húsvét, pünkösd, Szent György nap, május 24.-e („a „bolgár kultúra és szláv írásbeliség napja"), ősszel pedig Dimitrovden, Nikulden (Mikulás) és karácsony.

megünneplendő esemény egyetlen valódi számon tartója és emlékezője, az értetlen környezettől, a többségi társadalomtól elkülönül, ennek során az egybegyűlő közösség önmagát, mint – Tönnies-i értelemben vett – közösséget élheti meg. A csoport tagjai nem pusztán a véletlennek köszönhető társadalmi folyamatok eredőjeként, hanem érzelmeiben és értelmében egységes, valamint a közös jelentés kódjával egyedül rendelkező családként képzelhetik el magukat.

Éppen ezért azok a – vallásilag legszentebb – ünnepek, melyek ünneplése inkább a nukleáris, mintsem a „bolgárság családja" tágabb körében megszokott, kevéssé alkalmasak a közösség egybetartozásának kifejezésére, a nagyobb család határainak megerősítésére. Bolgár Karácsony elsősorban, bolgár Húsvét másodsorban, ezért nem váltak kisebbségi ünnepé Magyarországon. Megkockáztatható az állítás, hogy a szűk családon belüli ünneplés a második és harmadik generációkban ezért talán a külső hatásokkal és változásokkal szemben is kevésbé ellenálló.[93] Úgy gondolom, a kisebbség csoporttudatát kevésbé erősítő Karácsonyhoz közel, az újévet, egységet és megújulást jelképezendő, ezért is alakult ki egy kimondottan közösségi keretek közötti hagyomány: a helyi bolgár kisebbségi önkormányzatok minden január közepén „zárszámadásos vacsorán" látják vendégül a település bolgárait.

A martenicska

Etnikailag homogén társadalom folklórelemeinek kisebbségi helyzetben tapasztalható „etnicizálódására" a magyarországi bolgárok között több példát találni.

Március elejétől két-három héten keresztül a bolgár származású gyerekek ruhájára szüleik/nagyszüleik piros-fehér szalagocskákat tűznek, ezeket úgy viselik, mint mi a kokárdát. Ez a martenicska vagy martenica, melyet a tavasz kezdetén – Baba Mart-kor – a csoport sok felnőtt tagja is több alkalommal ruhájára öltött. Akárcsak Bulgáriában, ahol ilyenkor nemcsak kabátokon, de köztereken: kopár fákon és épületeken, reklámtáblákon is lehet a szalagokat látni. A martenicska eredetileg termékenységszimbólum, a rossztól való mágikus védekezés eszköze. A természet újjászületése érdekében a tavaszköszöntőt március elsejétől az első gólya vagy fecske érkezéséig kell viselni. Megjegyzendő, hogy ez a folklórelem az elmúlt száz évben Bulgáriában is keresztülment egy jelentésváltozáson. Tükröződik ez szín-szimbolikájának átalakulásán: míg korábban a piros és a fehér szín egyaránt elsősorban oltalmazó erőt jelentett, addig újabban „a piros az élet, erő, egészség, vidámság szimbóluma, a fehérnél pedig a hosszú életet jelentő funkció került előtérbe".[94] A hagyomány anyaországon kívüli története újabb jelentésváltozásokat és funkcióváltást eredményezett. Nem teljesen értek egyet azzal a néprajzi számvetéssel,[95] amely ebben az átalakulásban kizárólag jelentésvesztést és akkulturációt lát. Bár kétségtelen, hogy a gyerekek a martenicskát – hasonlóan az újév egészségkívánó játékához: a szurvaknicához, amikor a gyerekek jókívánságok közepette a járókelőket somfaágvirgáccsal hátbacsapkodják, vagy a húsvéti piros tojás-összeütésekhez – mindenekelőtt tréfás mulatságként fogják fel,[96] nem gondolom azonban, hogy ezt – egy idealizált mély megértéssel szemben – felszínességként kellene interpretálnunk. Ennél fontosabbnak tűnik számomra, hogy a magyarországi gyerekeknek és felnőtteknek – akár természetesnek fogadják el, akár egzotikumként felértékelik – a martenicska piros-fehér színe nemzeti-etnikai jelképpé válik, ezért is tartom a

93 Különösen Karácsonyra igaz ez. Húsvét kettős jellege – egyszerre családi és a húsvéthétfői népszokások révén a tágabb közösséghez is tartozó – nem zárja ki az etnikus szimbólummá válását. Ezt erősítheti, hogy az ortodox húsvét időpontja a nyugati kereszténységétől többnyire eltér, ezért a pravoszláv vallás szórvány kisebbségi helyzete esetén a környezettől való eltérés látványossága az etnikai különállás érzetét erősítheti – külső és belső szemlélő számára egyaránt.

94 V. Szathmári 1983: 73.

95 Peneva-Vincze 1981: 456.

96 Nem gondolom azt, hogy egy archaikus kultúra egyébként átszellemültsége révén lenne a moderntől megkülönböztethető,

kokárda-hasonlatot – kisebbségi szituációban – relevánsnak. Ahogy az is közszemlére téve, mások szemétől kísérve nyeri el teljes jelentését (a nemzethez tartozás vállalását, kinyilvánítását, vallását), úgy az egykori termékenységszimbólumból tréfás tavaszváróvá, majd az új kulturális színtéren etnikai jelképpé transzformálódó martenicska is az etnikai csoport nyilvánossága előtt nyeri el értelmét, ott tölti be szerepét a legteljesebben: a közösségbe tartozás látható kinyilvánítását. A közösség gyermekkorból kinőtt tagjai az etnikai csoport egésze előtti megjelenésük, önreprezentációjuk alkalmával ezért teszik fel szintén a szalagokat. A márciusi halásztelki bolgár bálon[97] az idősebbek többsége is martenicskával látható.

A teljes jelentéstésvesztést állító tétellel azért is vitatkoznék, mert úgy találtam, hogy – eredeti értelmének megfelelően, bár azt az asszimilálódó kisebbség sajátos helyzetéhez igazítva – a martenicska továbbra is a mágikus védekezés eszköze marad: csak éppen nem kizárólag a tavasz, inkább a bolgár kisebbség fegyvere. Az etnikai csoport termékenységének megőrzése, a beolvadás ellenében az újjászületés reménye kapcsolódik a Pest környéki martenicskákhoz. Jelentésvesztés helyett inkább az asszociatív többletjelentések megjelenését hangsúlyoznám.[98] A martenicska Magyarországon többszörösen is összetett szimbólum, befogadói a jelképet többletjelentéssel ruházzák fel[99]. Bár a szalagok és a színek – a csoportszinten értelmezett – egészséghez, a kisebbség (hosszú) életének vágyához rendelése nyilván elsősorban a szimbólumok tudatos újraértelmezésére hajlamosabb értelmiségi adatközlők között fordul elő,[100] – ha nem is kívánom ezt a részben az antropológus által „összerakott" jelentést[101] a csoport egészére kívülről ráerőltetni – a magyarországi bolgárságra én valamiképp mégis jellemzőnek látom: a szavak erejével hatni képes mágikus performatív beszédmódra, akárcsak más társadalmi környezetben a rossz erőkkel szemben az eső érdekében bevethető védőszínekre, ma is szükség lenne. Talán ez a meggondolás is benne van az öregemberekben, akik unokájukra és saját hajtókájukra egyaránt felkötik a martenicskát.

A parázstánc

A tavaszi ünnepkör talán legnagyobb izgalommal várt bolgár etnikus eseménye Szent György-nap. Külső szemlélők és híradós stábok számára mindenképpen ez az évad leglátványosabb folklór-megmozdulása. Dömötör-nap mellett május hatodika a népi vallásosság legjelentősebb eseménye. Köré számos népi hiedelem és rítus kapcsolódik. A magyarországi bolgárok között – az ősszel ült Dömötör napjánál erőteljesebben – Szent György-nap ma is nagy fontosságú történés; az etnikai csoport egyik olyan kiemelkedő szent pillanata, amely a hétköznapok profán idejét megszakítva, az etnikai kötődéseket és identitást megerősíti. Úgy gondolom, hogy szakralitása jelentős részben átalakult: a szent korábban domináns vallási tiszteletét kiegészíti és háttérbe szorítja egy újabb kori és kisebbségi szituációban kihangsúlyozódó jelenség: az etnikum, mint a külvilágtól elkülönülő csoport

97 A bál egy másik termékenység-kultuszhoz kapcsolódik: az egy hónapos csúszás ellenére a szőlő és kert jó termését hozó Szent Trifon napi bálról van szó.

98 A szimbólumok többletjelentések felvételére egyébként is „hajlamosak": A szimbólumok nyitott rendszert alkotnak; jellemző rájuk, hogy egyfajta jelzőhöz sokszor több féle jelzett járul. Definíciójában a szimbólumalkotás ezen oldalát hangsúlyozza ki Cohen is: „Jelképeken olyan normatív formákat értek, melyek kétértelműen helyettesítik a jelentések sokaságait(...)" (Cohen 1983: 69)

99 A szimbólum olyan jel, amit az interpretátora termel. „A folyamat a befogadó részéről indul ki." (Voigt 1995: 403)

100 Az explicit jelentések különböző szintjei a csoport tagjai státusza szerint egymás mellett élhet. Bár „csábító, hogy (...) az ezoterikusabb kifejezéseket mint a szimbólumok „valódi" jelentését határozzuk meg", minden szint egyaránt érvényes. (Firth 1983: 194)

101 „A komplex, urbanizált társadalmak írástudó specialista rétegeket teremtettek, különféle értelmiségieket, ideértve a kulturális antropológusokat is, akiknek a munkamegosztás keretében az a fizetett foglalkozása, hogy gondolati sémákat terveljenek ki, fogalmakat összekapcsolt sorozatokba rendezzenek, taxonómiai hierarchiákat állapítsanak meg, tegyék természetellenessé a rítust azáltal, hogy teológiailag értelmezik(...)" (Turner 1983:175)

szakralitása. E szentséget a közösség tagjai érzésem szerint elsősorban az ünnep familiáris jellegében találják meg: Szent György nap Budapesten az egyik olyan ritka – de periodikusan visszatérő – esemény, amely lehetővé teszi a csoport egyetlen nagy családként és belső választóvonalaktól mentes egységes közösségként tételezését. A budapesti ortodox etnikus ünnep egyik kimondatlan célja, hogy a benne részesülők – Turner-i értelemben – időlegesen *communitast* alkossanak.

A dél-kelet trákiai Sztrandzsa-hegység mintegy harminc bolgár és görög nemzetiségű falvában élt körülbelül a XIX. század végéig erdeti formájában a népszokás: ez a parázson táncolás hagyománya, a „nesztinár tánc". Ezeken a településeken hosszú időn keresztül öröklődött egy sajátos mikrotársadalmi pozíció: a nesztináré. Ő – mint arra a bolgár néprajz a XX. század harmincas éveiben nagy lelkesedéssel fölfigyelt – rendelkezett a parázson járás mágikusnak tekintett képességével. Transzállapotban sérülések nélkül bemutatott produkciójának a népi vallásosságban szigorúan kijelölt helye volt: nem bármikor bemutatható kunszt, az évnek csak egy vagy két napján hajtható végre – két rituális esemény csúcspontja: egyrészt szent Konstantin és Heléna, másrészt Szent György napján lehetséges csak a tűzönjárás – az említett szentek segítsége nélkül az kivitelezhetetlen is lenne.

A szentek rítusban való részvétele, jóindulatuk elnyerése, az esemény megszentelése érdekében a „kánon" több pontosan meghatározott kelléket és rituális mozzanatot követel meg. A nesztinár nő – mert a nesztinár mindig nő, eredetileg termékeny évein már túl lévő nő – a szentek (leggyakrabban Konstantin és Heléna) ikonjaival kezében igyekszik megszelídíteni a természet erőit. Az ikonokat feldíszítik: piros szalagokkal és ráerősített pénzérmékkel, egyéb díszítő elemekkel ünnepi ruhába öltöztetik.[102] A parázstáncot továbbá meg kell előznie az áldozatbemutatásnak, a „kurbánnak". Alatta duda és dob hangja segíti a transzállapot előidézését.

Az 1870-es évektől mintegy ötven évig a bolgár pravoszláv egyház a nesztinár táncot felszámolandó pogány maradványnak tekintette. Ennek az attitűdnek is köszönhető, hogy a századforduló után szinte teljesen eltűnt, egyedül Balgari faluban élt tovább a hagyomány eredeti kontextusában. A második világháború után a BKP, mint vallási csökevényt, betiltotta – az utolsó nesztinár öregasszony 1970-ben halt meg.

Az ő halálával egyidőben a Fekete-tenger partján (tehát korábbi területétől mintegy háromszáz kilométerre) megkezdődött a „nesztinárság" reneszánsza: külföldi turisták által szívesen látott folk-show-ként született újjá. Ennek hatására az utóbbi időben – új kommunikációs térben, új jelentést nyerve – a bolgár nemzeti jelképek szűk készletének lett elfogadott tagja, a korábban üldözött lokális folklór etnikai-nemzeti szimbólummá alakulhatott át.[103] Bírálatokat váltva ki ezzel az autenticitást számon kérő néprajzosoktól: a „nesztinár tánc – nesztinárok nélkül" kereskedelmi jellege és piacra kerülése miatt már „nem az igazi". Mint mondják, a mai táncosok csak külsőségekben emlékeztetnek a valódi nesztinárokra. Transzállapot és átszellemültség hiányában, fizetségért, a szenttel való spirituális kapcsolat nélkül, egyszerű előadóművészként működnek.

Magyarországon az elmúlt években a parázstánc rendszeres alkotóeleme a Szent György napi mulatságnak. Este kilenc órakor kerül rá sor, helyszíne – a korábban már leírt szakrális és profán közötti átmeneti tér – a templomkert melletti beépítetlen terület, melynek tulajdonosa a Bolgár Kulturális Egyesület. Délután az egyesület e telekkel szemközti épületében folyamatosan tartanak a programok: a látványosságot a Bulgáriából érkezett gyermek tánccsoport szolgáltatja, ők néptáncot és koreografált modern táncot felváltva adnak elő; a magyarországi bolgárok tánccsoportjai,[104] valamint az egyesület és az önkormányzatok vezetői szerepelnek, ők a közösségért folytatott tevékenységért többeknek emlékérmet és oklevelet adnak át. Mindez a színpadon zajlik, előadók és közönségük között érzékelhető határvonal húzódik, az átjárás ritka, a délután rögzített szerepei ebben a szakaszban nem teljesen cserélhetők fel egymással.

Az este közeledtével egy fokozatos helyszínváltozás tanúi lehetünk. Bár a műsorszámok még

tartanak, akik befejezték vacsorájukat, lassan átszállingóznak néhány percre az utca túloldalára: ott a hozzáértők már meggyújtották a tüzet, amely jelenleg hatalmas máglyaként ég, hogy aztán parázsra égve helyt adjon az attrakciónak. Sokaknak van néhány bennfentességről árulkodó szava, a két helyszín közötti folyamatos oda-vissza vándorlással a rendezvényen bent ülők is folyamatosan tudomással bírnak a dolgok pillanatnyi állásáról; a tánccsoportok és a tűz között immár megoszlik a figyelem.

A tűz elhamvadása után már mindenki körülállja a „színpadot"; belül a Bulgáriából ez alkalomra meghívott harminc év körüli nő, egy professzionális mai nesztinár húzza szét és hűti a hamut. Mozgása egyre gyorsul, hozzá közel dudás és dobos ad aláfestő zenét. A körön kívül eközben befejeződött a „kurbán", az áldozat, melynek során termékenységhozó színes női babákat temettek be a földbe.

A nézők egy kb. harminc méter sugarú kör szélén állnak; mindenki figyel, a közönség ugyanakkor elég heterogén: a közbeszólásokból, egymás felé intézett kérdésekből és magyarázatokból kivehető, hogy ki tekinti magát „beavatottnak" és ki az, aki az eseményeket kevéssé tudja értelmezni. Amíg a „belső kör" tagjai között egy pálinkás kulacs jár körbe, addig utóbbiak figyelmét főként a tűz miatt megjelent tűzoltókocsi manőverei kötik le. Intenzív kommunikáció van ugyanakkor a „mag" és a „külső kör" között – a különbség részben csak annyi, hogy előbbiek már vettek részt parázstáncon, míg utóbbiaknak magyarázatokra van szükségük – amit a bennfentesektől meg is kapnak.

Az első tapogatózó lépések után a nesztinár végül – kezében „felöltöztetett" ikonnal, fülében monoton ritmussal – elszánja magát, és sárral megkent lábával egymás után többször átrohan a parázson, majd koncentrikus körökben annak közepe felé táncol. Mindezt többször megismétli, a közönség elismerően tapsol; végül az egyik szervező, a „legbelsőbb kör" tagja is megpróbálkozik a – részben már kihűlt parázson – való átfutással. A nesztinár levonul, és ezután kollektív tánc kezdődik. Egyre többen kapcsolódnak be a bolgár körtáncba, a horóba, melyet ezúttal a tűz körül lejtenek, bátrabbak időnként a parázsba is be-belépve.

Megfelel ez a Szent György-nap hagyományos népi ünneplés külsőségeinek és tér-használatának. Az ünnep a bolgár faluban a főtéren vigalommal és körtánccal ér véget. A főtér a pesti ünnepnél megkettőződik. A mostanáig leírt első részben a parázstánc – amely tehát Bulgáriában egyáltalán nem járt együtt univerzálisan a Szent György-i hiedelmekkel – révén főtér és rituális tűz-tér egybeolvadt. A parázstáncot követő második részben egy helyszínváltozással a régi/új kör, a másik „főtér", az egyesületi székház visszakapcsolódik a rítusba. A tűztáncot követően a kört alkotók áttáncolnak az utca túloldalára, ahol az épületben megszakítás nélkül folytatódik a horó.

A templomhoz illeszkedő szabad-tér és a magyarországi bolgárok hagyományos közösségi szervezetének, a Kulturális Egyesületének épülete az én szememben egyaránt a tradicionális (ként ábrázolt) bolgár falu multifunkcionális főterének újkori mása. A közösségi élet fő területe, a településmag és tánctér kapcsolata nem egyszerűen metaforikus. A „horiste", a falu térbeli és szimbolikus középpontja, számos funkcióval rendelkezik, ezek egyik legfontosabbika az az ünnepi szerep, amelyet majd' minden közösségi ceremóniában betölt. Polikraistéban, ahonnan a magyarországi bolgárkertészek többsége származik, a főtérnek két neve van: ezek magyar jelentése régi vásártér, illetve tánctér. A falu szerkezete koncentrikus: a lakótér kívül, a közösségi rész belül, valóban nagyjából a település mértani középpontjában van.[105] A falu, szimbolikus értelemben az új közösség, alapítá-

102 A nesztinár ikon nem élettelen tárgy, hanem lelke van. „Az ikonok nyöszörögtek, amikor Koszti falu templomában tűz ütött ki." (Georgieva 2000: 35)

103 Dzeni Madzarov bolgár néprajzkutató szóbeli közlése szerint.

104 A nyolcvanas évektől fogva a tánccsoportok egyre népszerűbbek. Az elsőként megalakult együttes, a Martenica, külföldi fesztiválokon elért sikerei után újabb csoportok alakultak: gyerekek tagjai a Jantra és a Rila együtteseknek.

105 Juricskayné 2000: 27.

sakor egy díszes cölöp leverésével jelölik ki a majdani középpontot. Bulgáriában sok helyütt kutat ásnak, e körül alakul ki a gazdasági-politikai központ, de ez az interfamiliáris kommunikáció, a pletykák fő terepe, a Lévi-Strauss-i értelemben a közösséget mozgásban tartó hármas csere[106] elsőszámú helyszíne is. Ünnepi alkalmakkor Polikraistéban a főtér többnyire a tánc kezdő- vagy végállomása. Szent György napkor a mulatság főtéri vigalommal és körtánccal fejeződik be. Ott ilyenkor nincs parázstánc, Szent Konstantin és Heléna napján azonban van – ennek helyszíne is ugyanaz.

Budapesten a két ünnep láthatóan egybeolvadt. Szent György, illetve Szent Konstantin, az istenített világi uralkodó, valamint Szent Heléna, az istenanya[107] a nézők fejében nehezen elválasztható egységet alkot. A többség mindenesetre kevéssé érdeklődik a szentek legendáriuma iránt. Úgy gondolom, hogy ennél fontosabb számukra a szimbolikus tér szerkezeti folytonossága, az a keretegyüttes, amely – hasonló módon a nagyszülők bolgár szülőfalvának elképzelt-idealizált hagyományához – lehetőséget teremt a közösség önmagát családként tételező mitikus önfelfogására, összetartozástudatának újbóli megerősítésére.

Mindez – bár a nemzeti szimbólumként működő lokális néphagyomány csoporttudatot erősítő funkciója szintén igen lényeges – elsősorban a közös cselekvésre épülő együttes csoporttevékenységgel érhető el. Amíg a félhivatásos néptánc-előadás és a professzionális előadóművész parázstánca alatt alkotói és befogadói szerepek határozottan elkülönülnek, addig az ünnepet betetőző kollektív körtánc során mindenki – legalábbis az aktívabbak, mondjuk a „belső kör" – egész személyiségével részt vesz a közös produkcióban. Mivel abban mindenki egyszerre néző és alkotó, a teljesítményt hangsúlyozó produktivitás helyett érdemesebb inkább a kevésbé feladatorientált kollektív rítus fogalmával élni. E megfontolás alapján természetesen még nem nevezhetnénk rítusnak. A horó azonban olyan jegyekkel rendelkezik, melyek alapján – különösen a Szent György-napi – körtáncot egyfajta átmeneti rítusnak tekinthetjük, benne az elválasztás, átmenet-várakozás és befogadás szakaszaival, avagy – más terminológiával élve – az elkülönülés, liminalitás és egyesülés fázisaival.

A nesztinár-előadást megelőző rendezvényt – és közönségét – nézve (homályos kontúrú) képet kaphatunk az etnikai csoport belső tagolódásáról és hierarchikus struktúráról. Az előírt időpontokban a színpadra is fellépő kevesek (akik többségükben valamilyen hivatalos vagy félformális funkcióval is rendelkeznek) a nézőktől – hiszen joguk van „szólni" – egyértelműen megkülönböztethetőek, a félhomályban ülők közül – szimbolikusan és szó szerint is – kiemelkednek. A passzív szerepet elfoglaló sokaság sem alkot azonban homogén egységet. Előzetes asztalfoglalásokkal, a fizikai térben a színpadhoz legközelebbi pozíciók kisajátításával (és az ezzel korrelációt mutató, szintén presztízsbiztosító, tömeges tombolajegy-vásárlással, ami szerencsés esetben szintén fellépést érhet) az etnikai csoport informális tekintélyei a kívülebb ülő „külső kört" alkotóktól elválasztódnak.

Az elkülönülés fázisa a parázstánc végéig tart, ennek utolsó percei (a bátrak a tűz közelébe mennek, az ő vezetésükkel megkezdődik a horó) azonban már jelentős változást hoznak. A tűz melletti félhomályban a csoportot felszabdaló határvonalak elmosódottá válnak. A kezdetét vevő körtáncba bárki bármelyik helyre bekapcsolódhat, egymással csak távoli ismeretségben lévő emberek lesznek tánc-szomszédokká. A pillanat, amikor egyszerű szemlélőből tulajdonképpen előadóvá léphet elő mindenki, megváltoztatja a csoport szerkezetét. Pontosabban fogalmazva, mindenfajta struktúrát nélkülöző alaktalan entitás jön létre – olyasmi, amit Turner terminológiájában mozogva communitasnak nevezhetünk. Ebben a liminális szakaszban a „rang világi különbségei" időlegesen megszűnnek. A közösség tagjai nem teljes társadalmi szerepkészletükkel vannak jelen – mint indi-

106 Az anyagi javak, a nők és a szavak cseréje.

107 A két szent legendája és ikonográfiája több eltérő népi ábrázolásmódról árulkodik: a hitvestársi kapcsolat mellett több esetben például szent anya és gyermeke viszonyban ábrázolják őket. Ez lehetőséget teremt a Máriára és Jézusra történő asszociációra. A szövegmagyarázati szintről elmondható, hogy a pesti nesztinár-előadáson többen így értelmezték a György-napon kézbentartott védelmező ikonokat.

viduumok, adott pillanatban nem is képviselnek értéket – ezért a köztük máskor fontosnak tartott személyes különbségek nagy részben jelentőségüket vesztik. A communitasban elismerik egymás alapvető azonosságát, a köteléket szimbolikusan megerősítik.

A státusznélküliség állapotára utal a közös tánc kör-formációja: diszkontinuus alakzat, melynek nincsenek kezdő és végpontjai.[108] Így ez a szakasz funkcióját tekintve pontosan ellentéte a néhány órával korábbi struktúra-megerősítésnek, a megpecsételt oklevél-adományozási aktusnak. Ekkor Che Guevarát ábrázoló póló és konzervatív szabású öltöny viselői a körben egymás mellett táncolnak. Ruha, divat és az egyéb ismertető jelek egy-két órára megfosztatnak jelentésüktől. Bár az olyan látványos liminális szimbólumok, mint a mezítelenség, hiányoznak, a „bajtársiasság eszméje" – táncban kifejezve – ezúttal is érvényesül. A folytonos mozgást, szédítő forgást szemlélve az „anti-struktúra" terminusára asszociálhatunk.

A horót a magyarországi bolgárok döntő többsége tudja, hogy kell járni. A körtánc az utóbbi években reneszánszát éli: a Kulturális Egyesület szervezésében szinte minden gyerek tanulta és gyakorolta is. Mai popularitását ugyanakkor nem tekinthetjük egyértelműen a neofolklorizáció megnyilvánulásának: a különböző korosztályokba tartozó megkérdezettek szavai alapján egyértelműnek tűnik, hogy népszerűsége a kisebbség egész magyarországi története alatt a maihoz hasonló volt. Etnikai szimbólummá válása bizonyára itt teljesedett ki, mégsem revival, inkább survival jelenségként látszik osztályozhatónak.

Az anyaországból való kitelepülés után a csoportidentitásban és mi-tudatban betöltött szerepe mégsem változatlan. A körtánc funkciója etnikailag homogén környezetben is lehet – az egység rituális kinyilvánításán keresztül – a mikroközösség összetartozásának megerősítése és megszentelése. Egy számos vonásában idegen kultúrájú többségben egymástól is sokszor távol élő tagok alkotta szórványkisebbség életében a fenntartani kívánt autonómia etnikai alapon szerveződik meg, ezért a horó mentálisan immár sajátos etnikai jegyként reprezentálódik[109]. A hagyományos bolgár falu térbeli identitásra épülő, az egy településen élők eredendő közösségét állító lokális communitas-eseménye kisebbségi kontextusban átalakul. Itt az azonos térbeliségből (magyar-országból) a közös származásba vetett hit erejével egyeseket kiemelve egy időbeli identitáson[110] alapuló közösség, a mindenekelőtt egymással összetartozó bolgároké tételeződik. A beavatandó egy – a hétköznapokon az etnikai csoporthoz kevésbé kötődők számára részben csak virtuális – közösség részesévé lesz; a közösség realitásába és évközbeni látens továbbélésébe vetett hitet a neofita számára az ünnepi communitas-pillanatok adják tovább. E történések ereje a hús-vér jelenvalóság helyett – szemben a kevésbé népszerű Bolgár Iskola írott tananyagaival – a szavak nélküli testbeszédnek, ezotériának köszönhető.

A liminális szakaszban az etnikai csoport tagjai alapvető azonosságának misztériumába való beavatással – ami, mint az a három-négy éves gyerekek aktív részvételéből látható, már igen korai életszakaszban megtörténik – a csoport potenciálisan megújulhat. A meleg, egalitárius, a rokonság eszméjét is tartalmazó communitasban való részvétel erősítheti leginkább a mi-tudatot. Participáció

108 Ez a leírás mindenesetre nem lehet több ideáltipikusnál. Az etnikai csoport megszokott rendjének, a stabilitást és strukturáltságot jelentő „állapotból" egyes különbségek átmentődnek, így a liminális szakasz csak részlegesnek nevezhető. A körtánc egyes esetekben félig-meddig lineáris alakot ölt, e megszakításokkor a sor elejére általában egyesületi vezetők kerülnek: ők irányítják a menetet. „Azok nézőpontjából, akik a „struktúra" fenntartásában érdekeltek, a communitas minden hosszan tartó megnyilvánulása szükségképpen veszélyesnek és anarchikusnak tűnik." (Turner 1998: 56)

109 Keveset tudok a horó bulgáriai városi kultúrában betöltött szerepéről. A nemzeti szimbolikának bizonyára ott is részét képezi – erről Bulgáriában több ismeretet szeretnék szerezni. Akárcsak arról, hogy mi volt a körtánc jelentése a Magyarországra való elszármazás helyén és idején.

110 Vintila Mihailescu térbeli és időbeli (avagy strukturális) identitás alternatíváiról és váltakozásairól ír. Utóbbira a szomszédság keresztapaságnak való alárendelődését említi. (Mihailescu 1993: 36-37)

és kívülmaradás ezért újfajta csoportalakulásokat és etnikai csoporton belüli határok elmélyülését eredményezheti. Úgy gondolom, az, hogy a „jövevényeket" (a háború után önállóan, többnyire egyetemi végzettséggel érkező elsőgenerációs értelmiségiek) sokan idegennek érzik, az ő etnikai rítusokról, a „régiek" közösségi rendezvényeiről való távolmaradására is visszavezethető.[111]

A magyarországi bolgárok jelentős részének származási helye, Polikraiste falu főtere (a „horiste"), mely tánctérként a lokális identitásban – néprajzi beszámolók szerint – központi szerepet játszik, az új haza identitásképzésében is modellül szolgál. A budapesti, communitas-szerűként leírt események így – érzésem szerint – egy másodlagos funkcióval is rendelkeznek. Nem csak a szimbolikus jelentőségű tér szenteli meg a közösségi rítust (amely többek között éppen attól rítus, hogy bizonyos vonásaiban, így térhasználatában, az előírt módon jár el, vagyis megfelel a hagyományos mintának, a régen – a mitikus múltban – már lejátszódott eseményeket ismétli meg), de a hagyománnyal egyezőnek tekintett közösségi tevékenység is megszenteli a teret. Amíg a bulgáriai lokális társadalomba való liminális beavatás egy kommunális központban játszódott le, addig ennek az új körülmények között konkrét személyek és szervezetek által irányított intézmények adnak helyt. A két fő helyszín – templom melletti terület és a Kulturális Egyesület székháza – a spontán módon kialakult „horiste" jogutódjaként jelenítődik meg. Ezen intézmények – egyház és egyesület – az ünnep révén egyfajta tekintéllyel ruháztatnak fel: „népi felszentelésükkel" az etnikai csoport autentikus képviselőiként működhetnek. Helyszín hitelessé teszi a rítust, rítus megszenteli a helyet. Miként a bolgár falu hagyományos központja kettős funkcióval bírt: a főtér „egyrészről hivatalos tér, ahol jogi-normatív" események zajlanak, másrészt pedig olyan hely, ahol „rituális téren megerősítik a közösség kollektív hagyományait",[112] úgy pl. az Egyesület rituális részvétele is megerősíti az etnikai csoport képviseletére vonatkozó funkciója jogosságát. A kölcsönös legitimitásnyújtás révén az etnikus szimbólummá vált hagyomány, a communitas eszme és a mai kisebbségi közélet összeforraszthatóak, a rituális tevékenység révén mentálisan egymástól nehezen elválaszthatók. Újra felfedezhetjük ennek az új főtérnek „egyensúlypont szerepét a reális emberi lét és a bolgár társadalom szellemi tradíciója között".[113]

Zárszó

A bolgár etnikai csoport élő közösségként való bemutatása, valamint a kisebbségi közéletet alakító intézmények (egyesület, önkormányzat) szervességének, továbbá a virtuális bolgár szellemiség és a jelenlegi működési jellemzők közötti kapcsolat tételezése ezen intézmények, a bennük artikulálódó kisebbségi elit érdeke. A communitas-pillanatok az itt elemzett esetben lokálisan és szimbolikusan is ezen – a rendszerváltozáskor újjáalakuló – fórumokhoz kötődnek. Ez egy másodlagos értelmiségi diskurzusban a külvilág felé, de „befelé" is kommunikálható, ezáltal – individuumok és intézmények számára – legitimitás remélhető. Az etnicitás politikai játszmákban megfigyelhető modernkori megerősödésében nagy szerepet játszik a hagyomány-alkotás szimbolikus közösségi kifejeződése, a

111 Lehetséges, hogy a kisebbségi értelmiséginek választania kell, hogy elsősorban mely „mezőben" igyekszik érvényesülni, kérdéses, hogy karrierépítése során milyen stratégiát választ. Az éppen ebbe a csoportba tartozó szerző szerint a magyarországi bolgár értelmiségiek közül sokan „inkább a családi, szakmai önmegvalósítást vállalják, és kevésbé fogalmazzák meg magukat a hazai bolgár közösséghez tartozó egyénekként" (Doncsev 1993: 51). Hasonló irányúnak érzem ezt Turner megfigyelésével: ő a „marginálisokról" (például a vegyes etnikumúak) jegyzi fel a következőket: „Gyakran eredeti csoportjukban, az úgynevezett alacsonyabb rendű csoportban keresik a communitast (...) néha viszont megtagadják a communitas érzelmileg melegebb és egalitariánus kötelékeit." (Turner 1997: 677)

112 Juricskayné 2000: 31.

113 Juricskayné 2000: 31.

tradíció ünneplése, a hagyománynak, mint ünneplésre alkalmas önálló entitásnak megjelenítése. A magyarországi bolgárok egy részének azonban ezek a neofolklorizációs aktusok – mivel azok liminális szakasszal is rendelkeznek – valódi közösségteremtő és mi-tudat erősítő funkcióval bírnak. A bolgár identitás megőrzésében – az objektív csoportjellemzők fokozatos eltűnésével párhuzamosan – ezek a „szakrális" pillanatok egyre meghatározóbb szerepet játszanak. Terepmunkám tapasztalatai azt mondatják velem, hogy a kulturális performancia döntően ennek az ünnep-kultúrának a bemutatására, az etnikai csoport létének hagyomány általi legitimálására irányul. Ennek talán a magyarországi bolgárság esetében nincsenek is alternatívái. A hagyomány-teremtés révén ugyanakkor a csoporttagok valami – kevéssé verbalizálható – releváns mondanivalót is tudnak közölni egymással. Az ezt körülhatároló és felhasználó politikai antropológiai dimenziókat, etnikai identitásra épülő másodlagos diskurzus-tényeket a közeljövőben részletesebben szeretném vizsgálni.

HIVATKOZOTT IRODALOM:

A. Gergely András 1998 *Identitás és etnoregionalitás.* Etnoregionális kutatóközpont Munkafüzetetek, No. 6., Budapest.

Bartha Elek 1993 *A vallás és a nemzeti kisebbségek néprajzi kutatása.* In: Eperjessy-Krupa: Nemzetiség-identitás, 47-49.

Bodó Julianna 1993 *Etnikai jelképek és identitás.* In: Eperjessy-Krupa: Nemzetiség-identitás, 67-70.

Boglár Lajos 1996: *Mítosz és kultúra.* Szimbiózis, Budapest.

Boross Marietta 1973: Bolgár és bolgár rendszerű kertészetek Magyarországon, 1870-1945. In: *Ethnographia,* 29-52.

Borsányi László 1983 *Bevezetés a szimbólumok antropológiai kutatásába.* Jelképek – kommunikáció – társadalmi gyakorlat. Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből. Szerk.: Hoppál Mihály és Niedermüller Péter. Budapest, Tömegkommunikációs Kutatóközpont, 7-18.

Bourdieu, Pierre 1985 *Identitás és reprezentáció. A régió fogalmának kritikai elemzéséhez.* Szociológiai Figyelő, 4:7-22.

Bourdieu, Pierre 1986 *A közvélemény nem létezik.* Tájékozódás, XVII./6. Budapest, Tömegkommunikációs Kutatóközpont.

Bourdieu, Pierre 1992 *Ezredvégi beszélgetések.* Interjú Pierre Bourdieu-vel. In: A késő újkor józansága. Szerk.: Tillmann J. A. Budapest.

Calhoun, Cr. 1997 *Társadalomelmélet és identitásproblémák.* In: Politikai antropológia. Szerk.: Zentai Violetta. Osiris-Láthatatlan Kollégium, Budapest, 99-114.

Cohen, A. 1983 *A szimbolikus cselekvés és az én struktúrája.* Jelképek – kommunikáció – társadalmi gyakorlat. Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből. Szerk.: Hoppál Mihály és Niedermüller Péter. Budapest, 69-76.

Csepeli György 1992 *Nemzet által homályosan.* Századvég Kiadó, Budapest.

Doncsev Toso 1984 *Új idők bolgárai.* In: Doncsev Toso: Új idők bolgárai. Tanulmányok és esszék. Masszi Kiadó, Budapest, 2001:41-48.

Doncsev Toso 1993 *Az önmegvalósítás esélyei.* In: Doncsev Toso: Új idők bolgárai. Tanulmányok és esszék. Masszi Kiadó, Budapest, 2001:49-53.

Doncsev Toso 1996 Bevándorló kertészekből – bolgár kisebbség.. *Tanulmányok a magyarországi bolgár, görög, lengyel, örmény, ruszin nemzetiség néprajzából, 1996. Szerk.: Eperjessy Ernő.*

Firth, Raymond 1983 *A „szimbólum" jelentése.* Jelképek – kommunikáció – társadalmi gyakorlat. Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből. Szerk.: Hoppál Mihály és Niedermüller Péter. Budapest, 187-198.

Garai László-Kócski Margit 1996: *A szociális kategorizáció és az identitásképzés kapcsolatáról.* Azonosság és különbözőség. Tanulmányok az identitásról és az előítéletről. Szerk.: Erős Ferenc. Scientia Humana, Budapest. 72.-96.o.

Gardev, Kosztadin 1994: A magyarországi bolgár közösségek szellemi és népművelési tevékenysége a két világháború között. *Haemus,* 1994/2.-3. 23.-26.o.

Georgieva, Ivanicska 2000: A parázson táncolás – a nesztinár tánc – Bulgáriában. Nesztinár tánc... nesztinárok nélkül. *Haemus* 2000/4. 32.-36.o.

Gjurov Alexander 1994: A mai bolgárok társadalmi és egyházi egyletei a XX. században. *Haemus* 1994/2-3.; 27.-30.o.

Gjurov Alexander 1998: *Magyarországi bolgárok.* Körtánc füzetek, Budapest.

Haller Szilveszter: Bolgár zöldségesek a Krisztinavárosban. *Barátság,* 1994. November 15., 437.-439.o.

Hobsbawm, E.: *Tömeges hagyomány-termelés: Európa 1870-1914* Hagyomány és hagyományalkotás. Tanulmánygyűjtemény. Szerk.: Hofer Tamás – Niedermüller Péter. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Bp.

Juricskayné Szabeva Aszja 2000: Pörög-forog a körtánc a téren. *Haemus* 2000/4. 26.-31.o.

Krappmann L. 1980 *Az identitás szociológiai dimenziói.* Szociológiai füzetek 21.

von Krockow, Ch. G. 1990: *Adalékok az azonosságtudat antropológiájához és szociológiájához.* Szociológiai Figyelő, VI. évfolyam, 2. szám. Budapest. 63.-74.o.

Löfgren, O. 1989: A nemzeti kultúra problémái svéd és magyar példákon szemlélve. *Janus* 1989 tél; 13.-28.o.
Lyotard, J.-F. 1993: *A posztmodern állapot.* Habermas-Lyotard-Rorty: A posztmodern állapot. Századvég-Gond.
Marinov Iván 1999 *Balkán-koktél, Magyarország. Hogyan válnak bolgárok szerbbé Magyarországon?* Publikálatlan dolgozat.
Mead, G.-H. 1973 *A pszichikum, az én és a társadalom.* Gondolat Kiadó, Budapest.
Menyhárt Krisztina 2000: A ritmus varázsa. *Haemus* 4:43-46.
Mihailescu, V. 1993 *Vintila Mihailescu írásai.* Antropológiai Műhely, I. évf. 3. sz., KAM, Csikszereda.
Mutafcsiev, Petar 1997 A bánsági bolgárok. *Magyar Szemle*, 1997, 5.-6. szám. 121.-133.o.
Niedermüller Péter 1989 *Kulturális etnicitás és társadalmi identitás: a néprajzi megközelítés eredményei és kérdőjelei.* Az identitás kettős tükörben. Szerk.: Váriné – Niedermüller; TIT, Budapest, 204.-233.o.
Pataki Ferenc 1982 *Az én és a társadalmi azonosságtudat.* Kossuth Könyvkiadó
Pataki Ferenc 1989 *Identitás–személyiség–társadalom.* Az identitás kettős tükörben. Szerk.: Váriné – Niedermüller; TIT, Budapest, 17-38.
Peneva Vince, Lili 1981 Hagyományőrzés és beilleszkedés a Magyarországon élő bolgárkertészek körében. *Ethnographia*, 452-458.
Petkova Adriana 1995 Még egyszer a bolgár iskoláról. *Barátság*, november.
Plamenatz, J. 1995: *A nacionalizmus két típusa.* A nacionalizmus. Szerk.: Bretter Zoltán és Deák Ágnes. Tanulmány Kiadó, Pécs; 52-67.
Rudas János 1990: *Delfi örökösei. Önismereti csoportok: elmélet, módszer, gyakorlatok.* Gondolat Kiadó, Bp.
Sárkány Mihály 1989: *Az identitás kutatása az angol és az amerikai szociál és kulturális antropológiában.* Az identitás kettős tükörben. Szerk.: Váriné – Niedermüller; TIT, Budapest, 39-62.
Smith, A. D. 1995: *A nacionalizmus.* A nacionalizmus. Szerk.: Bretter Zoltán és Deák Ágnes. Tanulmány Kiadó, Pécs, 9-25.
Turner, V. 1983: *Szimbólumtanulmányok.* Jelképek – kommunikáció – társadalmi gyakorlat. Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből. Szerk.: Hoppál Mihály és Niedermüller Péter. TK, Budapest, 173-186.
Turner, V. 1997: *Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai.* Mérföldkövek a kulturális antropológiában. Szerk.: Bohannan – Glazer. Panem, Budapest. 675.-711.o.
Turner, V. 1998: *Liminalitás és communitas.* In: Politikai antropológia. Szerk.: Zentai Violetta, 51-63.
V. Szathmári Ibolya 1983: *Egy élő bolgár népszokás: a martenicska.* Bolgár tanulmányok, IV. kötet. Debrecen, 1983.
Vajda Zsuzsanna 1996: *Az identitás külső és belső forrásai.* Azonosság és különbözőség. Tanulmányok az identitásról és az előítéletről. Szerk.: Erős Ferenc, Scientia Humana, Budapest, 8-24.
Voigt Vilmos 1995: *E pluribus unum. Etnikus szimbólumok a folklórban.* Jelbeszéd az életünk. A szimbolizáció története és kutatásának módszerei. Szerk. Kapitány Ágnes és Kapitány Gábor. Osiris, Budapest 395-407.
Wolfart János 1994: A magyarországi kisebbségek helyzetéről. *Haemus* 1994/2-3:11-12.

BARTA GÉZA

A Nap-Hold isten születése

Donyipoloizmus Északkelet-Indiában

I. Helyszíni pillanatkép és témamegjelölés

2000 decemberében vagyunk, egy *gallong-adi* faluban, Indiai északkeleti részén elterülő *Arunachal Pradesh* (Arunácsal Pradés) szövetségi állam területén. A falu nagyjából kör alakú és a többi gallong faluval ellentétben sík területen fekszik és viszonylag nagy méretű, kb. 2000 ezer lakossal, 100 háztartással. Az is különleges, hogy a faluban 6 klán is található, más gallong falvakban viszont leginkább csak egy. Nem is csoda, hogy ily jelentősek a különbségek: a falu *West Siang* megye központja, a 19 ezer lélekszámú *Along* város mellett fekszik, közvetlenül a főút mellett. Márpedig a város, illetve az út vonzása igen erőteljes.

Padu úr, a falu (*Darka*) tanára, és Dutta úr, az alongi „District Research Officer" társaságában a tanár háza előtt ülünk egy szívélyes beszélgetés keretében.

Padu háza tipikus adi ház. Az esőzések, a vadállatok és egyéb csúszómászók elleni védelemként fából készült lábakon áll, teteje pálmalevéllel fedett, többi része pedig bambuszból készült. A ház oldalának bambuszszövetébe a fogkrém mellett 6 fogkefét és egy nyelvkaparót tűztek. Ha máshonnan nem, már innen is látni, hogy hatan, négy gyermek és a szülők: egy nukleáris család éli itt mindennapjait. A szülők már nem élnek együtt szüleikkel, mint ahogy ezt őseik tették, ráadásul Padu feleségével szerelem-házasságot kötött, ami szintén újdonságnak számít. Felesége már nem csak a hátsó létrát használja akkor, amikor bemegy illetve kijön házból, hanem az elülsőt is. Anyját egy ilyen tévedésért még keményen megdorgálták az ott lakó idősebbek.

A ház előtt megszentelt oltár – szintén bambuszból és pálmalevélből. Három hónappal ezelőtt készült, amikor a család jólétért disznót áldoztak a szellemeknek.

A házak előtti kegyhelyek egyébként annyira jellemzőek mindenfelé, hogy inkább az a feltűnő, ha nincs. Rontó szellemek elűzése, jók megnyerése, betegség, halál, születés vagy egyéb családi és közösségi rítusok nélkülözhetetlen résztvevői ezek. Négy házzal feljebb épp megbetegedett valaki, a *nyibo* már a családnál van: épp a *pujá*hoz készülődik.

Feltűnőek még a csoportosan elhelyezkedő igen magas lábakon álló magtárak és a házak előtti sörszűrők, melyek szintén bambusznádból készülnek.

A falu körül az égetéses-irtással kialakított földek találhatók, ahol rizst, zöldségféléket, banánt és újabban egyre több mandarint termesztenek.

Dutta egyik falusi barátjának házát épp most alakítják át. Büszkén mutatja nekünk a masszív beton alapzatot („ezt nem viszi el a monszun!") és azt is, hogy fiainak már külön szobát épített, ők már nem a szülőkkel fognak a családi tűzhely körül aludni. A bambusz falakat is malterral erősítik meg, hogy jobban ellenálljon a szélviharoknak.

Változások és folyamatosság. Mind együtt vannak ebben a faluban és természetesen nem csak itt. India függetlensége óta ez egyre nyilvánvalóbb, de az utóbbi néhány évben ezek a változások túlzás nélkül nevezhetők forradalminak is.

Egy új vallás a *donyipoloizmus* kialakulásának és elterjedésének okait, változásának rejtelmeit, antropológiai hátterét jöttünk kutatni, ami mélyen beleágyazódik az Arunachal Pradesh középső részén élő *„Tani"* népek, különösen az adik hitvilágába. Onnan ered, de át is lép rajta.

A dolgozatban a vallási cselekedetek és gondolatvilág alakulása mellett megvizsgálom azokat a társadalmi intézményeket és folyamatokat is, amelyek ezzel kapcsolatosak.

Miért a vallás?

Mert az itt élő emberek számára a vallás megalapozza, indokolja és elfogadtatja az Univerzum és a társadalom rendjét. Mert számukra a vallás magyarázza, érthetővé teszi és megvilágosítja a világ dolgait. Mert számukra erősíti a törékeny emberi létet: segít szembeszállni a betegséggel, az éhezéssel, a kudarccal és egyéb nyomorúsággal.

Mert ezekben a falvakban nem különül el a szent és a profán. A terek, a tárgyak és az élőlények sem léteznek profán valóságukban.

Mert „a Kozmoszban éppúgy, mint az emberi életben mindent mindennel láthatatlan szövedék köt össze, és bizonyos istenségek az urai a kozmikus kötés szálainak" (Eliade 1997: 146).

A legkézenfekvőbb ok azonban az az egyszerű tény, hogy az új adi mozgalom vallási alapon jött létre, igaz már a kezdeti szervezkedéseknél deklarálták azt is, hogy a végső cél nem csupán egy vallási reform, hanem a társadalom adaptív változásának, sajátos és egyedi, csak itt megjelenő formájának békés megvalósítása.

II. A terepmunka és a kutatás helyszínének bemutatása

A 2000. decemberében folyó antropológiai terepmunka a belső határokkal védett Arunachal Pradesh területén zajlott. A szövetségi állam zártságának okai 20. századi történelmi eseményekre és az indiai állam politikájára vezethetők vissza.

II.1. A terepmunkáról

Terepmunkánkat a fővárosban, Itanagarban, kezdtük, ahol az állam területén történő kutatásokat irányító hivatal (Directorate of Research) és az Arunachal University munkatársai segítségével készültünk az általunk választott törzsi területre. Számunkra fontos volt az is, hogy mit kutatnak ők, és milyen kérdések foglalkoztatják őket leginkább, ezért a velük készült interjúk illetve beszélgetések is beépülnek a dolgozatba.

Témáink:

a) a „bezártságból" illetve az elzártságból adódó különleges helyzet,

b) a parlamentáris választásokkal új helyzetet előidéző állami szervek és a törzsek viszonyainak,

c) illetve a már említett, és mindezekkel összefüggésben lévő, adaptív stratégiaként is értelmezhető új vallás, a donyipoloizmus elemzése.

Behatóbban egy gallong-adi falut tanulmányoztunk, de ezenkívül még két törzsnél, az apataniknál, és a monpáknál is jártunk.

II.2. Hegyek, völgyek, törzsek

Arunachal Pradesh ott kezdődik, ahol az Assami-síkság véget ér. Az alacsony dombvidéktől az akár 7000 m magas, Tibettel, illetve Burmával határos hegyekig terjedő terület nagyobb részét mind a mai napig nehezen áthatolható dzsungel borítja. A trópusi monszunesők áztatta térség India legcsapadékosabb területei közé tartozik, helyenként évi 5000 mm-es csapadékátlaggal, ami ráadásul 5-6 hónap alatt, a májustól októberig tartó nyári monszun ideje alatt zúdul Arunachal Pradeshre. A

csapadékot kedvelő, szinte mindenhol, még 3-4000 méteres magasságban is növő bambuszfélék jelentik az egyik legfontosabb növényi nyersanyagot, ami a tárgyi kultúrában is erőteljesen megjelenik.

Elzárt völgyek, fennsíkok, és a Himalájából lefutó kisebb és nagyobb folyók teszik mozaikossá a területet. Ezek a hegyekkel és völgyekkel határolt területek rengeteg kisebb és nagyobb törzsnek biztosítottak többé-kevésbé önálló fejlődést.

Arunachal Pradesh területén 25 kisebb és nagyobb törzs él, és több mint 100 nyelvet illetve nyelvi dialektust tartanak számon. Fontos megjegyezni, hogy ezek az adatok eléggé megbízhatatlanok, egy-egy törzs területének és határainak megvonása ugyanis több esetben kérdéses, amire a későbbiekben még utalok. Nyelvük a sino-tibeti nyelvcsalád tibeto-burmai ágához tartozik. Az itt élő emberek megjelenésükben is jelentősen elütnek a közeli Assami-síkságon élő embertársaiktól: fizikai antropológiai szempontból a mongolid nagyrasszhoz tartoznak.

A dolgozat az Arunachal Pradesh középső illetve nyugati részén élő „Tani" népek közül az adik kultúrájával foglalkozik behatóbban. A „Tani" szó arra utal, hogy e törzseknek az a közös jellemzője, hogy mindegyikük egy mitikus ősapától, Abo-Tanitól („Tani-apó"), eredezteti önmagát. Nyelvükben és kultúrájukban is vannak közös vonások, ezért lehetséges őket egy csoportként is kezelni (Bareh 2001: 222-230). A nagyobb Tani közösségek közé az adik, a nishik, a taginok, az apatanik és a hillmirik tartoznak. Vallásukat Tylor animizmusnak nevezné (és Bareh annak is nevezi, 2001: 225), én azonban a helyi terminológia átvételével fogok próbálkozni. Az Arunachal Pradeshben is élő nágákon kívül a többi törzset vallásuk alapján csoportosítják, ugyanis a Tibettel határos területeken a tibeti buddhizmus jellemző, míg máshol a théraváda, vagy hinajána buddhizmus követői élnek. És, hogy még bonyolultabb legyen a kép, vannak olyan törzsek, amelyeket nem lehet semelyik kategóriába sem beilleszteni (Bareh, 2001: 222-230).

II.3. Ahomtól NEFA-ig

M.L. Bose a „History of Arunachal Pradesh" című könyvében (1997: 53-103) leírja, hogy a legkorábbi feljegyzések a területen élő törzsekkel kapcsolatban az észak-burmai Ahom királyság idejéből származnak az 1700-as évekből. Abban az időben ÉK-India ehhez a királysághoz tartozott, más kérdés, hogy a hegyi törzsekkel a kisebb helyi összetűzéseken kívül kizárólag kereskedelmi kapcsolatban voltak, a királynak még az adószedést sem sikerült megvalósítania.

Változott a világ a brit behatolás után (Osik, 1999: 23-68). Igaz, ez sem volt problémáktól mentes. A 19. században kezdődött, de a hegyi törzseket, különösen az adikat, a britek 1912-ig nem voltak képesek uralmuk alá vonni. Az 1911-es IV. angol-adi háború aztán véget vetett az önálló létnek. (Az első angol-adi háború egyébként 1848-ban volt.) A britek megpróbálták bevezetni az angol közigazgatást, de rájöttek, hogy ezt csak úgy tehetik meg, ha figyelembe veszik a törzsek saját hatalmi, törvényhozói és jogi rendszerét. Így egy sajátos, viszonylag békés világ jött létre és az angolok jelenléte sem volt túlságosan érzékelhető: a terület erőteljes kolonizációja nem indult meg. Természetesen a legeldugottabb, soknapos expedíciókkal megközelíthető részeken a változás még kevésbé volt érezhető.

Az indiai függetlenség kivívása (1947) után az indiai állam Gandhi toleráns szellemiségétől vezérelve nem akarta minél gyorsabban „indiaira formálni" az ott lévő viszonyokat. Az elkerülhetetlennek tűnő modernizációt a törzsekkel közösen óhajtotta megvalósítani (Bose 1997: 233). A törzsekkel való bánásmódot Nehru elnök közvetlen tanácsadója, az angol származású Verrier Elwin antropológus elvei határozták meg. A terület neve NEFA (North East Frontier Agency) lett és nem kapott állami rangot, hanem közvetlenül Delhiből irányított szövetségi területként kezelték. Az elwini NEFA koncepciót mindmáig nagy tisztelet övezi, 1957-ben elkészült híres könyvét (A philosophy for NEFA) 5-10 évente újranyomják.

II.4. A zártság okai

Mivel Arunachal Pradesh és Tibet határát Kína nem ismeri el a hivatalos kínai-indiai határnak, a háborús konfliktus lehetősége elvileg fennáll, ezért komoly katonai erők állomásoznak a határ mindkét oldalán. 1962-ben Kína lerohanta a NEFA-t (Osik 1999: 122-131), hogy annak általa „visszakövetelt" részeit (a NEFA kb. 80%-a) Tibethez csatolja. A néhány hónapos kínai-indiai háború kínai kivonulással végződött, de a területet mindmáig magáénak követeli, ami miatt az indiai kormány háború által fenyegetett térségnek tekinti az övezetet, jóllehet a határ két oldalán történő erősítogatást leszámítva 1962 óta béke uralkodik Arunachal Pradeshben. Külön tanulmányt érdemelne az indiai hadsereg és a törzsek közötti viszonyok alakulása, a dolgozat szempontjából azonban azért érdekes a hadsereg jelenléte, mert ez az egyik indok, ami miatt az indiai kormány zárt területként kezeli a térséget. (Nem szabad megfeledkezni az ÉK-Indiában gyakori, fegyveres konfliktusokat is kiváltó, az Indiától való elszakadást zászlajukra tűző, szeparatista mozgalmakról sem, amelyek leginkább a környező államokban /Assam, Nágaföld, Manipur/ jellemzőek, de adatközlőink szerint a szervezkedés szintjén Arunachal Pradeshben is jelen vannak.)

A zártság másik magyarázata a törzsi társadalom és kultúra védelméhez köthető. Nehru, a már említett „A Philosophy for NEFA" előszavában ezt írja: „Úgy érzem, úgy kellene segítenünk, hogy közben ők a saját útjukat járják". A törzsekkel foglalkozó, 1952-es, Új-Delhiben tartott konferencián hangsúlyozták, hogy „senki se akarja 'antropológiai példányokként' kezelni ezeket az embereket" és „nem lenne jó egy kierőszakolt asszimiláció" sem (Bose 1997: 233).

Ezért döntöttek úgy, hogy a fegyveres konfliktus veszélye és a törzsek védelme miatt speciális, zárt területként kezelik az államot, így az odalátogató emberek csak engedéllyel léphetnek Arunachal Pradesh területére. Végül megyékre osztották a NEFA-t és létrehozták a „District Research Officer"-ek (továbbiakban: D.R.O.) rendszerét, ami egy törzseket kutató és azokkal foglalkozó állami tisztviselőt (általában egy néprajzost), és annak irodáját jelenti – minden megyeszékhelyen. Feladatuk az orális és a tárgyi kultúra gyűjtése, lejegyzése, illetve a Megyei Múzeum igazgatása – számol be a D.R.O.-k munkájáról, T. Naksang, bomdilai D.R.O.

Már a 70-es évek végén megfogalmazódott, hogy a NEFA „fölnőtt" feladatához és szövetségi állami rangra kellene emelni, saját parlamenttel és kormánnyal, de végül ez csak 1987-ben valósult meg (Osik 1999: 139-148). Az állam nevét Indira Gandhi javaslatára változtatták Arunachal Pradeshre, ami kb. annyit tesz, hogy „a vöröslő hajnalpír országa", ami arra utal, hogy ez az ország legkeletibb állama, azaz itt kel fel a Nap leghamarabb Indiában.

Az állam a külföldiek előtt 1994-ben nyitotta meg kapuit, de ez nem jelentette a turizmus fellendülését. A bejutást ugyanis szigorú feltételek nehezítik (az indiai Belügyminisztérium engedélye minimum 4 fős csoportok részére, maximum 10 napra, 50 USD/fő/nap ellenében), ezért a külföldiekkel való érintkezés a törzsek számára ritkaságszámba megy. (Különleges esetekben /pl. kutatás/ és egy speciális engedély birtokában, a fenti feltételektől eltekintenek.)

Elvben az India egyéb területeiről jövő látogatók sem jöhetnek ellenőrizetlenül, az „Inner Line permit" rendszer rájuk is vonatkozik, azonban az engedély megszerzése (és kijátszása) nekik jóval egyszerűbb. (Ezt magunk is tapasztaltuk.)

III. A csoportidentitás kérdései a terület törzseinél

III.1. Lakóhely, klán vagy törzs?

Az indiai függetlenség után egyre több adi került Arunachal Pradeshen kívülre (leginkább Assamba), ahol olyan kérdésekkel találták szembe magukat, amelyekkel azelőtt soha sem kellett szembesülniük. A „Milyen vallású vagy?" és a „Melyik törzshöz tartozol?" jellegű kérdésekre nem tudtak megfe-

lelő választ adni. Kellemetlenül érintette őket az is, hogy az assamiak saját nyelvükön már elnevezték őket, mely nevek pejoratív értelműek voltak.

A központosított hatalmi struktúrával nem rendelkező, szegmentális Tani törzsek, tehát törzsként nem identifikálták magukat, de a külvilág hatásai miatt ma már ez nem így van. Az adik és a nishik pl. átnevezték magukat és a számukra sértő, pejoratív értelmű elnevezéseket már nem használják az assamiak sem. Így lett a daflából („vadember") nishi (nishi nyelven: „felföldi ember"), az aborból („engedetlen") pedig adi (adi nyelven: „a hegyek között élő ember"). Egyes törzsi nevek viszont még a brit időkben jöttek létre és a törzsek ezt elfogadták, illetve átvették (Elwin 1999: 13-18). Más, nem Tani, törzseknél a törzsi identitás nem új fejlemény, náluk a törzsnév természetesen nem változott semmit (pl. monpa, khampti, mishmi, nocte, wancho stb.).

III.2. Nem mindegy, hogy hányan vagyunk!

Ma már a törzsek azért igyekeznek egyértelműen meghatározni területüket és lélekszámukat, mert az arunachali parlamentbe a törzs létszámának függvényében delegálhatnak képviselőket. Egyik adatközlőnk elmesélte, hogy a hill-mirik viseletükben („messziről jött embert már a viselete elárulja, melyik törzshöz tartozik"), nyelvükben és egyéb kulturális vonásaikban sokban hasonlítanak a nishikre, ezért azok arról győzködik őket, hogy vallják magukat nishinek, így közösen erősebbek lehetnének és jobban képviselhetnék érdekeiket a parlamentben. A hill-mirik megosztottak a kérdésben, egyesek szerint így ők is megerősödhetnének, míg mások szerint „nem jó másodrendű nishinek lenni" – mondják.

Van egy informális verseny a két legnagyobb befolyással bíró törzs, az adi és a nishi között. Ha adi fiatalokkal beszélgettünk, egytől-egyig büszkén emlegették, hogy ők vannak a legtöbben. Ugyanez volt a helyzet a főváros környéki nishiknél is, többen is azt bizonygatták nekünk, hogy az adik nem jól számolják magukat: az egyes altörzseket külön kell venni és akkor már semelyik csoport sem veheti fel a versenyt a nishikkel! A nishik azért is szeretnék a hill-mirikkel való egyesülést olyannyira, mert így végképp ők lennének a legnagyobb lélekszámú törzs Arunachal Pradeshben.

Érdekes, egymást is lefedő, képzeletbeli mozaikos szerkezet rajzolódik ki. A hagyományos viselet, a nyelv, a leszármazási vonalak, a vallás és a politikai szervezetek hasonlóságai illetve különbözőségei alapján elkülöníthető csoportok nem mindig ugyanazokat a törzsi határokat adják, ezért a politikai manipulációknak ez ma egy fontos terepe.

IV. Az adi falutanácsok vagy Kebangok

IV.1. A Kebang régen

Az adi közösségeknél nem létezett formális hatalommal rendelkező vezető. A Melanéziában elterjedt „big man"-hez hasonló, hatalmát nem választással vagy örökléssel, hanem egyéni rátermettségének és elismertségének köszönhető falusi vezetőnek volt nagy szerepe a hétköznapi élet megszervezésében (Ghosh, 1992: 52). Létezett azonban egy mindmáig működő testület is, a Kebang, egy olyan falusi szervezet, amelynek ülésein a falu férfi tagjai vehettek részt. A Kebang létrejöttét mítoszok igazolják, kulturális beágyzottsága jelentős. Az üléseket a derében, a férfiházban szervezték meg. A Kebang vezetésért sohasem egy ember volt felelős, az ülések „elnökei" gyakran változtak. Természetesen a falu vallási specialistái szintén nagy befolyással bírtak ezeken az üléseken. A testület politikai problémákról, az emberek közötti vitás kérdésekről, a következő napok munkáiról és az elkövetkező rítusok időpontjának kijelöléséről döntött, illetve egymást is informálták a faluban zajló eseményekről. A rendszeresen este zajló összejövetel végén a falu megtelt a harsogó hangú fiatal fiúktól:

„Holnap tigris vadászat!", „Holnap halászat", „Holnap mezőgazdasági munka!" stb. (Elwin 1999: 156-161).

A Kebangok funkciója és szerepe a britek megjelenésével sokat változott. A britek által kinevezett helyi vezető, a gam, hatalma és befolyása nem volt olyan nagy, ami a közösség tagjait felháborította volna, viszont szép lassan megszűnt a bigman-rendszer és a hatalom kezdett egy kézben összpontosulni. Az angolok által adományozott vörös színű kabát pedig szimbolizálta a fontos adminisztratív szerepkört. A Kebang funkcióját azonban nem vesztette el, ráadásul később a gam-et is ők jelölték ki, aki egyébként általában elég népszerű volt.

A 60-as évek végétől az indiaiak megpróbálták ötvözni az India egyéb területein jól működő Panchayati Raj rendszert a törzsi szervezetekkel. A Panchayati Raj egy választott testületet, az öregek tanácsát jelenti, egyfajta falusi önkormányzati rendszer a vidéki Indiában, sokban hasonlít az adi falufórumokra. Eljött tehát a Kebangok reneszánsza. Ha nem is kapták vissza eredeti funkciójukat, de sokkal inkább hasonlítanak a régen működő Kebangokra, mint az eredeti funkciójuktól megfosztott „fejbiccentő" ülésekre. A Kebang és a Panchayati Raj ötvözése modellként szolgál más arunachal pradeshi törzsek számára is. A gam rendszert ettől függetlenül nem szüntették meg, de más szerepkörrel látták el.

Az általunk vizsgált gallong-adi faluban, adatközlőink saját falujuk működéséről a következőket mesélték: minden ügyet a Kebang elé visznek, a gyűlésekről és a döntésekről feljegyzés készül, és azt továbbítják az állami hivatalnak, a „Deputy Commissioner"-hez. (Ez utóbbi minden nagyobb településen az indiai állam érdekeit képviselő nagy hatalmú helyettes tisztviselőt jelenti, akinek ellenőrzői funkciója és végrehajtó hatalma van.) A gam-eket az indiai kormány nevezi ki, de a Kebang jelöli őket. Nők is részt vehetnek az üléseken, de nem fejthetik ki véleményüket, viszont felkérhetnek erre egy férfit. Ha valaki nem elégedett valamilyen döntéssel, problémájával a Deputy Commissioner-hez fordulhat. Az új rendszer nem nyerte el az adik osztatlan tetszését, mert túl erősnek tartják az indiai állami kontrollt, de ma már mindenki tényként kezeli és elfogadja.

V. Arunachal Pradesh, mint zárt törzsi terület – a vélemények tükrében

Adatközlőink véleménye sokban módosítja a fent vázolt, kissé talán idillikusnak tűnő képet. Sokan elemezték nekünk az arunachali helyzetet, de a legtöbb információt talán M.C. Beherától, (legfőbb támogatónktól), és T. Naksangtól kaptuk. A hindu Behera Orissából, egy másik indiai államból érkezett és az Arunachal University tanára, a „Department of Tribes" egyik alapítója, és többek között a kulturális antropológia meghonosításával is próbálkozik. Naksang pedig a buddhista memba törzs tagja, aki Bomdilában D.R.O. Felesége adi, ami miatt sok konfliktusa támadt családjával és más törzsbeliekkel, mára azonban már elfogadták ezt a számukra furcsa, kezdetben ellenzett állapotot. (A törzsek közötti házasodás még ma is igen ritka Arunachal Pradeshben). Naksangot egyébként politikai okokból meghurcolták, megfigyelés alá helyezték és eltiltották állásától, de az új kormány megválasztása után (1999) visszakapta azt.

„Ha az elwini elveket betartották volna, már rég nem itt tartanánk" – állítják többen egybehangzóan. „Ahelyett, hogy a törzsek saját adottságait használták volna ki, idejöttek mindenféle kívülállók és összezavarták a dolgokat. A legfőbb probléma az, hogy alacsony iskolázottsággal rendelkező emberek hoznak döntéseket, (úgy látszik nincs új a Nap alatt), akik ráadásul a törzsi elittel szövetkezve a saját szakállukra dolgoznak. Az 'Inner Line permit' rendszert is sokan kijátsszák, a határzár nem működik úgy, ahogyan kellene, és haszonszerzés céljából sokan beszivárognak a zárt területre" – mondja Behera.

A legális letelepedés legkönnyebb módja egyébként az, ha egy törzsi emberrel köt valaki házasságot. Az arunachali törzsek többsége az ún. „scheduled tribe" („bejegyzett törzs") kategóriába tarto-

zik, ami különleges, csak nekik járó szövetségi állami támogatást (beleértve az anyagiakat is) és védelmet takar. Sokan „scheduled tribe" igazoló papírokhoz jutnak (főleg nepáliak, mert fizikai antropológiai adottságaik hasonlítanak a helyiekéhez) és így kerülnek be, részesülve ezzel az állami támogatásból is.

Egy olyan országban, ahol már többen élnek, mint 1 milliárd, nehéz a nincstelen tömegek nyomásának ellenállni, akik egy ilyen ritkán lakott vidékre akarnak behatolni, és az is érthető, hogy mindent meg is tesznek ezért. Az Arunachal Pradesh történetét és változásait nyomonkövetők, azonban a jól kitalált struktúra összeomlásától tartanak. (Nem mellékes az sem, hogy India más területeihez képest az államban viszonylagos jólét uralkodik, sehol sem látni nyomorgó embereket.) Nagy vonzerőt gyakorolnak a „kintiekre" az üzleti lehetőségek is. A föld a törzsi közösségeké, a szűz területek pedig azoké, akik azt először megművelik. A törzs szerint tehát, amit használ, az az övé. A még műveletlen területekre a spekulánsok rátették a kezüket és legtöbbször a törzs néhány kiválasztott tagjával szövetkezve, és a haszon jó részét maguk számára tették el. Így felborult a törzseken belüli gazdasági egyensúly is, a társadalmi különbségek nagyobbak, mint valaha. Az Indiában közismert hindu kereskedő kaszt, a marwari üzletemberei is felismerték az arunachali lehetőségeket. Szintén a törzsi elittel szövetkezve intenzív erdőirtásba kezdtek, és fillérekért vették meg a fát. Ez megint nem a közösségek vagyonát gyarapította, még csak nem is államét, hanem egy szűk helyi réteget, illetve a „kinti" marwarikét. Megkezdődött tehát az állami vagyon kiáramlása. Szerencsére az erdőirtást 1995-ben szigorúan leszabályozták, így ma már ez a módszer nem működik. „Bizonyos területeken kávé-, tea- és gumiültetvényeket hoztak létre, ha ez elterjed, akkor hasonló helyzet állhat elő, mint Assamban: néhány ember kezében van az ültetvény és a nincstelen, szegény tömegek az ültetvényeken dolgoznak" – mondja T. Naksang.

Az állam azonban próbálja támogatni a helyi gazdálkodást és az új növények meghonosítása (pl. ananász) is a hagyományos viszonyok figyelembevételével zajlik, az árutermelő mezőgazdaság eddig csak lassan nyert teret. A negatív jelenségek hatására megjelentek az állam újrafelosztását hangoztató vélemények is, amelyek között a legerősebb az Arunachal Pradesh központi részeitől távol eső nága törzsek (wancho, nocte) igénye, mely szerint az államból kiszakadva önálló szövetségi területként rendeznék tovább ügyeiket, szerintük ugyanis ők a legelhanyagoltabb törzsek közé tartoznak. Egy földalatti (szintén nága) szeparatista mozgalom Nágaföldde l, Manipurral és a nyugat-burmai testvértörzsekkel szövetkezve, egy új önálló állam létrehozását tűzte zászlajára, e szervezet hatása azonban egyelőre még csekély.

Újabban hódítanak a keresztény vallások, de terjednek a Ramakrishna ashramok is, amely újabb kihívást jelent a törzsek számára. (Részletesebben lásd később.)

Kell-e erőltetni ezt a zártságot? Nem túlzás ez egy kicsit a 21. században?

Behera és Naksang szerint nem túlzás. Behera az orissai törzseket hozza fel példának; „rengeteg konfliktus adódott abból, hogy minimális védelemben részesültek az ott élő közösségek". Véleményük szerint a rendszer jó, csak nem jól működtetik. Nem szabad azonban azt gondolni, hogy a törzsek nélkül zajlanak az események és a fejük fölött folyik egyfajta értelmiségi disputa. Egy nishi diákszervezet már tüntetett is amiatt, hogy a más területről érkezők elárasztják az országot, ezért komolyabban kellene kontrollálni a belső határt. De nem csak tüntetések kezdődnek. A szervezett, több törzset átívelő mozgalmak is megindultak. A kihívásokra adott egyik válasz az oktatás fejlesztését tartja fontosnak, többek között ennek az igénynek a hatására jött létre a törzsekkel foglalkozó részleg az Arunachal egyetemen. A másik válasz a vallás mélyreható reformjában keresendő.

VI. Adik és vallásuk

VI.1. A „mi világunk"

„A 'mi világunk', a kozmosz; a többi már nem kozmosz, hanem egyfajta 'másik világ', idegen kaotikus tér, amelyben kísértetek, démonok és 'idegenek' (akiket a démonokkal és a holtak lelkével azonosítanak) lakoznak". „Mindegyik lakott terület csak azért kozmosz, mert előzőleg megszenteltetett, az istenek műve, vagy pedig kapcsolatban áll az istenek világával". (Eliade, 1996/b: 23)

Az adi falvakat körbeölelő dzsungel a szellemek, az uyuk lakhelye. Veszélyes és idegen világ. Az uyuk néha betörnek „a mi világunkba" és akkor távozásra kell bírni őket vagy még előtte meg kell akadályozni, hogy „a mi világunkba" tévedjenek.

Az adi vallásos képzetek számos nem emberi eredetű istenséggel, lélekkel és emberi eredetű szellemekkel és ősszellemekkel bírnak (Boglár alapján, 1995: 22). A vallásos élet központjában a vallási specialista áll. Az emberek és a nem emberi lények közötti kapcsolatteremtésre csak a sámán, gallong nyelven a nyibo képes. A nyibók társadalomban elfoglalt szerepét és helyét az általuk mesélt történetek igazolják. Az egyik szerint az első ember (Tani) és a szellemek állandóan vitatkoztak, hogy melyikük a felsőbbrendű, az egész világot uraló lény. Egy másik szerint Tani hat szeméből négyet elvesztett, és így legyőzték őt az uyuk. Ezután mindkét történet úgy folytatódik, hogy Donyi-Polo, (itt: a legfőbb természetfölötti hatalom), közbelépett és kijelölt egy mediátort a két fél között, ő lett a nyibo (Riba, 2000: 259).

Riba szerint (2000: 260-261) a nyibónak nincsen különösebb előjoga: ugyanúgy dolgozik, mint a többi falusi, felesége és gyermeke van: részidős vallási specialista. Informális hatalma azonban jóval nagyobb. Ő végzi a vallási rítusokat és ceremóniákat, gyógyít, jósol és a mítoszok legjobb ismerője. Bizonyos szellemekkel rendkívül jó a kapcsolata, akikkel ha kapcsolatot létesít, vezeti őt szakrális cselekedeteiben. Ha szellem uralkodik benne, teste remegni kezd, táncol, testét karmolja, és el is vesztheti az eszméletét. A rítusok alkalmával a szarvcsőrű madár tollából és egy kányaféle karmaiból készült fejdíszt, tradicionális szoknyát és egy díszes daot visel, amit gyakran egy tigris alsó állkapcsa is ékesít. Nyibóvá akkor lesz valaki, ha természetfeletti képességei a közösség számára nyilvánvalóvá lesznek. Legtöbb esetben már gyerekkorban kiderül, mert néhányszor transzba esik vagy egyéb csodálatos jelenségek történnek körülötte. Olyat is meséltek adatközlőink, hogy valaki elájult és utána nyibo képességekkel ébredt fel. Nők is lehetnek nyibók, de erre ritkán akad példa. Ha végérvényesen kiderül valakiről, hogy természetfölötti képességei vannak, akkor idősebb társa szárnyai alá kerül, aki kb. öt év alatt beavatja a szent dolgokba és praktikákba.

A nyibo egyik fontos feladata, a betegségek legyőzéséhez, mindig valamiféle áldozatot is kell végezni, mert minden betegség valamilyen szellemmel hozható kapcsolatba. Előtte azonban azt is ki kell találni, melyik uyu okozhatja a bajt, amit csirkemájból vagy a forró vízben ugráló tojásokból állapítanak meg, ha nem sikerül megtudni, hogy mi (illetve ki) a baj forrása, egy másik sámán segítségét szokás kérni.

Srivastava szerint, aki gallongok között élt három évet (1988: 102-111), a jó akaratú istenségeknek és a rossz akaratú szellemeknek is készülnek felajánlások. A bonyolult, bambuszból kreált kis építmények és oltárok mellett az állatáldozat is gyakori. Egy mágikus rítussal egybekötve, bambusz oltárokat a földek mellé is állítanak, hogy a jó termés érdekében megvédjék a területet az uyuktól. A nyibo, miközben mágikus szavakat mormol, tojáshéjat és madártollat is akaszt építményére. Ezekután az emberek már nyugodtan mennek földjeikre dolgozni. Családi rítusok esetén a nyibo a bambuszoltárokat a ház népével közösen készíti, de az elkészítési metódust csak ő ismerheti. Nagyobb állatot

(pl. mithun, disznó) mindig kijelölt helyen áldoznak, ez lehet egy feldíszített oszlop vagy több farúdból készült sátorszerű építmény. A gallongok, szomszédjaik nagy megrökönyödésére, kutyát is áldoznak, (ezt csak a „kutyaevő" nágák teszik rajtuk kívül Arunachal Pradeshban). Abban is különböznek a szomszédos adi törzsektől, hogy míg azok kötéllel fojtják meg az áldozatot, a gallongok fejszével fejbe verik. Az állatáldozatok húsát legtöbbször szétosztják, bizonyos esetekben azonban tilos az áldozat húsából enni. Darka faluban például olyan gyakran van áldozat, hogy hetente legalább háromszor húst esznek.

A közösségi rítusokat is a nyibo vezeti. A mezőgazdasági ciklushoz köthető szezonális rítusok a legfontosabb közösségi események közé tartoznak. Az egyik legnépszerűbb, a városokban már jelentősen átalakult és fesztiválnak nevezett, monszunváró Mopin ceremóniát áprilisban tartják, a mezőgazdasági ciklus kezdetén.

A gallong panteonban a legfőbb helyet két nem emberi eredetű istenség, Jimi (más adi csoportoknál Sedi) és Donyi-Polo foglalja el. Jimi a Világ teremtője, aki a káoszból rendet csinált, munkája után visszavonult, nevét ritkán emlegetik és áldozatot is ritkán mutatnak be neki. *Donyi-Polo* (Nap és Hold) a legfőbb istenség, a leghatalmasabb természetfölötti erő birtokosa, a háttérből van hatással az eseményekre. Nevét gyakran emlegetik, és segítségül hívják, de neki sem túl gyakran mutatnak be áldozatot.

„A nagy égi isten, a teremtő és mindenható csak jelentéktelen szerepet játszik a nép vallási életében. Túl messzi van, vagy túl jó ahhoz, hogy valódi kultuszra lenne igénye, és csak a legnagyobb szükséghelyzetben hívják". (Eliade, 1996/b: 114)

Az istenségek mellett számos jó- és rosszakaró szellem is van, akiknek adekvát felajánlásokat tesznek, és rítusokat végeznek. Legfontosabbak a mezőgazdasági munkákkal, halászattal, vadászattal, az általános jóléttel és a betegségekkel kapcsolatosak (Srivastava, 1988: 109).

VI. 2. Vándorló lelkek

J. Nath (2000: 111-132) próbálja meg körülírni legjobban az adi lélekfogalmat. Az ayit (lélek) a test mozgékony része. Álomkor elhagyja a testet, és át is alakulhat. Alváskor, amikor elhagyja a testet, önálló utakon jár, és saját vágyait követi. Minden álomnak van jelentése, ezek egy részét mindenki tudja, másokat csak a nyibo tud megmagyarázni. Az ayit annyira fontos az adiknál, hogy minden baj forrása az ayittal kapcsolatos problémákban gyökerezik. A gonosz szellemek is az ayitot próbálják elrabolni vagy háborgatni. Halál esetén az ayit szintén elhagyja a testet, ami után a „Donyi-Polo amongba", „a változó érzékek mennyországába" kerül. Közben egy a dalt énekelnek (pengey) mely a halottból kilépő lelket kíséri, egészen a Donyi-Polo amongig. Nemcsak az emberek lelkei lakoznak itt, hanem a feláldozott állatoké is, ezért az adik számára az állat áldozatként való leölésében semmiféle rossz nincs. A földi élettől megszabadított állat-lélek pedig áldás-esőt hoz a család, az emberek számára.

A terhes nőnek különösen kell félnie egy rossz szellemtől, a nipongtól, aki ilyenkor mindig körülötte ólálkodik, tehát óvatosabban és körültekintően kell mindent tennie. A nipong állandóan azokat a helyzeteket lesi, amikor elrabolhatja az anya ayitját, azaz halált okozhat. Szüléskor mindig próbálkozik. Ha gond van a születés körül a nyibo egy áldozati rítus keretében egy állatot ajánl fel a nipongnak (általában disznót vagy kutyát áldoznak). Érdekes „biológiai tanmese" ez, hiszen a terhes anyának valóban nagy szüksége van a nyugalomra és az óvatosságra, amit a hit megerősít. Születés után rögtön nevet adnak a gyereknek, mert név nélkül a gyermekre hamar lecsaphat a nipong. Számukra a névadás azt jelenti, hogy a gyermek emberi tulajdonságokra tett szert, máskülönben könnyen szellemmé, uyuvá válhat, ami egyébként a gyerek halálát jelentené.

Van azonban az ayitnak egy „ellenlelke" is, az urom. Ha valakit megölnek, lelke urommá válto-

zik. Az urom másokban kárt tehet: a gyilkos ayitját háborgatja, de a gyilkossal érintkező emberek is veszélyben vannak. Ha az erdőben vadásznak (állatot gyilkolnak), akkor az állatok ayitja szintén urommá változik, ezért mielőtt visszamennének a faluba, annak határában egy rövid szertartás (koson) keretében kell megszabadulni tőlük. Alongban mesélték, hogy egyszer egy ember megölt egy kígyót és egy hónap múlva megbetegedett, pedig többféle kezelést is kapott (homeopátia, ayurvédikus orvoslás, modern gyógyszerek), de nem gyógyult meg és hat év múlva meg is halt. Ezért a kígyó uromját tették felelőssé. „Lehet, hogy az ember nem vett részt a koson szertartáson, vagy ott valamit rosszul csináltak". Egy nagyobb fának is van ayitja, ha azt valaki kivágja, urommá változik, ezért ilyenkor is elvégzik a kosont.

„Minden történet, amelyben élő környezeti elemek, állatok és növények találhatók, ökológiai tanmesék: a mítoszok szabályozzák az elemek viselkedését, summáját adva a természetközelben élő, s ezáltal született környezetvédő ember tapasztalatainak" (Boglár, 1985: 75).

Ezek a történetek jelzik, hogy embert és természetes környezetét ez a hitvilág szorosan összekapcsolja, egymástól függővé teszi, de határozott különbséget is tesz „a mi világunk" és az „idegen világ" között. A Pasighat környékén élő adik az uromtól való megszabadulás céljából felállítanak a falu szélén egy kaput és ott végzik el a kosont. A kaput nyilakkal is megerősítik, amelyek hegye mindig az erdő felé mutat, ha az urom be akarna jönni a faluba, a nyilak megsemmisítik. A kapura egy feláldozott állatot is felakasztanak, rendszerint egy kisebb madarat, de néha kutyát is (Nath, 2000: 111-132). A falvak határában egyébként több egyszerűbb „védőoltárt" is látni, amelyek arra hivatottak, hogy a betolakodó szellemeket elriasszák. Hasonló „kapu-rítus" van akkor is, ha idegenek érkeznek a faluba. A dolog egyébként teljesen logikus, hiszen az idegenekről nem tudnak semmit, elképzelhető, hogy uromjukkal együtt érkeznek, tehát a veszély forrásai lehetnek. Mesélték, hogy egyszer egy konferenciát tartottak egy Pasighat melletti faluban és a lakosok csak úgy engedték belépni az idegeneket falujuk területére, hogy egy nyilakkal és állatáldozattal felékesített kapun kellett előtte keresztülhaladniuk.

VI.3. A tigris és az ember

Mivel a környező erdőket és folyókat a szellemek birtokolják ezért a vadászat (egy állat megölése) előtt, és utána is rítust kell végezni. A „kinti" világ rendjét nem lehet büntetlenül megzavarni, ha onnan valamit elveszünk, azt valamivel kompenzálni kell. A vadászat ráadásul a veszélyekkel teli idegen világban történik, ezért a test edzése és védelme mellett a lélek védelmét is meg kell szervezni. A rítusok ezeknek a céloknak akarnak megfelelni. Védelmet adnak, engedélyért folyamodnak és a szellemek kedvében járnak. Méginkább igaz ez akkor, ha tigrisvadászat van. Tigrist ölni tabu, kivéve, ha az állat közvetlenül fenyegeti az emberi életet, illetve akkor, ha a *Rinyo* keretében zajlik a vadászat. A Rinyo alapját egy mítosz adja, melyet Darkában adatközlőink meséltek.

„Tani és *Taki*, az első két ember, testvérek voltak. Taki volt az idősebb. Együtt éltek és együtt vadásztak. Egyszer elejtettek egy állatot és Takinak az az érzése támadt, hogy ő ezt nyersen szeretné elfogyasztani. Meg is mondta Taninak, az meg csak csodálkozott. Taki jóízűen elfogyasztotta a nyershúst, majd azt mondta Taninak, hogy ezekután ő itt fog élni az erdőben. Közben pedig azt érezte, szőrszálak nőnek ki a testéből ... és tigrissé változott! Ekkor azt mondta Taninak, hogy ezt el ne árulja senki emberfiának. Cserébe viszont mindig segít neki húst szerezni az erdőből. Így Tani mindig csak begyűjtötte az állatokat, a többi falusi meg csak nézett és irigykedett. No és persze kérdezősködött, de Tani nem mondott nekik semmit, tartotta a titkot, pedig a gyermekei is gyakran faggatták. Amikor Tani megöregedett, úgy gondolta, most már úgysem tud kimenni az erdőbe és Taki is bizonyára elfelejtette az egyezséget, nincs már mit titkolnia. Kíváncsi gyermekei végül megtudhatták a titkot. Taki azonban természetfölötti képességei révén tudomást szerzett erről, odajött Tani házához és elbújt alatta. Tani éppen dolgozgatott és leesett a daoja a ház alá. Kérte gyerekeit,

hogy hozzák föl. Azok többször is lementek, de sosem találták meg apjuk daoját, mert Taki mindig kutyává változott és ráült. A sokadik alkalom után Tani úgy döntött, hogy ő néz a dolog után. Le is ment, de Taki rögtön elkapta, elhurcolta az erdőbe és megölte. Ezekután fiai megfogadták, hogy addig nem nyugszanak, amíg meg nem bosszulják Taki tettét. Fegyvereikkel és kutyáikkal elindultak tigrist vadászni, de a hajtóvadászat nem lett sikeres. Peka-Kale, egy jóakaró istenség, meghallotta a nagy zajt meg a felbolydulást és megkérte Tani fiait, állítsanak neki egy bambuszoltárt és áldozzanak fel egy kutyát. Tani fiai ekképp cselekedtek, és sikerült elnyerniük Peka kegyét. Eztán a vadászat sikeres lett, a tigrist elfogták és megölték. Azóta öljük meg a tigrist. De, mert valaha az ember és a tigris testvérek voltak, ha megölünk egy tigrist rögtön egy szertartás-sorozatot kell végeznünk".

Ehhez a mítoszhoz egy sor rituális cselekvés kapcsolódik, ami bepillantást ad az adik vallásos gondolataiba és cselekedeteibe. Mivel Taki, a tigris, Tani-apó, a mitikus ősapa testvére volt, a tigris megölése a gallongok szemében egy ember megölésével egyenértékű. Ezért a tigrisölés után számos bonyolult rituális cselekedet következik, melyekben az állatáldozat, a tabuk, és a vezeklés is megjelenik, mert bűnbánatot kell gyakorolni a gyilkolás miatt, illetve meg kell szabadulni a halott tigris ártó lelkétől. Itt is megfigyelhető a „született környezetvédő" szemlélet, talán nem véletlen, hogy az eldugottabb törzsi részeken nincs szükség a tigris állami védelmére, ellentétben más indiai területekkel.

A ceremónia eseményeit Tomo Riba (1998: 36-45) és adatközlőink beszámolója alapján foglalom össze. Mielőtt elindulnának a rituális vadászatra, a nyibo kiolvassa tojássárgájában, vagy a csirkemájban található jelekből, hogy kik lesznek azok, akik a tigrist saját kezűleg megölhetik. Ez megtiszteltetés, de nagy teher is (amint azt a későbbiekben látni fogjuk). Ezután egy rövid szertartást végeznek Peka kegyeinek elnyerése, a vadászok védelmének és a tigris könnyű leterítésének érdekében. Ezután megindul a hajtóvadászat. Ha a tigris már megsérült, az egész falu férfilakossága segíthet a vadászatban, mert ez mindenki felelőssége, de a kegyelemdöfést csak a jóslás segítségével kijelölt emberek adhatják meg. A vadászat után a tigris halott testét a falu mellé viszik, bambuszrudakhoz kötözik, száját kipeckelik és felállítják. A felállított és kifeszített korpusz körül egy harci táncot járnak, ez a Paajuk Nam. A tánc közben a bátrabb nők még a szájába is beleütnek egy száraz hosszú tökkel, amit egyébként a sör szervírozására használnak. A többiek is addig ütik a tigrist, amíg a száraz tökszárak össze nem törnek. Tánc közben szitkozódnak, a tigris bűneire tesznek utalásokat. Ezután a lefektetett tigrist a vadászok átugorják a fejétől a farkáig. Ha valaki nem tudja átugorni vagy ugrás közben megérinti a tigrist, nem lesz hosszú életű.

Eztán következik a Kotir. A Kotir egyfajta számvetés. A tigris fejére olvassák bűneit, hány háziállatot pusztított el és milyen egyéb károkat okozott a falu népének. A halott tetem felszabdalása közben a nyibo szent szavakat mormol, bizonyos testrészeknél (állkapocs, karmok, szív) felemeli hangját. A húst szétosztják, de a nőknek tartózkodniuk kell a tigrishús fogyasztásától, ezért csak a család férfi tagjai esznek belőle.

A vadászat után a vadászok („a hősök") egy új, számukra épített kunyhóba vonulnak 10 napra, elzárva a falusiaktól – még az ételt is maguknak kell elkészíteniük. „Hétköznapi" emberekkel nem lehet semmilyen kapcsolatuk, semmilyen közösségi rendezvényen nem vehetnek részt, mert ott tisztátalan dolgokkal érintkezhetnének. Ezután az egyik vadász *öt* napig a férfiházba, a derébe megy, hogy családonként egy-egy férfivel közösen egy újabb szertartáson vegyen részt. Harci táncokat járnak a szellemek eltávolítása érdekében. Ez a Nyoho Honam. *Öt* nappal később a Gapu Minnam alkalmával a nyibo 4 nagy bambuszoltárt állít föl a földeken és elkántálja az összes teremtett lény eredetének történetét. Az állatáldozatok után, a szertartás végén a felállított oltárokat és a feláldozott állatok tetemeit beviszik az erdőbe, elhajítják és otthagyják. Az itt feláldozott állatok húsát sohasem osztják szét és tilos megenni. *Tíz* nappal ezután a Bago keretében szintén állatot áldoznak, de ezt a prosperitásért, a jólétért teszik, így az állatok húsát el lehet fogyasztani. A nyibo a vadászok házánál külön is végez szertartást: két bambuszoltárt állítanak fel, disznót áldoznak és a nyibo a család boldogulásáért énekel.

Számos tabut is be kell tartania a vadásznak: *egy évig* a speciálisan feldíszített vadászruhát kell hordania. Feleségéhez szintén egy évig nem nyúlhat, és nem is alhat vele együtt. Néhány hónapig nem készítheti saját magának ételeit, nem ehet fürjet, vért és szívet. Egyes szociális eseményeken (pl. házasodás) sem vehet részt egy bizonyos ideig.

A bonyolult eseménysor egymást kiegészítő szakrális szimbólumai betekintést engednek a gallong vallás mélyrétegeibe is. A tigrisölés, a mítoszban szereplő Abo-Tani, az első ember gyermekeinek tettét imitálja. Még a Peka rítust is megismétlik, hasonlóképp, ahogy Tani fiai tették. A mitikus hősök cselekedeteinek utánzása visszaröpíti őket „in illo tempore", „abba az időbe".

„A mitikus idő, amelynek felelevenítéséért az ember fáradozik, az isteni jelenvalóságtól megszentelt idő". „Az eredet idejébe való visszatérés kívánsága azt a kívánságot is jelenti, hogy újból felleljék isten jelenlétét, s azt a vágyat is, hogy visszalépjenek abba az erős, friss és tiszta világba, amely az idők kezdetén létezett. Egyszerre szomjúhozás a szentre, és honvágy a lét után" (Eliade 1996/b: 84-85, 87).

A vadászok elkülönítése és „tisztántartása" a mitikus hősökkel való azonosítás fontosságát és tartósságát bizonyítja. Nem érintkezhetnek senkivel, amíg „visszaalakulnak" hétköznapi emberré. A tisztán maradás csakis rituális elkülönítéssel oldható meg. A tabuk pedig még hosszabb ideig tartó tisztább létet szabnak a vadászokra. Az elzártság azonban a bűnbánatra is időt ad. Öt nap alatt van idő végiggondolni és megszabadítani a lelket attól a tudattól, hogy bizonyos értelemben a tigrisvadászat az emberöléssel egyenlő. Egyfajta pszichoterápia. Van idő arra is, hogy mindezt vadásztársaikkal kibeszéljék és felkészüljenek a rájuk váró további megpróbáltatásokra, amit a tabuk betartása ró rájuk.

A Gapu Minnam alkalmával eredetmítoszok is elhangoznak, amely egyfajta rituális újrateremtés. A kitüntetett eredetidő, a mítoszban szereplő idők felidézése és a mítosz (a lények eredetének) újrakántálása újrateremti a lényeket és megerősíti az emberek helyzetét saját világukban. Természetesen minden közösségi rítus növeli a csoport kohézióját, a rengeteg áldozat arányos szétosztása pedig a falu tagjainak egyenlőségét bizonyítja. Amikor az állatot darabolják, a nyibo nem véletlen, hogy melyik testrészt hangsúlyozza ki. A fogak és a karmok kellettek ahhoz, hogy az első embert, Tanit, a tigris elhurcolja és megölje, a szív pedig az élet központja, az ayit lakhelye.

A ceremónia része a bosszú is. Megbosszulni azt, hogy Tani-apót, a mitikus ősapát, akitől minden adi származtatja magát, megölték. Ezért szórnak átkokat a tigrisre, ezért bántalmazzák a rituális tánc keretében. Az sem véletlen, hogy a vadászatot a nyibo mindig akkor rendeli el, amikor egy tigris ólálkodik a falu körül és már többször is megkárosította az embereket: mithunt, disznót vagy esetleg csirkét hurcolt el és evett meg. Ilyenkor a tigris „eszébe juttatja" a falusiaknak Taki gonosz természetét, amire a ceremóniával válaszolnak. Egy ilyen esemény nagy dolognak számít a falu életében, nem lehet túl gyakran megismételni. A szertartás ritkasága az ökológiai egyensúlyt is biztosítja, de racionális cselekedet is, mert a garázda tigrist valahogy mégis csak ártalmatlanná kell tenni. Az utak közelében ma már egyre kevesebb a tigris, ezért a Rinyo szertartássorozatot is egyre ritkábban végzik, inkább a városoktól messze eső falvakban jellemző. Városi környezetben pedig az egész ceremónia értelmét vesztette.

VII. Egy reform előzményei

A modern világ megjelenése a hétköznapi életben rengeteg kihívást és új problémát eredményezett. A fentiekből is kiderül, hogy már több évtizede próbálnak azon munkálkodni, hogy a törzseket valahogyan integrálják, de az is látszik, hogy a próbálkozások nem mindig jártak sikerrel, illetve új gondokat kreáltak. Közben kiformálódott egy tanult törzsi réteg, mely felelősséget érzett közössége iránt, és a változásokra való szervezett válaszokat saját maga akarta kontrollálni, illetve megszervezni. Úgy érezték, hogy saját társadalmuk számára a legnagyobb veszélyt az idegen vallások jelentik. Intő példaként emlegették nekünk Nágaföldet, ahol a lakosság 70%-a már keresztény.

VII.1. Keresztény és hindu jelenlét Arunachal Pradeshben

Indiában szabad vallásgyakorlás van, és ha betartják a törvényeket, téríteni is lehet. Adatközlőink szerint Arunachal Pradeshben az utóbbi 20-30 évben lettek igazán aktívak a keresztény felekezetek. Mára már megszilárdították pozícióikat az államban, de egyelőre csak a városokban van komolyabb szerepük, ez alól kivételt képeznek a buddhista területek. Tawangban és Bomdilában, a két legnagyobb városban, ahol a környező és az ott élő törzsek a buddhizmus tibeti változatában hisznek, egyetlen egy keresztény templomot sem látni. Itanagar, a főváros környékén igen aktívak, egyre-másra épülnek az újabb templomok, kápolnák. Ziroban, ahol egy másik Tani törzs, az apatanik élnek, éppen Karácsonykor voltunk. A keresztény hívők házai már messziről felismerhetők, mert egy igen magas, hosszú rúdra egy ötágú piros csillagot tesznek. A házak felett lebegő csillagocskák különös látványt nyújtanak, este ráadásul némelyik világít is. Ziroban két keresztény templom van egymás mellett, közvetlen szomszédságban. Az egyik templomba a baptista, a másikba római katolikus hívek járnak. Elég aktív térítő munkát végeznek, ottjártunkkor is röplapokat terjesztettek, amiben röviden vázolják, miért jó és érdemes kereszténynek lenni. A baptistáknál az igehirdetés angol nyelven folyik, de egy helyi hívő azonnal lefordítja apatani nyelvre, az énekeket viszont angolul éneklik. A katolikusoknál a mise hindi nyelven folyik, a pap és a nővérek is hindi területről érkeztek. Az énekeskönyvben, amit a miséken is használnak, az énekek egy része angolul, hindiül, de apatani nyelven is olvasható. (Christmas Carol, évszám nélkül: 1-33) Nem nevezném agresszívnek a keresztény terjeszkedést, legalábbis azokon a területeken, ahol mi jártunk. A közösségekben igen baráti és kellemes a hangulat, minket is nagy szeretettel és nem gyanakvással fogadtak. Nem foglalkoznak az őket ért támadásokkal, teszik a dolgukat. Pedig a társadalom igen megosztott a kereszténységgel kapcsolatban. Ha egy elismert személyiség felveszi a keresztény vallást, azt többen követik, de ezt nem mindenki nézi jó szemmel. A karácsonyi felvonulás a látványos események közé tartozik. Szállásadónk, aki egyébként nepáli és buddhista, a gyertyával vonuló tömeget merengve nézi, „milyen szép" – mondja. És csakugyan, többen is állították, hogy a jól szervezett és „szép" ünnepek vonzóerőt gyakorolnak a helyiekre. A másik lényeges vonás, a szervezettség mellett, a karitatív tevékenység. Helyi viszonylatban a keresztény egyházak jó anyagi lehetőségekkel rendelkeznek és az elosztást is jól megszervezik: hitelesek. A törzsi vallásukat városi körülmények között nem gyakorló emberek szívesen veszik az efféléket. „Az egyszerű emberek egyszerű szlogeneket kapnak: ha ezt, meg ezt teszed, a Megváltóval foghatsz kezet, és a mennyországba jutsz" – mondja keserűen T. Naksang. „Hódítanak az oktatásban is: egyre másra születnek a Szt. ez, Szt. amaz nevű iskolák és fiataljainkat a keresztény kultúra hatáskörébe vonják. A keresztények a hagyományos praktikákat tartalmatlan hókuszpókusznak és sátáni játéknak tartják".

Az adik között is terjed a kereszténység, de az általunk vizsgált gallong faluban senkiről se tudják, hogy kapcsolata lenne keresztényekkel, habár foglalkoztatja őket a jelenség. Adatközlőink szerint: aki áttért a kereszténységre, már nem jár a hagyományos törzsi ünnepekre, „van egy olyan réteg is, aki még használja a hagyományos praktikákat, de keresztény templomba is jár". Kevésbé észrevehető és kevesebb konfliktust is okoz a Ramakrishna ashramok jelenléte, ennek ellenére nem beszélnek róla szívesen. Mivel Indiában a hinduizmus az uralkodó vallás, ez érthető. Különösen az 1999-ben szövetségi szinten választásokat nyert hindu nacionalista párt, a Bharatiya Janata Party (BJP) hatalomra kerülése óta a hinduk is egyre aktívabbak. A hozzájuk való viszonyról azonban nem sikerült sokat megtudnunk: ezt a témát tudatosan kerülik az emberek.

VII.2. A nyibo szerepének elhalványulása

„Az igazság az, hogy a nyibók egyre inkább visszaélnek hatalmukkal. Szolgáltatásaikért néha túl sokat kérnek, és mivel néhányan (a szegényebbek) ezt nem tudják megadni, ez egyfajta elkeseredést vált ki belőlük. Hát nem csoda, hogy sokan az idegen vallások felé fordulnak!" – mondják nekünk Darka faluban. És ez jól össze is foglalja a nyibókkal szembeni kifogásokat.

A VII. részből kiderült, hogy a nyibónak milyen központi szerepe van a vallásos életben és ezért informális hatalma sem mellékes. A modern idők azonban az ő helyzetüket is kikezdték. Ma már egyre több kritika éri őket, különösen a tanult fiatalok részéről.

Moji Riba (2000: 262) szerint, a modernitás megjelenésével, a kereszténység és a hinduizmus terjedésével megváltozott a kulturális intézmények szerepe. A hit, a rítusok és a hozzájuk kötődő értékrend a természetes környezetbe ágyazódik. Az egyre jobban fejlődő városokban azonban ez értelmetlenné válik, és megváltozik az emberek vallásos attitűdje. Egy új „racionális" gondolkodásmód és világlátás jelenik meg, és e szerint a nyibo szerepe túl nagy és jogtalanul birtokolja hatalmát. D.K. Dutta (2000: 267) szerint komoly konfliktust okoz a modern medicinák használata is. A nyibo természetfeletti erejének ingatagságát a hatékony gyógyszerek bizonyítják leginkább. Amikor az emberek összevetik a tradicionális gyógyítást a modern orvoslással, összezavarodnak, a tanultabb fiatalok pedig már csak ez utóbbiban hisznek.

Látjuk tehát hogy a nyibo-szisztémát, mint társadalmi intézményt egyre inkább az összeomlás fenyegeti. A nehezen megközelíthető területekre ez még nem igaz, de a változások ott sem lesznek elkerülhetők. Egy fontos szerepe azért még maradt a nyibónak: a közösségi rítusok levezetése, bár az is igaz, hogy ezek (legalábbis) egy részének mára kiüresedett, vallásos tartalma és szerepük is változik. Az új társadalmi szervezkedés, azonban ad „még egy lehetőséget" a nyibóknak.

VIII. A donyipoloizmus létrehozása és elterjedése

VIII.1. Nap és Hold, a legfőbb isten?

„Hindu-Doini és Hingar-Pol Hindu és Hingar gyermekeiként születtek. Doini, a Nap született először, Pol a Hold, pedig másodikként.

Mochu-Padanak, a félelmetes uyunak, két gyermeke volt. Egy nap a két gyerek elment megnézni a Napot, de az megölte őket forróságával. Mochu-Pada uyu éktelen haragra gerjedt és elindult lenyilazni a Napot. Útban a Nap felé szembetalálkozott a Holddal. Abban az időben a Hold is ugyanolyan forró volt, mint a Nap. Mochu-Pada összekeverte a Napot a Holddal és rálőtt Polra, átlőve annak egyik szemét. Azóta az ő fénye halovány és már nem ad melegséget.

Hingar-Pol szörnyű haragra lobbant és ezt kérdezte: 'Mit ártottam én neked, amiért rámlőttél?' Az uyu miközben Pol bocsánatáért esdekelt, azt kiáltotta: 'Mikor megöregszel légy fiatal újra!' Ezért van az, hogy a Hold minden hónapban megújul.

Mochu-Pada ezután Tame, a híres démon segítségét kérte: hozza elé a Napot! Tame ugyan elkapta Doinit, és meg is ette, de a Nap, a fenekén keresztül mindig kereket oldott. Ez mindmáig így folytatódik, és végül a Nap mindig megszökik. Ez a napfogyatkozás" (Elwin, 1993: 48).

Az adi mitológiában Elwin szerint (1993: 33-39) a Nap (Donyi) és a Hold (Polo) a teremtés után bukkan fel. Több Tani népnél is az uyuk és az első ember után jelent meg a mitikus színpadon. A Hold eredete egyébként nem túl méltóságteljes. Kis különbségek fedezhetők fel a mítoszokban, de a Hold leggyakrabban egy nyíllövés által veszti el fényét. Egy minyong-adi mítosz szerint, például egy béka lőtt rá.

„Réges régen két Nap létezett. Fivérei voltak egymásnak. A nap egyik felében az egyik, a másik felében a másik Nap-testvér világított: ezért mindig világos és mindig nappal volt. Egyszer azonban egy béka nyílvesszejével rálőtt egyikkőjükre és megölte a rajta lévő tüzet. Ezért ma már ő nem ad melegséget, de Holdként egész éjszaka világít. A lövés miatt szétszóródó tűzszilánkokat ma csillagokként látjuk viszont. A béka pedig menekülvén a Nap halált hozó forrósága elől, a vízben rejtőzködött el, és mind a mai napig ott él" (Elwin, 1993: 51).

Az, hogy a Nap és Hold testvérek, és egymást kiegészítő párjai, minden Tani törzsnél jellemző. Igen gyakori az a nézet is, miszerint a napfogyatkozás egy kozmikus táplálkozás, elnyelés miatt jön létre, de a Nap végül egy kozmikus ánuszon keresztül mindig kereket old.

Elwin (1993: 35) szerint a Nap-Hold mítoszok az alábbi kérdésekre keresik a választ Arunachal Pradeshben:

- Hogyan tett szert a Nap jelenlegi hőmérsékletére?
- Miért olyan hideg és sápadt a Hold?
- Mik a Hold felszínén látható nyomok?
- Mi a kapcsolat a Nap és a Hold között?
- Mi okozza a fogyatkozásokat?

Ezek szerint a Nappal, illetve a Holddal foglalkozó mítoszok racionális kérdésekre adott válaszok. Donyi-Polo jelentőségét ebből még nem lehetne megérteni. Csupán ennyit tudunk kiolvasni tehát a mítoszokból? Erről szó sincs. Nagyon sok mítoszban, mint háttérszereplő, a legfőbb erő birtokosa jelenik meg. Ezt lehet felfedezni a VII.1. részben leírt mitikus történetben is, ahol Donyi-Polo természetfeletti hatalmának segítségével megoldja a vitás felek között felmerülő problémát. Rendet varázsol a rendetlenségből. Ha valahol káosz fenyeget, rá mindig lehet számítani. Mindent lát, és mindenhol ott van, hisz éjjel-nappal jelen van, mint a Nap meg a Hold.

Elwin (1993: 34) szerint azonban Donyi-Polo, mint legfőbb isten, és mint felfoghatatlan természeti erő inkább az északi adi törzsekre jellemző, tegyük hozzá, ez az 1958-es helyzetet írja le. Munkájából kiolvasható az is, hogy Donyi-Polo, mint legfőbb isten, még egyáltalán nem volt elterjedt a Tani törzseknél. Valamilyen formában mindenhol megjelent, de szerepe nem emelkedett ki annyira, mint az északon élő adiknál. Van, ahol istenség, máshol szellem vagy definiálatlan természetfölötti erő. A hétköznapi életben ritkán emlegették Donyi-Polo nevét. A vallásos élet nem Donyi-Polo köré szerveződött. A háttérben lévő, természetfölötti hatalom azonban ma már egyre gyakrabban emlegetett főistenné fejlődött. Ennek okai az új adi vallási és társadalmi reformban keresendők.

VIII.2. Egy válasz: Donyipoloizmus

VIII.2.1. Értelmiségi disputák a reformról

Talom Rukbo szerint (2000: 153), az 1980-as években az adik kiművelt emberfői úgy érezték, egyre tarthatatlanabb a helyzet: a városi fiatalság nem ismeri saját kultúráját és az idegen behatások egyre erőteljesebbek. A város körüli falusi élet is felbolydult, a nyibók szerepüket vesztették, az idegen vallások kezdtek ide is betolakodni. Egy lelkes értelmiségi csapat, látva a szerintük tragikus állapotot, elkezdett tehát azon gondolkozni, hogyan lehetne változtatni a helyzeten. A helyszín Pasighat, az „adik fővárosa" és Itanagar. Saját társadalmuk elemzésébe fogtak és úgy látták, hogy csak egy mélyreható vallási reform képes megfordítani ezt a káros tendenciát. Milyen legyen az új vallás? A legfontosabb szempontokat Oshong Fring (1998: 54-56), J. Nath (2000: 135-156) és adatközlőink információi alapján foglalom össze pontokba szedve:

- Az adi, illetve Tani, vallásos hagyományokból kell táplálkoznia
- Használni kell a hagyományos szervezeti kereteket (Kebang-rendszer)
- Figyelembe és számításba kell venni a nagy világvallások (hinduizmus, kereszténység) azon részleteit, melyek miatt az emberek elfordultak az ősi hittől
- Határozottan és bátran meg kell szabadulni a kiüresedett és elértéktelenedett vallási intézményektől, praktikáktól
- Egyszerű, érthető és könnyen gyakorolható szabályokat és praktikákat kell alkalmazni
- A kaotikus, törzsenként, altörzsenként, régiónként, sőt néha falvanként is különböző istenség- és szellemvilágban hierarchikus rendet kell kialakítani
- A már meglévő mítoszokból válogatva, illetve azokra támaszkodva létre kell hozni egy saját mítoszgyűjteményt
- Olyan vallást kell létrehozni, amit filozófia és kultusz is erősít, tehát valamiféle „-izmust" kell kreálni
- Templomokat kell építeni

- Ki kell terjeszteni az élet egyéb szféráira is
- A városi környezetben is releváns vallást kell létrehozni
- Nemcsak az adik által követhető, hanem több törzset is átfogó, közös, arunachali vallást kell létrehozni
- Olyan nevet kell adni ennek a vallásnak, amit mindenki ért, megvan a mitológiai háttere és szimbólumrendszere.

Nos, ez utóbbi ponttal voltak problémák. H.M. Bareh (2001: 273-281) leírja, hogy komoly vita bontakozott ki a vallás neve miatt. Egy csoport szerint Sedi és Melo, Ég és Föld teremtőiről kellene elnevezni ezt az új vallást. A vallás neve legyen „Szedizmus", utalva ezzel minden dolgok teremtőjére, Sedi-Melo-ra.

Zavaros volt az is, melyik isten a legnagyobb hatalmú, természetfeletti lény. Ráadásul a nagy kutató, Fürer-Haimendorf írása is bonyolította a helyzetet, mert szerinte Doying-Angung, az erkölcs és etika megőrzője az, aki mindent lát, és mindenhol jelen van, bár az is igaz, hogy a mítoszok szerint igen inaktív. Haimendorf azt írja (Nath, 2000: 138), hogy a világ kezdetén még nem volt más, csak az üresség, és Doying-Angung mellett egy fivér és leánytestvére, Sedi és Melo voltak azok, akik először megjelentek. Doying-Angung azonban inaktív maradt, Sedi és Melo pedig megteremtette az Eget és a Földet. Az írás miatt Doying-Angung neve is fölmerült, mint lehetséges név. (Doying-Agung egyébként az adiknál nem a Haimendorf által jellemzett szerepet tölti be, legtöbb helyen inkább Doying-Bote néven szerepel egy hasonló istenség, de van, ahol a mezőgazdasági termények védője, máshol minden ember védelmezőjeként él a köztudatban.)

Mások szerint a vallást Donyi-Polo-ról a Nap-Hold istenségről kell elnevezni, mert

- minden Tani törzsnél valamilyen formában fellelhető, ha nem is ugyanabban a szerepben
- igaz, hogy nem ő teremtette a világot, de a világteremtők minden mítosz szerint visszahúzódtak művük után, Donyi-Polo viszont „él" és aktív
- A Nap-Hold szimbóluma egyetemes, egyszerű és érthető.

Nem volt könnyű dolguk tehát az új vallás létrehozóinak, nem is csoda, hiszen a szellemek és istenségek különböző módokon és formában éltek az emberek fejében. Végül a donyipoloisták „győzedelmeskedtek" és megszületett az új vallás neve (donyipoloizmus). A vita eredményeként pedig Doying Bote, Donyi-Polo után az első: az isteni védelmet biztosítja Tani, tehát minden ember számára. Donyi-Polo pedig elfoglalhatta helyét a panteonban, mint legfőbb isteni lény.

VIII.2.2. Donyi-Polo szervezetek

A 80-as években két fontos szervezet jött létre (Nath, 2000: 139): a „Donyi-Polo Mission" Itanagarban és az „Adi Cultural and Literary Society" Pasighatban. Az előbbi legfontosabb funkciója az, hogy az új vallásnak egyértelmű formát adjon, mítoszokat gyűjtsön, továbbá ezeket füzetek és könyv formájában ki is adja. Utóbbi szervezet, inkább a hétköznapi dolgokkal foglalkozott a helyszínen: önkéntesek toborzása, egyszerűbb kiadványok szerkesztése és kiadása, az adi kulturális élet megszervezése. Az adi értelmiség egy csoportja pedig elkezdte propagálni a donyipoloizmust a helyi újságokban és magazinokban. Az új fogalom robbanásszerűen bekerült a köztudatba és lelkes támogatókra lelt. Hogy a vallást hivatalossá is tegyék, benyújtottak egy kérvényt a Vallási Szabadság Nemzetközi Szövetségéhez (Association of Religious Freedom), hogy ismerjék el az új vallást. Erőfeszítéseiket értékelendő, 1985-ben Delhiben bejegyezték az új vallást, mint „Donyipoloism, a Religion". Ez jogot és lehetőséget adott arra is, hogy a szervezet fórumain részt vegyenek, képviseljék magukat és propagálják a donyipoloizmust. Az indiai regionális konferenciák (1986: Bombay, 1987: Bangalore, 1988: Calcutta) után végre kiléphettek a nemzetközi porondra: 1990-ben három képviselőjük mehetett Németországba képviselni a vallást.

Az elméleti háttér tehát megszületett, a neheze viszont még csak ezután következett. Hogyan fog mindez megjelenni a hétköznapokban? Meg kellett szervezni a vallást a városokban, de a falvakat sem akarták kihagyni. A folyamat mind a mai napig tart és konfliktusoktól sem mentes. A központ Pasighat lett, ahol a leglelkesebb és legfelkészültebb társaságok jöttek létre. Talom Rukbo, a donyipoloizmus egyik megálmodója és létrehozója írja (2000: 153), hogy a Kebang-rendszert jól kihasználták. Az egyébként is létező derékben kezdték megszervezni a vallást. Az V. részben részletesen kifejtett Kebangok tehát új vallási funkcióval töltődhettek, társadalomszervező funkciójuk ugyanis sokat vesztett régi fényéből. Az 1986-ban létrehozott pasighati Donyi-Polo Vallási Bizottság (Donyi-Polo Faith Committee), adi nyelven „Donyi-Polo Yelam Kebang" a keményebb eszközök alkalmazásától sem riad vissza.

A Donyi-Polo Yelam Kebangok működését és szerepét Talom Rukbo (2000: 154-156) és adatközlőink információi alapján írom le.

Mivel a városokban nem léteztek derék, Donyi-Polo imádkozó csarnokokat hoztak létre, majd ezekből fejlődtek tovább a templomok. A hagyományos, nyibók által végzett, jóslást és gyógyítást sátáni praktikának bélyegezték és elvetendőnek tartották. Mindent a Legfőbb Lény, Donyi-Polo köré szerveztek: himnuszokat és énekeket írtak hozzá, amelyeket az imádkozó csarnokban, az összejöveteleken közösen énekelni lehetett. Az isteneket megszemélyesítették és elkezdték ábrázolni. (Ezt előtte sohasem tették.) Donyi-Polo szimbolikus ábrázolása mellett (egy Nap és egy Hold rajza), a legfőbb istenek, Dooying Bote, az isteni védelmező, Kiine Naane, a gabona, a termés, a jólét és a prosperitás istennője, illetve Daadi Bote, a házi állatok védelmezője már emberi alakot öltenek.

Az emberek, főleg falun, összezavarodtak. A nyibók ilyen nagy fokú presztízsveszteségét már nehezen tudták megemészteni, de az agilis ifjak erre is próbáltak megoldást találni. A vallásos élethez szükség volt olyan vezetőkre, akik a rítusokat végzik, és az emberek vallásos életével foglalkoznak. Pasighatban ezért megkezdték a vallási specialisták képzését. „Gyorstalpaló" tanfolyamokon lelkes ifjakat képeztek ki „újfajta nyibónak", akik a falvakba azért mentek, hogy az új vallást propagálják és megértessék az emberekkel az általuk megtanult, részben új, vallásos cselekedeteket, és hogy azokat be is mutassák és el is végeztessék a helyiekkel. A „régi" nyibo választhatott: vagy elfogadja az új helyzetet és akkor ő lesz az új vallás helyi képviselője, vagy pedig könnyen a nevetség tárgyává teszik „elavult" praktikái miatt.

Természetesen a donyipoloizmus nem volt teljesen új vallás, a korábban alkalmazott rítusokat itt is alkalmazták, ezért megjelenése nem feltétlenül jelentette az élet gyökeres megváltozását – ez attól is függött, hogy a helyi nyibo, illetve az emberek, hogyan reagáltak az új jelenségekre. Ha elfogadták a már amúgy is létező Donyi-Polot, mint főistent, és a vallási praktikák közül csak egyeseket alkalmaztak, (többek szemében a nyibo természetfölötti ereje már egyébként is megkopott), akkor kisebb változásokkal ugyan, de nagyobb felfordulás nélkül folytatódott tovább az élet.

A Yelam Kebangok sem voltak feltétlenül agresszívek, nem az volt, és ma sem az az elsődleges céljuk, hogy a nyibo-rendszert összedöntsék. Tudják azt is, melyik faluba érdemes menni, hol olyan helyzet, ami megérett a változásra. A donyipoloizmus tulajdonképpen városi vallás, a városi ember válasza komoly társadalmi kihívásokra. A városkörnyéki, illetve az utak melletti falvak lakosai viszont gyakran bejárnak a városokba, ezért a másik legfontosabb cél az ő megnyerésük. A nyibónak sem kell „titokban" végeznie „elavult" praktikáit, ha nem szegül szembe a donyipoloizmussal, bármilyen hagyományos rítust elvégezhet, ha erre igény van. A főutaktól távol eső falvakban viszont még ma sincs változás, az új vallásról igen keveset tudnak. Tegyük hozzá, hogy ezek a területek az „idegen" vallások hatásaitól is mentesek, tehát az ott élő emberek „nincsenek veszélyben".

A Donyi-Polo hitről és vallási praktikákról az „Adi Cultural and Literary Society" kiadványai (Talom Rukbo, évszám nélkül: 1-37 és 1997: 1-50) tájékoztatnak. A vallási terminológia szerint Donyi-Polonak három értelmezése van: mint isten, spirituális jelentéssel; mint égitestek, konkrét fizikai valóságukban, és mint szimbólumok; illetve mint hit és filozófia. Az, hogy a Nap és a Hold égitestként is és elvont istenfogalomként is megjelenik, csak egy szigorúan természettudományos szemléleten belül okoznak problémát. Kérdésünkre Darka faluban is határozottan megerősítették, hogy bennük ez nem okoz semmiféle konfliktust.

A vallási doktrínák szerint, melyek a donyipoloizmus alapját adják, Donyi-Polo

a) az Univerzum irányítója, minden hatalom birtokosa;
b) mindenható, mindenütt jelenlévő és mindentudó;
c) a legfőbb tanú, a legfőbb igazságosztó és az örökérvényű igazság tudója;
d) minden élet és minden energia forrása;
e) isteni fényességgel és bölcsességgel megáldott, az igazság és a testvériség megtestesítője.

Az ezekből levont következtetések pedig már inkább az egyének hitéletére, vallásos cselekedeteikre vonatkoznak:

a) Minden élő és élettelen lényt Donyi-Polo teremtett
b) A tisztaság, az őszinteség, a szeretet és békesség a vele való együttlétet jelenti
c) A Donyi-Polo út: a jóság, a jóindulat és az igazságosság
d) Egyenlőség, testvériség, önbizalom és önmagunk tisztelete a Donyi-Polo hit fontos velejárói
e) Az értelmes könyörületesség és önmagunk megkövetése is a hit részét képezik
f) Mindezekből következően a tolvajlás, a fosztogatás, a gyűlölet és a hazugság: vétek.
(Rukbo, 2000: 151-153)

Fontos kiemelni a fenti sorokból néhány érdekes motívumot. Láthatjuk, hogy Donyi-Polo a világ és minden lény teremtőjévé lépett elő. Ez a mítoszokból egyáltalán nem következik, sőt azok sehol sem emlegetik ilyen szerepben. Erényei és isteni tulajdonságai megsokszorozódtak az új vallási doktrínában, ami főisteni rangját bizonyítja és biztosítja. Nem véletlen az sem, hogy a vallásgyakorlásában az önbizalom és az öntisztelet is hangsúlyt kap: a donyipoloizmus abban a korban született, amikor az adik bizalmatlanok lettek saját kulturális intézményeik iránt. Létrehozták a donyipoloizmus „tízparancsolatát" is, de ez nincs kőbe vésve. A korábbi kiadványokban még csak négyre, később tizenötre, majd 17-re növekedett a viselkedésre vonatkozó szabályok száma. A mágikus praktikák közül azokat tartották meg, amelyek az igazság keresésével a hazug ember leleplezéséhez nyújtanak segítséget, de néhányat a gyógyíthatatlannak és rejtélyesnek tűnő betegségek esetében is használnak. Az igazságkereső tárgyalás nyilvános, és mindig egy nyílt téren tartják. Az egyik módszer szerint a vitatkozó felek hozott tojásaikat bambusz chungában forralt vízbe teszik, és amikor azok elkezdenek a vízben táncolni, csupasz kézzel hirtelen kikapják és egymás arcába vágják. Akinek a keze vagy az arca megsérül: hazudott. Hasonló, nyílttéri bíráskodást végeznek mithun, rizs, kígyó- vagy tigrisfog, föld, víz, tűz vagy banán és egyéb növények használatával. Donyi-Polo, az isteni szemtanú mindig jelen van és az összes invokáció, ének neki szól vagy az ő segítségét kéri.

Talán furcsának tűnik, hogy a fentiekből következően, a mágikus praktikák egy részét mégis megtartották. A nyibók szerepét éppen a természettudományos alapon használt modern, materialista világ eszközei kezdték ki. Erre hivatkozva nevezték avitt babonáknak a nyibo praktikáit és negligáltak több hagyományos mágikus rítust a donyipoloizmus hívei. Miért tartották meg akkor ezeket? Európai szemmel nézve ezek is ugyanolyan babonák, minden természettudományos alapot nélkülöző mesterkedések, mint a többi.

Persze, ha jobban belegondolunk, azért nem ennyire egyszerű a képlet. A szembesítések alkal-

mával ugyanis, a hazug fél szorongása nem mellékes tényező. Társai, vezetői, családja és Donyi-Polo előtt, mint szemtanúk előtt áll, egy nagy tér közepén – igen kellemetlen helyzet. A szorongó ember ügyetlenebb, kapkodóbb, tehát jó eséllyel hibázik az ügyességet is megkívánó aktusnál. Ilyen értelemben lehet természettudományos alapja is a fent leírt szembesítésnek. Az is elképzelhető, hogy mindez csupán okoskodás, de nem is ez lehetett az oka annak, hogy nem tartották elvetendőnek ezeket a szokásokat. Az ok a társadalom működésében keresendő. Több tanulmányból is kiderül (Bareh, 2001: 278, Nath, 2000: 143, Rukbo, 2000: 155), hogy a donyipoloisták nagy figyelmet fordítottak arra, hogy az új vallás ne forgassa fel fenekestül az ott élők életét. A „népi igazságszolgáltatást" nem akarták megpiszkálni, mert a társadalmi rend felborulásától tartottak. A rejtélyes és gyógyíthatatlan betegségekkel pedig modern világ sem tud mit kezdeni. Mindez különben is csak számunkra szorul magyarázatra, Pasighatban egyszerűbben fogalmaznak: „ami kellett, meghagytuk, ami nem, elvetettük".

VIII.2.5. Tapasztalatok Darkában, Alongban és Pasighatban

Terepi tapasztalataink szerint a Donyi-Polo hívők számára nem érdekes az a folyamat, ahogyan a vallás létrejött, sőt mintha nem is létezett volna. Szerintük a donyipoloizmus már emberemlékezet óta jelen van az államban és nem csak az adiknál, hanem minden arunachali törzsnél egyaránt. A vallás névadó istenének neve is egyre inkább tudatosul. Darkában mesélték, hogy ma már egyre többet emlegetik Donyi-Polo nevét: ha valaki egyedül megy az erdőbe így sóhajt: „Donyi-Polo majd vigyáz rám!" Ha egy házaspárnak már hosszabb ideje nem lehet gyereke, beletörődve ezt mondják: „Ezt Donyi-Polo teszi, mi emberi lények nem tudunk ellene semmit tenni". A legtöbb hívő az adik kulturális központjának számító Pasighatban van. 1991-ben avatták föl itt a Donyi-Polo derét. A hívek minden szombaton összegyűlnek a templomban és Donyi-Polonak énekelnek, imádkoznak; egy újfajta közösségi rituson vesznek részt. A téglalap alaprajzú épület egyik végében egy oltárt alakítottak ki. Felülről egy harang lóg, ha megrázzák „feljut a hang az istenekhez és felhívja a figyelmüket" – mondja a vallási specialista. Az oltárnál található legfőbb istenek képi ábrázolása egyértelműen a hindu templomok istenábrázolásaival rokonítható. Az oltár előtt füstölők és vázában virágok. Előbbi hindu, utóbbi keresztény szokás. Amikor finoman rákérdeztünk erre a pasighati adi kulturális szervezetnél, minden habozás nélkül ezt válaszolták: „minden gyerek úgy tanul meg beszélni, hogy utánoz". Azt hiszem ez magáért beszél: tisztában vannak vele és egyáltalán nem zavarja őket; ami más vallásokat sikeressé tett, azt átveszik, de saját tartalommal töltik meg. Azt mondják, ezért nem nevezik a Donyi-Polo derét sem templomnak (church), sem mandirnak (a hindu templomok neve), sem masjidnak (mecset). A titkárságon dolgozó két lány egyébként örömmel fogadott minket és lelkesen magyarázták, propagálták nekünk hitüket. Nem rejtették véka alá ama véleményüket sem, hogy a kereszténységet idegen, betolakodó vallásnak tekintik, és szerintük fiataljaiknak saját kultúrájukból kellene táplálkozniuk, nem máséból. A pozitív fejlemények közé sorolták, hogy az orális tradíciókat ma már lejegyzik és azt is, hogy megszületett az adi nyelv írásos változata latin betűs átírással. Új fejlemény az is, hogy 5 évvel ezelőtt december 31-ét „Donyi-Polo day"-nek nyilvánították. Ez a fesztivál már csak Donyi-Polonak szól, ilyen azelőtt nem volt. (Talán nem véletlen az sem, hogy pont ezt a napot választották.)

VIII.2.6. A Donyi-Polo-jelenség tágabb értelmezései

VIII.2.6.1. A donyipoloizmus és más arunachali törzsek viszonya

Nem titkolt célja volt a vallási reformnak, hogy az új vallást más törzsek is adaptálni tudják. Igaz, hogy az adi hagyományokból indult ki, de mivel Donyi-Polo más Tani törzsnél is megjelenik ezért számukra is alkalmazható. „Csak a kiejtésben és az írásmódban van különbség: Duini-Polo, Donyi-Piilo vagy Donyi-Pol, egyre megy, a lényeg ugyanaz" – mondja az alongi D.R.O. A látványos propaganda, az adik sikerei, a keresztény „fenyegetettség" és egy közös vallás ígérete más törzsek számára

is elfogadhatóvá tette a donyipoloizmust. Ziroban, az apatanik központjában, is egyre terjed a vallás. És mennyivel egyszerűbb arra a kérdésre válaszolni, hogy „milyen vallású vagy?" Manapság már van értelme ennek a kérdésnek. (A dolgozat elején utaltam arra, hogy az efféle kérdések korábban kellemetlenül érintették az őslakosokat, ha lakóhelyüktől távolabb vállaltak munkát vagy tanulni mentek.) Egy apatani fiú lelkesen ecsetelte nekünk, hogy Donyi-Polo hívő és szombatonként jár templomba. A fővárosban, Itanagarban, se szeri se száma a Donyi-Poloról elnevezett épületeknek, még egy szálloda is ezt a nevet viseli. A Tani törzsek körében tehát népszerű vált az új vallás, más kérdés, hogy a nem Tani törzsek számára ez nem feltétlenül hordoz pozitív üzenetet.

VIII.2.6.2. Donyipoloizmus és politika

A donyipoloizmus terjesztése és propagálása nem csupán egy alulról jövő kezdeményezés volt. Sokat tett ezért az állam is. A szeparatizmus letörése érdekében is jól jött ez a több törzset is összefogó kezdeményezés. Mivel az állam határai a múlt örökségeként jöttek létre, és a számos különböző kultúrájú törzs „véletlenszerűen" került egy közigazgatás alá, az áhított „Arunachal-tudat" még egyáltalán nem jellemző. Az állam eddigi történetét is, a különböző területekkel kapcsolatos megosztási igények következtében, a megyék számának növekedése jellemezte. Itanagarban mesélték, hogy a közös vallást egy új, az integráció irányába mutató pozitív kezdeményezésnek értékelték, ami az állami identitás alapja is lehet. Nem végeztünk komoly felmérést, de ottjártunkkor azt éreztük, hogy „a donyipoloizmus, mint államvallás" nem valami elrugaszkodott gondolat. Nem véletlen, hogy adatközlőink úgy hiszik, e vallás Arunachalban mindenhol jellemző. Kérdéses, hogy a nem Tani törzsek, miként fognak mindehhez viszonyulni. Ennek elemzése azonban egy másik terepmunkát igényelne.

VIII.2.6.3. Donyipoloizmus és a nagy világvallások

A korábbiakból is kiderült, hogy igen határozott lökést adott az új vallás létrejöttének a nagy világvallások arunachali terjeszkedése. A komoly háttérapparátust működtető, pénzzel és egyéb módokon támogatott vallásoknak sem volt könnyű dolga, mert tevékenységüket már megjelenésükkor sem kísérte osztatlan lelkesedés. Terjeszkedésük, legalábbis egyelőre, lelassult.

Az új vallás és a jelenlévő világvallások között azonban nemcsak versengésre, hanem az összevetésre, összehasonlításra is van igény. Egy fiatal egyetemista Donyi-Polo hívő egy másik indiai állam egyetemén azt a feladatot kapta, hogy hasonlítsa össze saját vallását más vallásokkal. A beadott tanulmány Arunachal Pradeshben is komoly visszhangra talált, mert ez újabb bizonyíték volt arra, hogy a donyipoloizmus minden probléma nélkül illeszkedik a világ vallásainak nagy családjába. Az egyébként nem mélyreható vizsgálat a következő megállapításokat teszi (Padu, 1998: 90-94): a donyipoloizmusban meglévő szellemek (uyok) a sintoista kamikkal rokoníthatók. Szerepük és eredetük is hasonló. A donyipoloizmus a zoroasztrizmushoz is hasonlatos. Donyi-Polo a donyipoloizmusban, és Ahura Mazda a zoroasztrizmusban, lényegében ugyanaz.

VIII.2.6.4. Donyipoloizmus, mint adaptív stratégia

A donyipoloizmus olyan adaptív stratégiaként is értelmezhető, mint a társadalmi változásokra adott kulturális válasz. Egyfajta „kulturális forradalom". A pasighati Donyi-Polo templom oldalfalain például nem istenképek, hanem az adik által használatos tárgyak képei vannak. Ha egy hívő betér ide, a templom falain ismerősei, rokonai vagy saját használati tárgyait nézheti. Különös élmény látni, hogy azok a tárgyak, amiket néhány kilométerrel odébb mindennap használnak, itt mint festett képek szerepelnek. Az adi kultúra propagálása a templomokba is beköltözött, szimbolizálva ezzel, hogy a vallási reform, az adi hagyományok megőrzéséről is szól.

A rítusok nagy része nem veszett el, csak átalakult. A VII. résznél említett Mopin ceremóniát például a népszerű hindu fesztiválok hatására, szintén fesztiválllá alakították a városokban. Ma már saját zászlaja is van az eseménynek és egy nagy vásárral is egybekötik. Nem felejtkeznek el azonban az állatáldozatok bemutatásáról sem, ami fesztivál egyik legfontosabb, szakrális eseménye.

A donyipoloizmus lehetővé tette a "két lábon járást" is. A városok jelentik az egyik végpontot, a másikat pedig az őserdők mélyén megbúvó távoli falvak. A városokban mint új vallást tisztelik, a közelebbi falvakban még a régi praktikákat is alkalmazzák, távolabb pedig annyit tapasztalni, hogy egyre többet emlegetik Donyi-Polo nevét. Adaptív stratégia a törzsek közötti integráció is, amit a vallás békés úton megvalósít.

VIII.2.6.5. Donyipoloizmus, mint szimbólum

Végül, felfogható az új vallás létrejötte szimbólumként is. A megbomlott társadalmi egyensúlyt Donyi-Polo állította vissza, mint ahogy ezt számos mítoszban is megtette. Donyi-Polo megint segített. A káoszból rendet csinált. Egy időre úgy tűnt, eltávolodik, de a mitikus hős visszatért közénk. Egy újjászületésnek lehetünk ismét tanúi. Valamit újrateremtett.

A Nap-Hold isten megszületett.

IX. Összefoglalás

Kutatómunkám során olyan kérdésekre próbáltam megkeresni a válaszokat, amelyeket a szakirodalom alapján fontosnak és lényegesnek tartottam. A tereptapasztalatok részben módosították, részben kiegészítették az így kialakult elképzeléseimet, de természetesen ellentmondásokkal és újdonságokkal is találkoztam.

Az Arunachal Pradeshben élő, Tani törzsek körében az utóbbi egy-két évtizedben tapasztalható intenzív kulturális változás egyik legfontosabb mozgatóját, egy, a tradíciókat megőrizni akaró, de egyben jelentős változásokat eredményező vallási mozgalomban, a donyipoloizmusban véltem felfedezni. Dolgozatom központi témája ezért e mozgalom szélesebb körű értelmezése volt. Az értelmezéshez azonban szükséges volt azoknak a múltbeli eseményeknek a bemutatása is, amelyek ismerete nélkül a donyipoloizmus értelmezhetetlen lenne.

Mivel az állam zártságából következően a „tradicionális-modern" kölcsönhatás lassabb, illetve késleltetett, szükségszerű volt a zártsággal kapcsolatos változásokra is összpontosítanom, hiszen az új mozgalomra ez is nagy hatással van. A társadalmi reformnak is nevezhető jelenség vallási alapokról indult, ezért a tradicionális gallong-adi vallásos képzetek és cselekedetek ma is élő formáinak bemutatása és értelmezése után végül a donyipoloizmusra összpontosíthattam.

Munkám során egy olyan rendkívül intenzíven változó kulturális jelenséggel találkozhattam, aminek megfigyelése és interpretálása engem is lenyűgözött. A felgyorsult folyamatok, az ott szerzett kapcsolatok és az eltöltött idő rövidsége mindenképp arra ösztönöznek, hogy munkámat ne hagyjam abba.

X. Köszönetnyilvánítás

Ezúton szeretnék köszönetet mondani mindazoknak, akik segítettek abban, hogy, terepmunkám létrejöhetett és megvalósulhatott:

A Magyar Tudományos Akadémia indiai kapcsolatokért felelős munkatársa, Rózsa Miklósné segítette létrehozni és fenntartani az indiai partnerintézménnyel a kapcsolatot. Kollégája, Pusztai János is támogatta terveinket.

Az Indiai Tudományos Akadémia (Indian National Science Academy) részéről Mrs D. Kaur és Mr

A.K. Jain (Assistant Executive Secretaries) támogatását élveztük. Az ő közreműködésük révén sikerült megkapnunk az indiai Belügyminisztérium különleges engedélyét.

Külön köszönetet érdemel M.C. Behera, az itanagari Arunachal University tanára, aki hasznos tanácsokkal látott el és kapcsolatait is készségesen felajánlotta.

Hálás vagyok a helyi D.R.O.-knak és adatközlőimnek is, akik vezetőink, segítőink és interjúalanyaink is voltak. (T. Naksang, D.K. Dutta, L. Chosang, Padu és még sokan mások.)

Kutatótársam, Balogh Réka is nagyban hozzájárult a terepen folyó munkához, minden esemény aktív részese volt, videózott és fordított.

Az ELTE Kulturális Antropológia tanszékről Boglár Lajos támogató nyilatkozatai nagyban hozzájárultak ahhoz, hogy a fent említett szervezetek támogatását elnyerhessük.

És végül köszönet illeti a Közgazdasági Politechnikum videostúdiójának lelkes csapatát, ők az Arunachal Pradeshről készült videofilm elkészítésének technikai részét vállalták.

Kutatásomat az Oktatási Minisztérium támogatta.

BIBLIOGRÁFIA

Anonim
é.n. *Christmas Carol*. Ziro, Catholic Church.
Anonim
2000 *General Knowledge on Arunachal Pradesh*. Itanagar, Frontier Publishers.
Babulka Péter – Borsányi László – Grynaeus Tamás (szerk.)
1989 *Sippal, dobbal...* Budapest, Mezőgazdasági Kiadó.
Bareh, H. M. (szerk.)
2001 *Encyclopaedia of North-East India – 1. Arunachal Pradesh*. New Delhi, Mittal Publications.
Behera, M. C.
2000 *Tribal Religion. Change and Continuity*. New Delhi, Commonwealth Publishers.
Behera, M. C. – Chaudhuri, S. K. (szerk.)
1998 *Indigenous Faith and Practices of the Tribes of Arunachal Pradesh*. New Delhi/Itanagar, Himalayan Publishers.
Behera, M. C. – Das, Samhita
1996 Cultural Realism Vs Cultural Atomism in *Research*, Vol. XXII., No. 1&2, 71-76.
Bodrogi Tibor
1997 *Mesterségek, társadalmak születése*. Budapest, Fekete Sas Kiadó.
Boglár Lajos
1995 *Vallás és antropológia – bevezetés*. Budapest, Szimbiózis.
1996 *Mítosz és kultúra – két eset*. Budapest, Szimbiózis.
Bose, M. L.
1997 *History of Arunachal Pradesh*. New Delhi, Concept Publishing Company.
Diemberger, Maria Antonia Sironi
1999 *Tibet. A világ teteje múlt és jelen között*. Gabo Kiadó.
Dutta, D. K.
2000 Nyibos in Changing Time in *Tribal Religion, Change and Continuity*, szerk. M. C. Behera, New Delhi, Commonwealth Publishers.
Eliade, Mircea
1995 *Vallási hiedelmek és eszmék története II*. Budapest, Osiris Kiadó.
1996 a *Vallási hiedelmek és eszmék története III*. Budapest, Osiris Kiadó.
1996 b *A szent és a profán*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
1997 *Képek és jelképek*. Budapest, Európa Könykiadó.
2001 *A samanizmus*. Budapest, Osiris Kiadó.
Eliade, Mircea (szerk.)
1987 *The Encyclopedia of Religions* 6., Arunachal Pradesh szócikk, New York, Macmillan.
Elwin, Verrier
1992 *The Tribal World of Verrier Elwin. An Autobiography*. Delhi, Oxford University Press.
1993 *Myths of North-East India*. Itanagar, Directorate of Research, Govt. Of Arunachal Pradesh. (1. kiadás 1958)

1999 *A Philosophy for NEFA (Arunachal Pradesh)*. Itanagar, Directorate of Research, Govt. Of Arunachal Pradesh. (1. kiadás 1957)

Fring, Oshong

1998 Adi Faith and Culture: The Search of Donyi-Polo in *Indigenous Faith and Practices of the Tribes of Arunachal Pradesh*, szerk. M. C. Behera – S. K. Chaudhri, New Delhi/Itanagar, Himalayan Publishers.

Geertz, Clifford

1994 *Az értelmezés hatalma*. Budapest, Századvég Kiadó.

Ghosh, G. K.

1992 *Tribals and their Culture in Arunachal Pradesh and Tripura*. Vol. II., New Delhi, Ashish Publishing House.

Hamilton, Malcolm B.

1998 *Vallás, ember, társadalom*. Budapest, AduPrint.

Hunyadi László

1995 *A világ vallásföldrajza*. Budapest, Végeken Kiadó.

Johnson, Gordon

1998 *Az indiai világ atlasza*. Budapest, Helikon – Magyar Könyvklub.

Koley, R. N.

1998 Donyi-Poloism: Sociological Study in *Resarun* Vol. XXIV., No. 1&2, 81-85.

Mauss, Marcel

2000 *Szociológia és antropológia*. Budapest, Osiris Kiadó.

Nath, J.

2000 *The Cultural Heritage of a Tribal Society (The Adis)*. New Delhi, Omsons Publications.

Osik, N. N.

1999 *Modern History of Arunachal Pradesh*. Itanagar/New Delhi, Himalayan Publishers.

Padu, Tejum

1998 The Donyi-Polo Uyo Cult in *Indigenous Faith and Practices of the Tribes of Arunachal Pradesh*, szerk. M. C. Behera – S. K. Chaudhri, New Delhi/Itanagar, Himalayan Publishers.

Pandey, B. B.

1991 *Leadership Patterns in a Tribal Society*. Guwahati – Delhi, Spectrum Publications.

Riba, Moji

2000 Prayers for New Gods... The Institution of Nyibo of the Adis and its Future in *Tribal Religion, Change and Continuity*, szerk. M. C. Behera, New Delhi, Commonwealth Publishers.

Riba, Tomo

1998 Killing of a Tiger: A Ritualistic Recounting of it Among the Galos of West Siang District: Arunachal Pradesh in *Indigenous Faith and Practices of the Tribes of Arunachal Pradesh*, szerk. M. C. Behera – S. K. Chaudhri, New Delhi/Itanagar, Himalayan Publishers.

Rukbo, Talom

é.n. *Donyipoloism through Questions and Answers*. Pasighat, Adi Cultural and Literary Society.

1997 *Donyipoloism. A Religion*. Naharlagun, Kabang Borang.

1998 Donyi-Polo Faith and Practice of the Adis in *Indigenous Faith and Practices of the Tribes of Arunachal Pradesh*, szerk. M. C. Behera – S. K. Chaudhri, New Delhi/Itanagar, Himalayan Publishers.

2000 Donyipoloism – A Tribal Religion in *Tribal Religion, Change and Continuity*, szerk. M. C. Behera, New Delhi, Commonwealth Publishers.

Sen, Biswajit

2000 Tribal Religion – Change, Continuity and Conflict: Souras of Orissa in *Tribal Religion, Change and Continuity*, szerk. M. C. Behera, New Delhi, Commonwealth Publishers.

Sen, Sirpa

1986 *Arunachal Pradesh and the Tribes*. New Delhi, Gian Publishing House.

Sengupta, Sarthak (szerk.)

1994 *Tribes of North-East India*. New Delhi, Gyan Publishing House.

Shakabpa, Tsepon W. D.

2000 *Tibet történelme*. Budapest, Osiris – Bódhiszattva.

Srivastava, L. R. N.

1988 *The Gallongs*. Itanagar, Directorate of Research, Govt. Of Arunachal Pradesh. (1. kiadás 1962)

Tayeng, Aduk

1990 *Adi Folk Songs*. Itanagar, Directorate of Research, Govt. Of Arunachal Pradesh.

Tayeng, Aduk – Megu, Arak

1990 *Adi Proverbs and Sayings*. Itanagar, Directorate of Research, Govt. Of Arunachal Pradesh.

KEMÉNY MÁRTON

Egy városi vallási közösség

Krisztus Magyarországi Egyháza

Bevezetés

Magyarországon az 1989-es rendszerváltást követően a vallási felekezetek szigorú ellenőrzésének megszűnésével megsokszorozódott a kisegyházak száma, ekkor jelent meg a fővárosban – majd később más magyarországi településeken is – az alább bemutatott egyház is. Dolgozatomban budapesti gyülekezetüket a városantropológia szemszögéből próbálom értelmezni, a kérdés tehát az, hogy mennyiben alkot specifikusan nagyvárosi közösséget, azaz különbözik-e egy falusi kisegyházi gyülekezettől?

Mivel a városok igen összetettek, képlékeny szerkezetűek, nehéz a bennük kialakuló csoportokat meghatározni. Az itt élő individuumok egyszerre többféle csoporthoz is tartozhatnak lakóhelyük, munkahelyük stb. szerint, és így nem könnyű eldönteni, hogy egy adott személy esetében mely csoport vehető alapul. Ez alól épp az etnikai és vallási csoportok jelentenek kivételt,[1] és ez különösen vonatkozik az itt ismertetett egyházra, amely a történelmi egyházakkal szemben sokkal szilárdabban közösségi jellegű, mivel „a városi kapcsolatokat jellemző személytelen, átmeneti jelleg, valamint a népesség sűrűsége oly mértékben igénybe veszi a városi ember pszichikai és kulturális teherbíró képességét, hogy szükségszerűen ki kell alakítania olyan adaptációs mechanizmusokat, amelyek lehetővé teszik ennek a helyzetnek az elviselését és kezelését".[2]

Magyarországon az első kisegyházat, a nazarénusok felekezetét a reformkorban alapították, nem sokkal később alakult meg a baptisták első közössége. A protestáns kisegyházak azonban csak a 19. század utolsó harmadától kezdtek rohamosan szaporodni és terjeszkedni. Ezidőtájt jelentek meg az első, kisegyházakkal foglalkozó írások is, de ezek sokáig elsősorban a történelmi egyházak szemszögéből tekintettek rájuk, és keményen bírálták azokat még hosszú időn keresztül.[3]

A két világháború közötti időszakban volt a legnehezebb helyzetük az állammal és a történelmi egyházakkal szemben (erről a legteljesebb összefoglaló munkát Fazekas Csaba írta).[4]

A fordulat éve után törvényben biztosították a kisegyházak működését, ugyanakkor az egyházközösségbe (Szabadegyházak Tanácsa) kényszerített felekezetek könnyen ellenőrizhetővé és befolyásolhatóvá váltak. A hetvenes évektől kezdve egyre több írás született egy-egy ilyen egyházról vagy gyülekezetről. Ezek többnyire szociológiai szempontok szerint vizsgálják a kisegyházak társadalomban betöltött szerepét, keletkezésüknek okát, történetüket, tagjai életmódját stb. Közülük a legjelentősebb és a legteljesebb Kardos László és Szigeti Jenő néprajzi monográfiája a nazarénusokról.[5] Kardos László egy másik monográfiájában egy olyan falu vallási életét mutatja be, ahol a történelmi

1 Niedermüller P. 1984: 98–99.
2 Uő 1995: 562.
3 Nagy L. 1870; Nyisztor Z. 1926; A szekták mesterkedése 1948.
4 Fazekas Cs. 1996.
5 Kardos L.–Szigeti J. 1988.

egyházak mellett több kisegyház is jelen van.[6] A rendszerváltozás előtti kisegyházakról, történetükről több összefoglaló mű is született.[7]

Az eddig megjelent, a rendszerváltozás utáni időszakkal is foglalkozó művek többnyire teológiai szempontúak,[8] a legjelentősebb közülük Gál Péter könyve, mely egy, a hatvanas években indult mozgalmat kísér végig a kilencvenes évek közepéig.[9]

Néhány meghatározást áttekintve a csoportot mint szektát lehet definiálni:

Max Weber a társadalomhoz való viszonyuk alapján tesz különbséget a vallásosság formái között. Egyháznak tekinti azokat a vallási közösségeket, amelyek hozzájárulnak az adott társadalom kultúrájának fenntartásához, szektának pedig azokat a közösségeket, amelyek attól eltérő kultúrát képviselnek.[10]

Nils Bloch-Hoell definíciója szerint a szekták egy nagyobb egyházból kiválva vagy kiűzve, visszahatásként (movement of reaction) működnek. Hangsúlyozza ezek puritán, dinamikus, antiliturgikus és hagyományellenes jellegét.[11]

Ernst Troeltsch szociológiai szempontú definíciója szerint a szekta olyan kis csoport, melyben a tagok közvetlen, testvéri viszonyt igyekeznek kialakítani. Saját lelki tökéletesedésükre törekednek, így nem céljuk valamiféle hatalom megszerzése. A szekták alulról felfelé működnek, szemben az egyházakkal, amelyeknél ez pont fordítva van: az egyházba az ember beleszületik, a szektának viszont önként válik tagjává, ami azt is jelenti, hogy állandóan aktívnak kell lennie.[12]

Egy másik definíció, melyet Rodney Stark és William Sims Bainbridge fogalmazott meg, a szektát a kultusszal állítja szembe. Eszerint a szekta (ott, ahol a kereszténység az elsőszámú vallás) olyan keresztény mozgalom, amelyben a tanítás a tradíción belül marad, viszont új a csoport szervezeti formája; ezzel szemben a kultusz olyan nem keresztény csoportot jelöl, amelynek tanítása is újszerű.[13]

Ezek alapján az alábbi egyház is szektának tekinthető, mégis talán találóbb más, pl. a kisegyház kifejezést használni, mivel a szekta szó mára pejoratív jelentésűvé vált.[14]

A terepmunkát 1999-ben végeztem, ennek során három istentiszteleten voltam jelen, köztük az egyik alkalommal keresztelési szertartást is végeztek. Ezek mellett külön beszéltem a közösség több tagjával is, de eredeti tervem, mely szerint interjút készítettem volna minél több személlyel, félbemaradt. Egyikük ugyanis megkért, hogy hagyjak fel az interjúk készítésével, és ne is fényképezzek. Ettől kezdve csak kötetlen beszélgetések és megfigyelések révén tudhattam meg többet róluk.

Az egyház

Az egyházat 1979-ben alapították az Amerikai Egyesült Államok egyik nagyvárosában azzal a céllal, hogy egy olyan vallási mozgalmat hozzanak létre, amelyik szakít a történelmi egyházak szerintük felületes hagyományaival, és visszatér a gyökerekhez, a Bibliához. Elmondásuk szerint arra törekednek, hogy ne üres vallási gyakorlatokat kövessenek, hanem azt szeretnék elérni, hogy a vallás áthassa egész életüket, minden mozzanatukat.

Az első közösségükben harmincan voltak, de számuk gyorsan növekedett, így mára hozzávetőlegesen 4200 tagja van. A világ minden táján folytatnak missziós tevékenységet, ennek köszönhetően

6 Kardos 1969.
7 Szigeti 1981, 1990; Fodor J. 1986.
8 Tarnay B. 1992; Fekete P. 1993; Minden vallás egyház? 1996.
9 Gál P. 1996.
10 Weber, M. 1992.
11 Bloch-Hoell, N. 1964: 176.
12 Troeltsch, E. 1931: 379-380.
13 Stark, R.–Bainbridge, W. S. 1996.
14 Horváth Zs. 1995a: 340.

2000-ben már 393 egyházuk volt 171 országban, kb. 200.000 taggal. Európában először Párizsban alapítottak egyházat 1988-ban negyven taggal. Azóta a gyülekezetek száma huszonhétre emelkedett Európában, és összesen kb. 7500 tagjuk van. Közép-Kelet-Európában a budapesti volt az első egyházuk, amelyet 1993-ban alapítottak és jelenleg mintegy 150–160 tagja van.

Az egyház tagjai: a tanítványok

A gyülekezet tagjainak átlagéletkora feltűnően alacsony, többségük tizen- vagy huszonéves. Az ennél idősebb tagok az istentiszteleteken alig egy tucatnyian voltak. Akikkel személyesen beszéltem, kivétel nélkül diákok vagy felsőfokú végzettséggel rendelkeznek. A diákok kisebbik része még középiskolás, a többiek valamelyik budapesti egyetemre vagy főiskolára járnak, tehát egyértelműen az értelmiségi réteget vonzza ez a vallás.

Az alacsony átlagéletkorra elég magyarázat lehet a gyülekezet fiatalsága. Ez a korosztály már elég idős ahhoz, hogy maga döntsön vallási hovatartozásáról (vallásukba nem lehet beleszületni, hanem az egyén egy bizonyos korban maga kell hogy döntsön ebben a kérdésben), viszont még abban a korban van, amelyikre leginkább jellemző az útkeresés. Ezenkívül a megtérteknek egy komoly szocializációs folyamaton kell keresztülmenniük, hiszen ez a vallás – mivel elsődleges célja, hogy tanításai az egyén egész életére kiterjedjenek – teljes életmódváltást követel. Ilyen fokú váltásra az idősebbek talán kevésbé hajlamosak, így a megtérők inkább a fiatalabb korosztályokból kerülnek ki. És mivel csak egy évtizeddel ezelőtt alapították gyülekezetüket, még az első megtértek sem öregedtek meg annyira, hogy ezáltal jelentősen emelkedjen a tagok átlagéletkora.

Hogy miért az értelmiségieket vonzza leginkább ez a vallás, arra az egész világon általános tendenciák adnak magyarázatot. Köztudott, hogy a 20. század közepe óta csökken térségünkben a vallásosak száma, az azonban kevésbé ismert, hogy a vallásosak körében egyre többen vannak olyanok, akik nem egyszerűen vallásosnak, hanem hívőnek nevezik magukat. Ezt a megkülönböztetést azért teszik, mert így határolják el magukat azoktól, akik szerintük csak „a külső elvárások, szokásrendszer hatására veszik körül magukat sztereotíp vallási gyakorlatokkal, de mindennapjaikat, értékválasztásaikat kevéssé befolyásolják vallásuk erkölcsi előírásai".[15] Általában nemcsak a hit megélésének felületességét kifogásolják, hanem az egyházszervezet hierarchikus berendezkedését is. Úgy érzik, hogy a hagyományos miséken csak idegenek között vannak, ők viszont bensőséges közösségre vágynak. Tehát az egyház horizontális szervezete helyett egy vertikális kötéseket is tartalmazó szervezetet szeretnének létrehozni.[16] Ezek a hívő csoportok alapítják meg a történelmi egyházakon belüli karizmatikus kisközösségeket, vagy ha még inkább elégedetlenek az egyházukkal, új kisegyházakat hoznak létre.

Ez a folyamat kimondottan a városi értelmiségiek, elsősorban a diákok körében zajlik. „Sok fiatalban erős a vágy a kortárscsoportok iránt, egyáltalán a közösség iránt, melynek céljaival, értékeivel azonosulhat, ahol a személyes viszonyok emberi melegére találhat, egy számára sokszor idegen, gyorsan változó világban. [...] Sok – főleg diák és értelmiségi – fiatal, aki pozitív értékrendű közösséget keres, s akik számára nyilvánvaló pl. a »narkós közösségek« negatív értékrendje, vallási kiscsoportokban talál maga számára szubjektív átélésben mindenképpen igazi közösségre".[17] Ez nemcsak a nagyegyházak kisközösségeire, hanem a kisegyházak gyülekezeteire is vonatkozik.

Az itt vizsgált közösség esetében további magyarázatot nyújtanak hitelveik. Ők ugyanis a hívő kifejezést is elutasítják, s magukat tanítványnak nevezik. Mint mondják, nem csak hinni kell a Bibliában, hanem tanulni is kell belőle, így válhatnak csak a Biblia tanításai mindennapjaik részévé. Ez az önmeghatározás olyan gyakorlati értelemben is kifejezésre jut, mint a jegyzetelés. Füzetet

15 Kerékgyártó P. I. 1990: 215.
16 Tomka M. 1990: 273.
17 Kerékgyártó P. I. 1990: 218.

visznek magukkal mind a bibliakörökre, mind az istentiszteletekre – utóbbinál a prédikáció alatt kerül elő. A külső szemlélő számára az előbbi az egyetemi szemináriumokra, az utóbbi pedig az előadásokra emlékeztet.

A megtérés általában valamilyen krízishelyzethez kötődik, ami lehet a már említett közösségkeresés, vagy egyfajta értékvákuum. Az általam hallott történetek legtöbbször ez utóbbit példázták, amiben nagy szerepe lehet a rendszerváltozást kísérő értékrendváltozásnak, és egyéb kísérő folyamatoknak is. Általában úgy adták ezt elő, hogy mielőtt megtértek, kívülről tekintve teljes, boldog életet éltek, hiszen megvolt mindenük: pl. volt autójuk, lakásuk, jó tanulmányi eredményeket értek el, diplomát szereztek, sikeresek voltak párkapcsolataik terén. Mégis lelkükben teljes ürességet éreztek, nem látták mindennek az értelmét.

Többnyire olyanok térnek meg, akik tagjai voltak korábban valamelyik történelmi egyháznak. Ez érthető, hiszen kisegyházuk élesen szembehelyezkedik a nagyegyházakkal. Ez a szembehelyezkedés azok számára válik igazán érthetővé, akik belülről is megtapasztalták a történelmi vallások világát.

A közösség szervezete, működése

A gyülekezet tagjai között érezhetően nagy az összetartás, elég szűk közösség ahhoz, hogy mindenki ismerjen mindenkit. Korra való tekintet nélkül tegezik egymást. Mivel a hierarchikus berendezkedést alapvetően elutasítják, vezetőjüket, és az egyéb tisztségeket ellátó személyeket demokratikusan választják. Ez is a Biblia tanításai szerint történik: Az Efezusiaknak írt levélre hivatkozva (4, 1–16) mindenki olyan szerepet kap, amihez kellő tehetsége van. Az egyszerűbb feladatokat mindig másmás személy teljesíti, de a komolyabb feladatkörök se kötődnek állandóan ugyanahhoz a személyhez. Egymással szembeni viselkedésüket nem befolyásolja, hogy ki milyen tisztséget lát el.

Az istentisztelet

Istentiszteletet hetente kétszer, kedden és vasárnap tartanak. Nincs saját imaházuk vagy templomuk, de azt mondják, hogy ez nem is fontos, nem ez számít. Így pl. a terepmunka idején rendszerint egy gimnázium tornatermében gyűltek össze, ahol az istentisztelet idejére egy kis pulpitust állítottak fel és székeket raktak körbe. A terem sarkaiban elhelyezett hangszórók tették mindenki számára hallhatóvá a beszédet vagy az énekeket.

Az istentiszteleteknek nincs állandó liturgiájuk, mindig másképp alakítják új és új ötletek szerint. Rendszeresen jelentkeznek önként vállalkozók, akik kiállnak a többiek elé verset szavalni, énekelni vagy valami egyéb műsort előadni. Az istentiszteletek állandó részeit is mindig másképp fogják fel, más-más mondanivalóval látják el.

Az állandó részekhez tartozik a közös éneklés. A könnyűzenei ritmus- és dallamvilágú, az amerikai gospelekre emlékeztető, Istent dicsőítő dalaikat ülve vagy állva, közben egymásbakarolva, tapsolva vagy csettingetve adják elő. Közös próbán tanulják őket, és mind a próbákon, mind az istentiszteleteken erre rátermett énekvezetők segítik a többieket. Ugyanígy az igehirdetőket is rátermettségük alapján választják ki. A prédikáció a gyülekezetvezető feladata, de távollétében helyettesítheti valaki. Állandó része az istentiszteletnek az úrvacsora és az adománygyűjtés is. Az úrvacsorán kekszet és – gyűszűnyi pohárkákban – szőlőlét, valamint bort adnak körbe (nem tiltják az alkoholt, annyit szabad inni, amennyitől nem lesznek részegek). Az adománygyűjtés elsősorban az egyház kiadásaihoz kell, de karitatív célokra is fordítanak belőle.

Az imák is alapvető részei az istentiszteletnek. Amellett, hogy az úrvacsora közben mindenki magában imádkozik, rendszeresen felkérnek néhány személyt, vagy valaki önként vállalkozik arra, hogy az emelvényre állva hangosan imádkozzon. Amiket hallottam, azok mind hálaadó imák voltak, és mindig rögtönözve adták elő őket. Nincs semmilyen állandó formulájuk, egyedül az „Atyám"

megszólítás hangzik el minden mondat elején. Tehát elmondásuk valódi átélést, gondolkodást igényel, nem csak egy betanult szöveget mondanak el fejből. Ezeknek a gyülekezet előtti hangos imáknak a legfontosabb szerepe a közösség kontrollja: így ellenőrzik az imádkozó hitét.

Az istentiszteleteken – függetlenül attól, hogy ki áll az emelvényen, akár a gyülekezetvezető esetén is – hangos bekiabálásokkal („Gyerünk!", „Ámen!", „Prédikálj!") bíztatják az épp megnyilatkozó személyt. Ezek a sűrűn elhangzó közbekiabálások adnak visszajelzést az illetőnek, hogy jól gondolkodik, jól végzi a dolgát.

A bibliakörök

A bibliakörök heti rendszerességgel zajlanak, melyeken a gyülekezet többsége részt szokott venni. Létrehoztak erre egy szervezetet, amely több csoportra oszlik. Ezek a csoportok Budapest különböző egyetemein működnek. Ebből is látszik, hogy az egyház elsősorban a diákokra épül, és őket célozza meg.

Egy-egy ilyen összejövetel játékokkal, kötetlen beszélgetésekkel kezdődik, majd a Biblia egy kiválasztott részét vitatják meg, melynek során mindenki elmondja saját véleményét, tapasztalatait a témával kapcsolatban.

Hittérítés

Mivel nem lehet egyházukba beleszületni, hanem csak egy bizonyos korban válhat valaki annak tagjává, alapvető szükségletüknek tekintik az aktív térítést. Ez hitelveik egyik sarkalatos pontja: minden tag tanítvány és minden tanítványnak kötelező érvénnyel tanítania is kell azokat, kik nem tagjai az egyháznak.

Elsősorban a közvetlen, személyre irányuló térítéssel próbálják az embereket istentiszteleteikre, bibliaóráikra elhívni. Amerre csak járnak, megszólítják a járókelőket és személyes beszélgetések során próbálják meggyőzni őket. Emellett családjukban, a rokonság körében is aktívak.

Az istentiszteleteken kívül más rendezvényeikre (pl. előadások), eseményeikre is invitálják a megszólítottakat, ilyen esetekben szórólapot is adnak. Engem is így hívtak meg: istentiszteletet szerveztek csak diákoknak (ami tulajdonképp még nem jelent tényleges különbséget a hagyományos istentiszteleteikhez képest), és farmerben. Maga az istentisztelet annyiban tért el a megszokottól, hogy öltöny, kosztüm vagy egyéb ünnepi öltözék helyett mindenki farmerben volt, továbbá abban, hogy felkértek négy tagot, meséljék el, miért léptek be az egyházba és az mit nyújtott nekik. Elutasították, hogy ez reklám volna, azzal indokolták ötletüket, hogy egyrészt kényelmesebb, másrészt – és ezen van a hangsúly – ezzel is kifejezik, hogy elutasítanak minden külsőséget.

Az ismeretlen személyeket azonnal észreveszik és nyitottan, barátságosan közelednek feléjük. De ha valaki „betolakodóként" keresi meg őket – mint a kulturális antropológus, aki nem lelki szükségleteinek kielégítését, problémáinak megoldását keresi, tehát nem potenciális megtérő –, azzal szemben zárkózottabbá, vagy akár elutasítóvá is válhatnak.

Egyéb közösségi tevékenységek

A közösség tagjainak szoros kapcsolata miatt nem könnyű felmérni, milyen és mennyi közös tevékenységük van. Ez inkább az informális tevékenységekre vonatkozik. A formális szervezkedéseik között itt a szórakozás egyes formáit és a karitatív tevékenységeket érdemes kiemelni.

A szórakozásnak ezen az alkalmain nemcsak a gyülekezet tagjai vesznek részt, hanem szívesen látják a vendégeket is. A különböző tevékenységek persze nem válnak el élesen. Amellett, hogy az istentiszteleteken is gyűjtenek pénzt, ha pl. asztalitenisz-versenyt szerveznek, a nevezési díja jótékonysági célokra fordítják. A karitatív tevékenységekre nagy hangsúlyt fektetnek, így nemcsak pénzgyűjtéssel segítenek, hanem pl. együtt elmennek vért adni. Többen valamilyen jótékonysági vagy egészségügyi, pl. dohányzásellenes szervezetnek is tagjai (a dohányzás tilos a tagoknak).

Az egyén vallásos élete

Az egyház tevékenységei és szertartásai végigkísérik az egyén egész életét, ezzel is erősítve egyrészt a vallás egyén általi mélyebb átélhetőségét, másrészt az egyén közösségéhez való tartozását. A felnőttkeresztséggel csak növekszik az átmeneti rítusok száma, hiszen a csecsemők sem „csak úgy" kerülnek bele a társadalomba.

A legtöbb protestáns kisegyházhoz hasonlóan elutasítják az újszülöttek megkeresztelését, ugyanakkor a csecsemőt születése után bemutatják a közösségnek. A gyermekeket kiskoruktól fogva vallásosan nevelik. Egyházi gyermekszolgálatuk korcsoportok szerint működik az istentiszteletek alatt, amire a terepmunka idején a gimnázium egy másik termében volt lehetőség. Itt a különböző, pl. kézügyességi játékok mellett leckéket vesznek a Bibliából. A nevelésnek ez a formája természetesen csak addig tart, amíg az illető el nem éri azt a kort, amikor maga dönthet arról, hogy be kíván-e lépni az egyházba, meg kíván-e keresztelkedni.

Alkalmam volt egy ilyen beavatási szertartást megfigyelni. Miután az illetőt térítője bemutatta a közösségnek, megkérdezi tőle: hiszi-e, hogy Jézus Krisztus az Isten fia, aki eljött a földre bűneinket megváltani. Az igenlő válasz után megkérdezi, hogy mi az igaz hitvallás, mire a megtért ezt mondja: „Jézus az Úr". Ezt követően teljesen bemerítik egy kádba, amit nagy ováció kísér. Minderre csak akkor kerülhet sor, ha előtte az illető a gyülekezet valamelyik tagjával tanulmányozta a Bibliát. Az új tag gyors szocializációját ezután a sűrű találkozások segítik elő.

Mivel a tagok többsége aránylag fiatal, kevesen alapítottak eddig családot. Az ilyen irányú szándék azonban mindannyiukban megvan. Az endogámiát szigorúan veszik, ezért csak egyszer fordult elő vegyesházasság. Ennek azonban válás lett a következménye, és csak akkor házasodtak újra, amikor a másik fél is betért a gyülekezetbe.

A terepmunka idejéig a gyülekezetben nem fordult elő haláleset, ezért temetkezési szokásaikat nem ismerem.

Város és egyház

A fentiekben bemutatott kisegyház nem tagja semmilyen ökumenikus közösségnek, elhatárolódik mind a többi kisegyháztól, mind a történelmi egyházaktól. Ennek ellenére könnyen elhelyezhető az egyházak között. Mind hitelveiben – azaz a „bort iszik, vizet prédikál" normával való szembehelyezkedésben, és az „igazi" hit keresésében – mind a vallásgyakorlás terén – felnőttkeresztség, teljes bemerítés, szigorú liturgia elvetése, az egyetemes papság elve, tagok állandó aktivitása stb. – nagyon közel állnak a Magyarországon már nagyobb hagyománnyal rendelkező – akár városi, akár falusi – kisegyházakhoz,[18] így ugyanazokat az igényeket elégíti ki.[19] Viszont elhelyezhető abban a két évtizedes folyamatban, ami az értelmiségi és elsősorban városi körökben növekvő „igazi" hívők gyarapodásához vezet, valamint abban a folyamatban, melynek eredményeképpen az évek óta tartó, az egész országot érintő vándorlás során a sok Budapestre költöző és értelmiségivé váló ember hirtelen megnövelte a városi „igazi" hívők körét.[20]

Miért jellemző erre az egyházra világszerte, hogy – első közösségükhöz hasonlóan – nagyvárosokban alapítják gyülekezeteit, miért a fővárosban jelent meg Magyarországon is elsőként és őrizte meg ott máig is dominanciáját? Mindezt egyrészt amerikai eredete is indokolhatja, így hazánkban is az

18 Horváth 1995b.

19 Sajátosságuknak egyrészt önmeghatározásuk tekinthető, mely szerint még csak nem is hívőnek, hanem tanítványnak nevezik magukat, másrészt az ehhez kapcsolódó hitelvük, azaz a mindannyiukra kötelességként háruló tanításnak, a vallás továbbadásának feladata.

20 Harcsa I. 1994: 7.

ország „kapuja", a nyitottabb, kozmopolita főváros nyilván könnyebben befogadja az új jelenségeket. Másrészt azonban nemcsak a vallás újszerűsége miatt kaphat nagyobb teret a (nagy)városokban.

Mikroantropológiai megközelítésben kirajzolódik a közösség saját „kis" városa, ha a mentális térképét, az állandóan, az esetenként és a nem használt terek szimbolikus rendszerét tekintjük.[21] Látszólag számukra nincs nagy jelentősége a térnek, azonban szimbolikája nyilvánvaló: a „tanítványok" és egyben „tanítók", akik profán értelemben is diákok nagy többségben, a terepmunka idején rendszeresen egy gimnáziumban tartották istentiszteleteiket és egyetemeken találkoztak a bibliaórák alkalmával. Még ha nincs is állandó „szent terük", a helyválasztás nem esetleges. Tehát ilyen szempontból elsősorban az egyetemvárosok kedvezhetnek közösségeik kialakításának.

A térítés módja is a jellegzetesen városi térhasználathoz igazodik. Mint Niedermüller Péter írja, a városi lét alaptapasztalata a heterogenitás, „idegenek egymással történő folyamatos szembesülése".[22] Ezt tudják a „tanítók" kedvezően kihasználni: a városok nyilvános tereiben lehetséges az idegenek megszólítása, szórólapok osztogatása.

Bár közösségi alkalmaik mások előtt is nyitottak és nincsen saját szent terük, összegezve mégis elmondható, hogy a városban, ahol minden egyén két életmód-mintát – egy intézményesültet és egy folklorisztikusat – követ egyszerre, ez a közösség folklorisztikus kötelékeket alakít ki, azaz ismert terekben, a nyilvánosság korlátozásával, sajátnak érzett viszonyok között, hagyományos minták szerint teremt tagjai között egységet, szemben az intézményesült rendszerekkel, melyek félig ismert vagy ismeretlen terekben, a nyilvánosság előtt, idegen viszonyok között, az egyének társadalomban betöltött helyzete és státusa figyelembevételével működnek.[23] Nem egyszerűen vallási kisközösség, hiszen vallási jellegű összejöveteleiken kívül is rendszeresen együtt tevékenykednek, szórakoznak stb. A vallás szervezi közösséggé, de több egy vallási közösségnél annak ellenére, hogy míg a falvakban egy meglévő közösségből vagy közösség részéből alakul ki új kisegyházi gyülekezet, addig a városban heterogén eredetű individuumok teremtik meg.

21 Niedermüller P. 1995: 558–562.
22 Uo.: 562
23 Uo.: 563–564.

BLOCH-HOELL, Nils 1964 *The Pentecostal Movement. Its Origin, Development, and Distinctive Character*. Oslo.
FAZEKAS Csaba 1996 *Kisegyházak és szektakérdés a Horthy-korszakban*. Budapest.
FEKETE Péter 1993 *Az egyház és a szekta*. Budapest.
FODOR József 1986 *Vallási kisközösségek Magyarországon*. Budapest.
GÁL Péter 1996 *A New Age – keresztény szemmel*. Budapest-Pécs.
HARCSA István 1994 *A felekezeti viszonyok és a vallásgyakorlás néhány jellemzője*. Budapest.
HORVÁTH Zsuzsa 1995a A vallási pluralizmusról. In *Hitek és emberek*: 339-345. Budapest.
HORVÁTH Zsuzsa 1995b Új vallásos mozgalmak. In *Hitek és emberek*: 363-366. Budapest.
KARDOS László 1969 *Egyház és vallásos élet egy mai faluban (Bakonycsernye 1965)*. Budapest.
KARDOS László – SZIGETI Jenő 1988 *Boldog emberek közössége*. Budapest.
KERÉKGYÁRTÓ P. István 1990 Fiatalok a katolikus kisközösségekben. In LOVIK Sándor – HORVÁTH Pál szerk. *Hívők, egyházak ma Magyarországon*. Budapest: 214-230.
KERÉKGYÁRTÓ P. István 1996 *Minden vallás egyház? Tájékozódás a mai vallási pluralizmusban*. Budapest.
NAGY Lajos 1870 *A szekták és az ellenük való védekezés*. Komárom.
NIEDERMÜLLER Péter 1984 Városi antropológia: történeti megközelítések. In HOFER Tamás szerk. *Történeti antropológia*. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest, 97–105.
NIEDERMÜLLER Péter 1995 A város és a városi kultúra: antropológiai megközelítés. In KAPITÁNY Ágnes–KAPITÁNY Gábor szerk. *„Jelbeszéd az életünk". A szimbolizáció története és kutatásának módszerei*. Osiris, Budapest, 555–565.
NYISZTOR Zoltán 1926 *Szekták Magyarországon*. Budapest.
STARK, Rodney – BAINBRIDGE, William Sims 1996 *A Theory of Religion*. New Brunswick.
A szekták mesterkedése 1948 Budapest.
SZIGETI Jenő 1981 *„És emlékezzél meg az útról.". Tanulmányok a magyarországi szabadegyházak történetéből*. Budapest.
SZIGETI Jenő 1990 A protestáns kisegyházak népi vallásossága. In DÖMÖTÖR Tekla szerk. *Magyar Néprajz 7. Népszokás, néphit, népi vallásosság*. Akadémiai Könyvkiadó, Budapest.
TARNAY Brúnó 1992 *Katolicizmus és kultuszok*. Pannonhalma.
TOMKA Miklós 1990 A vallás változása Magyarországon. In LOVIK Sándor – HORVÁTH Pál szerk. *Hívők, egyházak ma Magyarországon*. Budapest, 262-318.
TROELTSCH, Ernst 1931 *The Social Teaching of the Christian Churches*. London.
WEBER, Max 1992 *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai 1-2*. KJK, Budapest.

KIRÁLY ATTILA

Tigrisek az Úton – avagy egy budapesti zen buddhista közösség

A XX. században Ázsiában a buddhizmus nagyarányú változásokon ment és megy keresztül. Keresi a helyét az iparosodó társadalmakban és gyakran komoly kritikákat kap, mondván elvesztette kapcsolatát a társadalommal, tanai érthetetlenné váltak a ma embere számára, rítusai merő formalizmusba torzultak. Nem véletlen, hogy a buddhizmus a Távol-Keleten is igyekszik új utakat találni, megfelelni a jelenkori körülményeknek, vagy éppen kritika alá vonni korábbi praxisát (Yalman, 1970; Shim, 1993). A különböző történeti és doktrinális eltéréseket mutató irányzatok kommunikálni kezdtek egymással: kínai és koreai szerzetesek tanulnak Thaiföldön, tibeti szerzetesek járnak Japánba stb. E folyamatokkal párhuzamosan a buddhizmus megjelent nyugaton is, egyre több buddhista irányzat tűnik fel már a közvetlen környezetünkben is.

A buddhizmus kutatása korábban főleg a buddhizmus történetének, filozófiájának, irodalmi, művészettörténeti emlékeinek kutatását-feltárását takarta. Az utóbbi időben azonban megélénkültek a „laikus" buddhizmus történeti szerepének kutatására tett kísérletek is, és különösen a nyolcvanas-kilencvenes évektől kezdődően a filológiai kutatások mellett egyre több, az élő buddhizmust vizsgáló szociológiai, antropológiai, vagy interdiszciplináris megközelítésű elemzéssel találkozunk.

Egyes tudósok éles bírálatokkal illetik a korábbi kutatási módszereket. A zen-buddhizmus (kínaiul: csan; koreaiul: szon) esetében az utóbbi időben megkérdőjeleződött az iskola rituálé- és szövegellenességének dogmája és már nemcsak a zen-buddhizmus gyakorlói (Desimaru, 1995:57), de annak kutatói is bírálják (pl. Buswell, 1992; Hori, 1994) azt, hogy az európai és amerikai orientalisták a hagyományos „célterületeik" mellett elhanyagolták a terepmunkát és egyoldalú képet festettek ezekről a vallási tradíciókról.[1] Nem túlzás azt állítanunk, hogy a zen buddhizmus gyakorlóinak életében való személyes részvételtől joggal várhatunk új típusú megfigyeléseket: teret kell engednünk az antropológiai vizsgálatoknak.

A fentebb leírtak nemcsak a buddhizmus keleti, hanem immáron nyugati „vonulatának", és azon belül a magyar buddhista közösségek életének kutatására is igazak lehetnek. Már csak azért is, mert ezek tagjainak nagy része nem ismeri a keleti nyelveket, a buddhizmus vallásfilozófiájával, praktikumával közvetítő nyelveken keresztül ismerkedik meg – az esetek nagy részében nem is keleti, hanem nyugati tanítók segítségével.

A buddhizmus magyarországi története során különleges időszakot jelentett a rendszerváltás időszaka. Ekkor nyílt ugyanis először alkalom arra, hogy a buddhizmus különböző irányzatai, iskolái a nagyobb társadalom előtt is megmutathassák magukat. Különleges szerep jutott ebben a Tan Kapuja Buddhista Egyháznak és az egyház által működtetett főiskolának, mert gyűjtőhelyévé válha-

1. Gyakran érezheti az olvasó azt, hogy a zen buddhizmust bemutató, népszerűsítő magyar és külföldi munkák, fordításokhoz írt kommentárok sokszor aránytalanul hangsúlyozzák a csan (zen) excentrikusságát, ritualizmus- és formalizmusellenességét vagy éppen költőiségét, és kevés utalást tartalmaznak az irányzatnak a társadalomban való konkrét létezésére. (l. pl. Miklós: 1987, 213-225; Fromm: 1989, 11-109)

tott a buddhizmus olyan irányzatainak, amelyeket eredetileg esetenként térben és időben is hatalmas távolságok választottak el egymástól (vö. Farkas, 1997). E kisközösségek által gyakorolt buddhizmust az teszi érdekessé, hogy egy folyamatosan változó, átstrukturálódó városi és globális környezetben tesznek kísérletet egy eltérő kultúrából érkező vallási hagyomány interpretálására, megélésére.

Az egyházalapító kisközösségek között volt az általam kutatott zen buddhista közösség is, amely az eredetileg kolostori környezetben működő zen sajátos, szekularizált és urbanizált formáját képviselte. Az irányzat alapjait egy koreai zen mester vetette meg az Egyesült Államokban a hetvenes években. Önállósulása után idővel csoportjai jelentek meg a világ több kontinensén és számos országban, és végül Magyarországon is. A budapesti központ mellett a kilencvenes években két vidéki nagyvárosban is létrejöttek gyakorló-közösségek. A közösségnek van egy világi és egy szerzetesi tagozata.

A terepmunka két szakasza (1998 késő őszétől 1999 nyaráig, és 2000 nyarától 2001 nyaráig) összefonódott a közösség történetének egyes fordulópontjaival. Az alábbi beszámoló a terepmunka első részéről készült.

A zen csoport 1998-ban a Tan Kapuja Buddhista Egyház egyik alapító tagjaként funkcionált, és ez egyfajta folyamatos interakció lehetőségét is megteremtette – elsősorban a budapesti csoport tagjai számára – más buddhista csoportokkal, és különösen a Tan Kapuja Főiskolával. A közösségek kis, néhány fős csoportokban folytatták a gyakorlatait, egyesek tanulmányaikat végezték (többek közt a főiskolán), mások dolgoztak. Ez határozta meg az összejöveteleik sűrűségét is. A pesti közösség ez idő tájt hetente két alkalommal a Főiskola Dharma-termében (a Dharma a buddhista tant jelenti) tartotta gyakorlatait, időbeosztásukat ahhoz igazítva, hogy ezt és a szomszédos termeket más, buddhista és nem-buddhista közösségek (harcművészeti irányzatok, pszichológiai körök stb.) is használták. A gyakorlásba bekapcsolódhattak a főiskolások is – számukra egyébként kötelező volt egy félévig valamelyik buddhista gyakorlat végzése. A teremhasználat sok gondot okozott vidéken is, a közösségek sokszor bérelt helyiségekben gyakoroltak. A pesti közösség gyakorlatain rendszeresen csak néhány 20-30 év közötti fiatal vett részt, a gyakorlók és érdeklődők nagyobb létszámú megjelenésére csak külföldről érkező tanítók, vagy egy-egy nagyobb, a hazai buddhizmus egészét érintő rendezvényen lehetett számítani. Ezen okokból kifolyólag nehéz lett volna világos csoporthatárokat megállapítani és a külföldről érkező mesterekkel, előadókkal is inkább csak ad hoc kapcsolatban voltak a gyakorlók. Év közben egy magyar szerzetes érkezett haza Koreából, aki utána hosszú hónapokig a közösséggel maradt.[2]

A terepmunka megkezdését követően rendszeresen részt vettem a közösség gyakorlatain. Már a terepmunka első szakaszáról készült feljegyzések, illetve a gyakorlókkal folytatott beszélgetések és interjúk alapján is azt vehettem észre, hogy az általam művelt antropológiai kutatás – nem tudatosan ugyan – de egy sajátos élmény-antropológia karaktereit ölti magára. Mindez a résztvevő megfigyelés gyakorló megfigyeléssé való kiterjesztését jelentette. A terep tehát nemcsak a kutatás terévé vált, hanem a gyakorlat terévé is. Az én megközelítésemet az általam kutatott zen-csoport esetében elsősorban a testtel való bánásmód erőteljes, energikus mivolta és a zen-gyakorlók radikalizmusa, tartózkodásuk a kizárólagosan fogalmi jellegű megközelítésektől, továbbá a gyakorlatok, rítusok tartalmi, szimbolikus vonatkozásainak számos informátorom által történő és általam is közvetlenül megtapasztalt súlytalanítása, jelentőségüktől való megfosztása befolyásolta.

2 A terepmunka második szakaszára a helyzet sokban megváltozott. A közösség ugyanis egy Koreából hazatért Dharma-mester vezetésével önálló zen központot hozott létre. Ez megteremtette a lehetőséget az állandó reggeli és esti gyakorlatokra, a rituális kellékek gazdagabbá tételére, az eredeti koreai kultúra egyes újabb elemeivel való megismerkedésre. A csoport új tagokkal is bővült, és később újabb vidéki városokban is alakultak gyakorlócsoportok. Egyes régebbi tagok abbahagyták a gyakorlást, mások új utak keresésébe fogtak.

A terepmunka első szakaszának tapasztalatai voltak azok, amelyek a későbbiek során is a megfigyelések test-antropológiai jellegű feldolgozását sürgették. Emiatt nem egy specifikus rituselemzés oldaláról közelítettem meg a kutatási témát, hanem egyfajta szomatizált leírással próbálkoztam meg. Ennek megfelelően a kutatás első szakaszáról készült dolgozat egyes részeit is, az akkor készített feljegyzések, interjúk újbóli elemzésével, az akkor már részben megfogalmazódott, de esetleg csak a későbbiek során kikristályosodott megjegyzésekkel, illetve később feldolgozásra került szakirodalmi utalásokkal egészítettem ki.

Ezt a radikális empirizmust egyébként más, a zen csoportok szekularizált aszketizmusától eltérő területeken kutató antropológusok is sürgetik. Michael Jackson alapvető kritikával illeti azokat az intellektualista tendenciákat, amelyek a testi tapasztalásokat mindenáron konceptuális és verbális formulákhoz próbálják rögzíteni Megállapítja, hogy a testhez kapcsolódó szokások megértéséhez „annak a metodológiai stratégiának az adaptálására van szükségünk, hogy mindenféle hátsó gondolat nélkül vegyünk részt azokban és a szó szerint helyezzük magunkat egy másik ember helyébe: belakván így a világukat" (Jackson, 1983:328, 339). Ezt a kutatási metódust sürgeti az is, hogy a test-technikákat intenzíven használó buddhista csoportok antropológiai kutatásakor a kutatók sok esetben hajlamosak megmaradni a külső megfigyelők szintjén (pl. Yalman, 1970; lásd még Buswell megjegyzéseit, aki maga is zen szerzetes volt egy időben, Buswell, 1992:13).[3]

Egy ilyen kutatás esetében fontos tudatosítanunk magunkban, hogy a testünk folyamatos visszajelzéseivel segít ráirányítani a figyelmünket bizonyos kérdésekre. Amint Bryan Blacking megjegyzi, az antropológus teste egyben diagnosztikai eszközként is funkcionálhat. „Az ismereteimet egyszerre generálják és korlátozzák a társadalmam percepciói és kognitív folyamatai, de a testemen keresztül esetenként többet tudhatok meg, mint amit a saját vagy egy másik társadalmon keresztül tudhatok, mivel több tapasztalatom van, mint társadalmi címkém" (Blacking, 1973:5-6). „Az a felvetésem, hogy lehetünk, és kell is, hogy racionálisak legyünk az érzésekkel kapcsolatban, és a tudatos szubjektivitás tudományosan produktív lehet" (Blacking, 1973:6).

Az alkalmazott test-technikák leírásához bizonyos szempontból a Mauss által körvonalazott test-technika kutatásokhoz kanyarodtam vissza, a test instrumentális jellegű használatának vizsgálatához.[4]

A különböző vallási csoportokba való beilleszkedést és a csoportra jellemző test-technikák elsajátítását a felnőtt szocializáció egy formájának is tekinthetjük. A zen a maga szikárságával az első pillanattól fogva óvatosságra inti az antropológust: a „gyakorlás", illetve a meditációs praxis felvillantják a test-technikák és a test antropológiai kutatásának határait is. Informátoraim és interjúalanyaim szinte minden alkalommal hangsúlyozták számomra a tapasztalati megismerés elsőrendűségét a zen gyakorlásban.

Amint arra a neves zen-kutató, Bernard Faure is figyelmeztet: „figyelembe kell vennünk azt a tényt, hogy a gyakorlók nem feltétlenül vannak tisztában a gyakorlatuk minden folyományával, ez azonban nem jogosít fel bennünket arra, hogy a saját modelljeinket a valóság pontos leírásaként mutassuk be" (Faure, 1991:297). Bizonyos kérdésekkel kapcsolatban a résztvevő-gyakorló kutatónak meg kell állapítania, hogy azok leírására, etnografikus, szöveges megjelenítésére nem képes, illetve éretlen. A kutató a saját „testén és tudatán" keresztül érzékelheti saját megértésének határait, és ezen keresztül egy esetleges elemzés tökéletlenségének súlyát. Kissé ironikusan fogalmazva, a tanítás „tudattól tudatig" való átadását megelőző szinten a „testtől testig" való átadással szembesülünk (vö. Faure, 1991:300).

3 A testtartások és meditatív pozíciók vizsgálata azért is szükséges a továbbiakban a hazai buddhizmus megértéséhez, mert ezek más közösségekben is nagy jelentőséget kapnak. Egy másik, japán eredetű magyarországi zen közösség például a megvilágosodás megtapasztalásához az ülő testtartás egyértelmű primátusát hirdeti.

4 A test-technika „kifejezés alatt azokat a módozatokat értem amelyek szerint az emberek az egyes társadalmakban, a hagyományok szerint, használni tudják saját testüket". (Mauss, 2000: 425)

A „forma"

„A forma fontos, mivel szerkezetet ad a gyakorlásunknak és segít abban, hogy simán folyjon a gyakorlat. A forma fő célja az, hogy háttérként szolgáljon, amelyen [keresztül] leellenőrizhetjük a tiszta tudatosságunkat, mivel ha azt, amit teszünk, nem tesszük tisztán, akkor hibát követünk el a formában" (Fraser 1991:6.01).



1. kép. *Moktakolás*

A gyakorlás minden egyes mozzanata a legaprólékosabban kidolgozott előírások szerint szerint zajlott. A gyakorlatok – helyszíntől függetlenül – négyzetes vagy téglalap alakú helyiségekben zajlottak. A közösség által legtöbbet használt szertartásterem (Dharma-terem) egy kb. 8 x 8 méteres terem volt. Mivel a termet más csoportok is használták, ezért az oltár mindig ugyanazon a helyen volt, de azt a gyakorlat előtt az irányzat előírásainak megfelelően némileg módosították. Az oltár az egyik fal mentén helyezkedett el, és három szintre tagolódott: a legfelső szinten egy buddha-szobor (a megvilágosodott) volt található. Alatta voltak a felajánlások (víz, rizs) csészékben. A harmadik szintre gyertyákat, füstölőket és az ezekhez kapcsolódó különböző eszközöket (gyertyakoppintó) helyezték. Ezen a szinten volt a használaton kívüli csukpi *és a* moktak *is. A* csukpi *egy félig széthasított bambuszdarab; ezt a gyakorlat vezetője a tenyerébe csapva jelezte a meditáció kezdetét és végét. A* moktak *egy fahal formájú ritmushangszer. Bizonyos énekeknél használtak még egy padlóra helyezett harangot is. A csoport tagjainak rituális rétegződését fejezte ki a gyakorlók elhelyezkedése a térben. Az oltár egyik oldalán helyezkedett el a gyakorlat vezetője, a másikon pedig a* moktak-*mester. A* moktak-*mester feladata az oltár karbantartása és a* moktak *ütögetése volt egyes énekeknél (1. kép). Amennyiben a gyakorlaton jelen volt egy zen-mester, vagy egy, a rangban őt követő Dharma-mester, akkor ő ült az oltárral szemben (egyébként ez a hely általában üresen maradt). Tőlük jobbra és balra, félkörívben ültek a közösség hierarchiájának megfelelően a jelenlévő tagok (szerzetesek, különböző tisztségeket viselők, különböző fogadalmakat letettek), illetve az érdeklődők. A gyakorlatot általában egy már magasabb rituális státusszal bíró személy, egy Dharma-tanító vezette. A résztvevők rituális térben való mozgásrendje teljes mértékben szervezett, szabályozott volt.*[5]

A zen csoport gyakorlatának alapját egy három fázisból álló rendszer képezte. Ezek alkották a törzsét a napi gyakorlatoknak, valamint az elvonulási periódusok és a gyakorlók egyéni gyakorlatainak is.

A gyakorlás helyére való belépéskor és onnan kilépéskor, valamint az egyes énekek bizonyos részeinél a gyakorlók *hapcsang*ba tették a kezeiket (a mi imádkozó kéztartásunkhoz hasonlít) és

5 Természetesen a megszokott társadalmi cselekvések bizonyos formái és az ezekkel kapcsolatos test-technikák nem engedélyezettek a gyakorlat idejére. A szexualitás, illetve a szaporodás technikái, vagyis a test reprodukciós képességeivel kapcsolatban álló mozgásformák teljes mértékben felfüggesztődtek a gyakorlat idejére: a templomi szabályok ezt pontosan rögzítették.

meghajolnak. A következőkben időrendi sorrendben bemutatásra kerülő[6] háromfázisú gyakorlatsor mellett a rituálé meghatározott pontjain az oltáron füstölőt és gyertyát gyújtanak.

Leborulás: A gyakorló álló helyzetből térdre ereszkedik, előrehajol, fejét és kezét a földhöz érinti, miközben felsőteste a padlóval egy síkba kerül. A tenyerét és ujjait felfelé fordítva a fülei mellé helyezi a folder, és egy pillanatig ebben a pozícióban marad. Ezután feláll.[7]

Éneklés: *A gyakorlat második fázisában a gyakorlók a közösség énekeskönyvéből (akkori nevén zsoltároskönyvéből) énekeltek – mintegy 50-55 percig –, ezeket meghatározott helyeken leborulások és meghajlások kísérték. Az énekek jórészt koreai nyelven folytak, és csak egyetlen buddhista szútrát énekeltek el a koreai változat mellett magyarul is.*

Ülés: Az énekeket követte az „ülés". Ez idő tájt ez egyszer vagy kétszer harminc perc ülő meditációból állt. A gyakorlók ülőpárnákra ültek és felvették az előírt testtartást. A meditatív testtartásban fontos a gerinc egyenesen tartása, a kezek elhelyezése és a test stabilan, mozdulatlanul tartása. A vállat lazán kell tartani, és az állat enyhén be kell húzni. A szemek lefelé néznek és félig nyitott állapotban vannak. A kezeket a köldök előtt *mahá mudrá* kéztartásban kell tartani *(l. a 2. képen)*.



2. kép.
A *mahá mudrá* kéztartás



3. kép.
A meditáció kezdete

A lábakat különböző pozíciókba lehet helyezni. A leggyakrabban használtak az alábbiak. A lótuszülésben (*2. kép jobb oldala*) a két láb keresztezi egymást, a bal láb a jobb combra kerül, a jobb láb bal combra; a két térdet a földre helyezik. Fél-lótuszülésben csak az egyik lábat helyezik a másikra. A burmai ülés hasonló a lótusz üléshez, de a lábfejeket ilyenkor nem teszik rá a másik lábszárra; az alsó lábszárakat ilyenkor egymással párhuzamosan fektetik a földre. A japán ülés (*3. kép*) hasonló a térdelő pozícióhoz, de a gyakorlók ebben az esetben is ülőpárnára ülnek.[8]

A gyakorlást mintegy keretbe foglalta az az előtt és után elhangzó négy fogadalom, amely a lényeknek (a független lényegiség hiányából származó) szenvedéseinek felismerésére, megsegítésükre, az embert gúzsba kötő érzelmek, vágyak kötelékeitől való megszabadulásra, és az állhatatos gyakorlásra szólítottak fel.

A gyakorlat végső fázisában (a gyakorlaton részt vevő legmagasabb rangú személy státuszától függően) egy tanítást lehetett hallani, esetleg felolvasásra került egy zen kóan (egy múltban élt vagy

6 Az alábbi testelhelyezési, testmozgatási módozatok némelyike meglehetősen összetett, így ezeket csak vázlatosan mutatom be.

7 A leborulás tiszteletadási cselekmény is egyben: a gyakorlók a terembe való belépésük után és egyes énekek alatt az oltár irányába végeztek leborulásokat. Egyes esetekben a leborulást a jelenlévő mester, Dharma-mester előtt végezték.

8 Amennyiben több meditáció követte egymást, az ülések között a gyakorlók a teremben szorosan egymás mögött haladva egy lassú sétát folytattak, és ezalatt kilazították az ülésben elmerevedett lábaikat.

jelenkori mesterrel, szerzetessel, gyakorlóval, illetve gyakorlással kapcsolatos rövid történet, tanító jellegű példázat). A gyakorlatok formális lezárását követően a gyakorlók általában informális beszélgetésben vettek részt.

Ebben az időszakban a közösség még számos egyszerűsítésre kényszerült amiatt, hogy nem rendelkezett önálló gyakorlóhellyel és alkalmazkodnia kellett a főiskolán gyakorló más csoportokhoz. A főiskolán alkalmilag, időlegesen használt rituális tér nem adott módot a rituális kellékek állandósulására (egyesek hiányoztak is), esetenként le kellett rövidíteni a gyakorlatokat, nem volt lehetőség az oltár előírtak szerinti előkészítésére, egyes gyakorlatsorokat elhagyni kényszerültek (pl. 108 leborulást). Sokan nem viselték az irányzat formális öltözékét sem (ez egy szürke köpeny, egy nyakba akaszthatós előkével. Ez a „kis *kasa*" a tulajdonképpeni szerzetesi ruha).

Az első időszakban, mikor a szertartás, illetve az oltár felépítéséről, ezek egyes elemeinek értelméről, jelentéséről (gyertyagyújtás, koreai nyelvű énekek) igyekeztem informálódni a közösség tagjaitól, sok esetben csak hiányos és felületes válaszokat kaptam, a gyakorlók sokszor zavarba jöttek és nem ritkán egymáshoz küldözgettek a kérdéseimmel.

A zen gyakorlat szempontjából ez lényegtelen – mondták. – *Az egységes rendszer azért fontos, hogy az ember ne a saját elképzeléseit kövesse, amikor gyakorol.* Az ezekkel kapcsolatos kérdésekről a mesterek is csak akkor nyilatkoznak, ha valakit tényleg nagyon érdekelnek.

A hazatérő szerzetes már jóval pontosabban ismerte az egyes szertartáselemek jelentését.[9] Azonban elsősorban ő is arra ügyelt, hogy gyakorlat egyes fázisaival kapcsolatos előírásokat pontosan betartsák, és igyekezett korrigálni az esetleges hibákat. Kérdésemre elmondta, hogy a gyakorlat formális keretei az emberek segítésére vannak: „[Ezeket] nem mondanám szabályoknak, inkább technikai kérdések, rugalmasan kell [őket] kezelni. Mindent, az élet 'flexible reality', a szabályok irányadó elvek". „Mint egy iránytűt, térképet, meg kell nézni, hogy jutunk el oda, de az úton vannak elzárások, útelterelések".

A gyakorlat

„A zen buddhizmus sohasem beszél az ellentétek világáról, az abszolút világról, a teljesség világáról. Nyílegyenesen a tudatunkra, az igazi természetünkre mutat rá. [...] A zen a pillanat világára mutat rá, ennek a pillanatnak a világára. [...] Ebben a pillanatban határtalan idő, végtelen tér van. Ebben a pillanatban van az igazság, a helyes élet és a bódhiszattva-út. Ez a pillanat mindennel rendelkezik, ez a pillanat semmivel sem rendelkezik. Ha eléred ezt a pillanatot, akkor mindent elérsz. Ez a zen buddhizmus tanítása" (Szung, 1997:22).

„Ez a titok. Illetve nem titok, csak nehéz szavakba foglalni – mondta az egyik gyakorló. – A lényege az, amit formálisan úgy fogalmaznak meg, hogy *vágj el minden gondolkodást*. Erre vannak a különböző technikák". „A tanítás szerint – és szerintem is – a gondolkodó elme az, ami végsősoron minden problémát létrehoz. Mindenről véleményt alkotunk, és általában a világot nem annak tapasztaljuk, ami. Mindenki egy teljesen szubjektív világban él, nem képes azt érzékelni, ami ténylegesen van. Igazából nem is a valós tárgyakkal lép kapcsolatba az ember, hanem a saját róla alkotott véleményeivel. [...] A zen gyakorlat minden véleménynek az elvágását jelenti". „[Ezt] még a mesterek sem tudják elmagyarázni. Egyáltalán nem tanítható. Tanítani csak azt lehet, hogy hogyan tudod ezt elvágni, és ez elvezet egy bizonyos pontig. De az utolsó lépést mindenkinek magának kell megtenni".

9 *Eredetileg* az oltár három szintre tagolása a buddhista hatosztatú világkép legfelső három szintjének felel meg, a gyertyagyújtáskor a fény idevonzza a szellemeket, a csészékben található víz és rizs nekik szánt felajánlások. A füstölő füstjével az ártó szellemek tarthatóak távol stb.

„Maga a *nem-tudom tudat* csak egy kifejezés, amit zen mester Szung használ" – figyelmeztetett a szerzetes arra, hogy a zen terminológiája is csak segédeszköz. – „A *nem-tudom* ez a pont (itt rácsapott az asztalra) ez a pillanat". (Még egy csapás az asztalra.) „Néha lefestik ezt egy körrel, néha csak belekiáltanak a világba. Szon szanyim (értsd: a zen mester) használta a *nem-tudom tudatot* a gondolatok elvágására, a gondolkodás előtti tudatállapotra".

A zen nem más, mint az ember élete szempontjából igazán fontos, nagy kérdéseknek a feltevése magunk számára: „Ki vagyok Én? Mi az élet értelme?" Az erre adott válasz tulajdonképpen az igazi őszinte kétsége az embernek: „Nem tudom". Ezzel kapcsolatban az egyik volt gyakorló később a következőket mondta nekem: „Amikor az embernek már az az alapeleme, hogy úgy tekint rá mindenre, hogy nem tudó, ott van benne a nem-tudó szellem, akkor már nem tudják tőle elvenni".

„A csogje-iskola tanítása a 'Ki vagy te?' 'Nem tudom...' Ez a nem gondolkodó tudat már az eredeti éned („your true self"). Ez már a megvilágosodás és az igazi természeted. Az emberek különféle neveket adnak ennek a megtapasztalásnak, de eredetileg nincsen neve. Mi esetenként nem-tudomnak nevezzük. (...) Amikor gondolkodsz, a tudatod és a tudatom különbözőek. Amikor elvágsz minden ragaszkodást a gondolkodáshoz, akkor a tudatod és a tudatom megegyezőek. (...) Ez azért van így, mert a nem tudom tudat („don't-know mind") megtapasztalása már elvág minden gondolkodást, ami azt jelenti, hogy nincsen gondolkodás; a nem-gondolkodás egy üres tudat; az üres tudat a gondolkodás *előtt* van. (...) Ha száz százalékig megtartod a nem-tudom tudatot – csak mész előre, nem tudommm... te és az univerzum máris egyekké váltok. Te vagy az univerzum; és az univerzum te vagy. Tanítási célból ezt nevezzük esetenként az elsődleges pontnak" (Seung, 1997:278).

Mindehhez az ellentétek világának meghaladása szükséges, a szubjektum és az objektum feloldása: a „gondolatok elvágása". „Mind a forma, mind az üresség csupán fogalmak. A fogalmakat pedig a gondolkodásunk alkotja meg. Descartes azt mondta: 'Gondolkodom, tehát vagyok.' De mi van akkor, ha nem gondolkodsz? A gondolkodás előtti állapotban nincs te, nincs én, nincs forma és nincs üresség" (Szung 1999:36-37). A zen közösség használja még a „tiszta tudat" kifejezést is, a tisztán tükröző tudat leírására (vö. Farkas, 1997:72).

Az ajánlott meditációs technikák egyike például a „Ki vagyok Én? Nem tudom" típusú kérdés-felelet tudatban tartása, ismételgetése. A gyakorló a gondolatait, vágyait elengedi és kizárólag a kérdésre koncentrál. Létezik az úgynevezett *mantra*-technika is. A gyakorló folyamatosan recitálja magában a mantrát, és ez elősegíti – ahogy egy gyakorlótársam fogalmazott – a gondolatok kizárását. Az egyik ilyen mantra például – amit kezdőknek is szoktak javasolni – az iskola tanításainak megfelelően a „Tiszta tudat" és a „Nem tudom" szavak kombinációjából áll. Ezt a légzéssel szokás harmonizálni. Szokás még az iskola nevében is szereplő Kvan Szeum Boszalnak, az együttérzés, könyörületesség bódhiszattvájának (szanszkr.: Avalókitésvara) a nevét is recitálni. Használatosak még a légzésszámolásos technikák is. A „csak ülés" során a gyakorló „csak ül", megfigyeli a tudatában felmerülő gondolatokat, érzéseket, kintről beszűrődő hangokat, és ezekre úgy tekint, mint „az égen átvonuló felhőkre". Hasonló gyakorlatnak tekintendő a javarészt koreai nyelven folyó éneklés is, amelyet közösségben és egyénileg is lehet gyakorolni. Ugyanilyen gyakorlat a leborulás is.

A zen közösség akkori magyarországi vezetője, az apát úgy beszélt a meditációról, mint egyfajta *laboratóriumról*: a gyakorló a meditáció alatt szabadon megvizsgálhatja a tudatában felmerülő gondolatait, problémáit, gondjait stb.

„Aki ragaszkodik a technikához, annak előbb-utóbb gondjai lehetnek" – mondta a szerzetes. „Fontos a formai gyakorlás, de nem az *okoz* bármit – mesélte az egyik Dharma-tanító. – Ez csak egy technika, ugyanúgy, mint a *mantra*: csak csináld. Ezek ugyanazok a dolgok, csak más-más formában. Ha a testedet mozdulatlan tartod, akkor a tudat előbb-utóbb követi, ha a tested nem mozog, a tudat is lenyugszik. Ez segítő. De ettől még esetleg tudok gondolkodni. Ezért a nagy veszélye a zen gyakorlatnak az, hogy meg lehet szokni a formai elemeket. Egy kívülálló azt hiszi, hogy zent gyako-

rolsz, de belül meg mozizol". „Megpróbálod fenntartani a meditációs formát, és belül a tudatodban is megpróbálsz *ülni*. Félretenni mindent és csak azt csinálni amit éppen csinálsz. Éppen akkor csak ülni, vagy csak énekelni, vagy csak sétálni". „Minket nem a forma érdekel, nem egy buddha-szobor érdekel, hogy az hogy néz ki; nem a szertartások érdekelnek, hanem a buddha-tudat érdekel. A lényeget akarjuk, és az ami hozzá tartozik vagy velejár, az nem annyira fontos". Hangsúlyoznom kell, hogy lehet valaki „megvilágosodott" anélkül is, hogy zent gyakorolna.

A zen közösség alapvetően a buddhizmus által megfogalmazott tanításokat vallja magáénak, amely a jelenségek mulandóságára és a független lényegiség (s így a világtól, a jelenségektől független emberi ego) hiányára alapozza tanításait. A jelenségek önvalónélküliségét fejezi ki a buddhizmus az *üresség* kifejezéssel. A buddhista tan (szanszkr.: Dharma) ezen ontológiai (minden dolog állandótlan, mulandó) és episztemológiai (semmi sem azonos önmagával) megállapításai határozzák meg annak szoteriológiai karakterét is. A buddhizmus szoteriologikus üzenete ezek felismeréséből, és az ezek leküzdéséből álló morális, elméleti és gyakorlati utat jelenti. „Ez a felismerés olyasvalami, ami túl van a racionális elmén, amihez nem ér fel a racionális értelem". „Sokféle leírást és formulát találhatunk arról, hogy mi is a megvilágosodás, de végső soron egyik sem ér fel a megvilágosodás *élményével*" (Skilton, 1997:23).

A tanítás egyes pontjainak eltérő értelmezései, illetve az ezekre helyezett súlypontok miatt az idők során számos buddhista iskola alakult ki. Az időszámításunk kezdete idején megjelent a *mahájána* buddhizmus, amelynek a *bódhiszattva*, a megvilágosodásra törekvő lény lett az ideálja, aki együttérzésével a többi lényt is a megvilágosodás eléréséhez igyekszik hozzásegíteni (Skilton, 1997:77-92). A buddhizmus Kínába való átkerülésének egyik eredményeképpen született a *csan*-irányzat (kor.: *szon*, jap.: *zen*), amely Buddha eredeti tapasztalatához kívánt visszatérni. Jelen iskolát a csan-irányzatot felölelő koreai *csogje*-rend egyik mestere alapította az Egyesült Államokban. A mester fiatalon érte el a megvilágosodást. Először a Távol-Keleten tanított, majd az Egyesült Államokban, később pedig visszatért Koreába.

Éneklés és mantrázás

„A meditációs éneklés a nem mozduló tudat *fenntartását, igazi lényegünk meglátását jelenti. Így amikor éneklünk, fel kell fogjuk az ének igazi hangját: magunk és a világegyetem eggyé válását, a szenvedés eltűnését, az igazi boldogság megjelenését. Ezt hívjuk ellobbanásnak. Ha fenntartjuk az ellobbanást, tudatunk tiszta lesz, mint az üresség. Tiszta mint az üresség, azaz tiszta mint a tükör. A vörös vörös lesz. A fehér fehér. Valaki boldog, boldog vagyok. Valaki szomorú, szomorú vagyok. Valaki éhes, enni adok neki. Ezt hívjuk a Nagy Szeretetnek, a Nagy Együttérzésenk, a Nagy Bódhiszattva Útnak. Ez a meditációs éneklés, a Zen éneklés"* (Szung zen mester szavai, a Zsolozsmás Könyv mottója)

Sok gyakorló számára a szertartásokban résztvevő elemek szimbolikus reprezentációs értéke kicsiny volt. A szertartáselemek jelentés-nélküliségének hangsúlyozása több gyakorló esetében olyannyira szembetűnő volt, hogy nyilvánvalóvá tette számomra, megnyilatkozásaik mögött *tudatos* zen gyakorlás húzódik meg.

Külön meg kell említenem e ponton a gyakorlatok egyes részein elhangzó énekeket. Az énekek formalizált keretek között, jórészt koreai nyelven folytak, és számos gyakorló nem ismerte, vagy nem érdeklődött azok tartalma iránt. Az énekek emiatt aztán különféle megítélés alá estek a gyakorlók körében. Egyesek teljeséggel elvetették a dalok kommunikatív funkcióját, propozícionális erejük hiányáról beszéltek és kizárólag instrumentális jellegüket hangsúlyozták. Az énekekben imaformulákat, mantrákat, különböző bódhiszattvák nevének recitálását is felfedezhetjük.

Egyes gyakorlók a mantratechnikát annak előre nem látható kauzális dimenziója, vagy idegen kulturális gyökerei miatt vetették el.[10] Olyan gyakorlókkal is találkoztam, akik számára – tartalmi vonatkozásaik miatt is – az énekek, imaformulák, mantrák aktív vagy passzív „szakrális kommunikációs technikák" voltak. Volt olyan, aki ezeknek a testi és tudati energiákra gyakorolt hatásáról beszélt az énekhangok rezgésszámai kapcsán. Egyesek a szertartások egyes elemeiben – esetenként másutt szerzett tapasztalataik alapján – különböző jelentéseket véltek felfedezni. Egyes gyakorlók a szanszkrit-koreai eredetű mantrákat és énekeket úgy jellemezték, mint amelyek megmozgatják a csakrákat, illetve képesek bizonyos erők kifejtésére a tudatban és a fizikai világban egyaránt. „Én elfogadom, hogy működik és ezért számomra működik. – vélekedett egyikőjük – Amiben hiszek, az van". Rendszert vélt felfedezni az énekekben is: „Minden *nóta* valamilyen más területet mozgat meg. A speciális énekek megmozgatják az ember energiahálózatát és a *normál énekek* rendet tesznek. Tehát a speciális ének után az állapotod egy teljes káosz. Jön a harangének, *az* csodálatosan felnyit, irányt ad, és aztán jön a „Tisztelet a Buddháknak", amikor föltöltődsz hittel, aztán jön a Nagy Dharani illetve a többiek, azok mind helyenként és pontosan helyre pakolnak. Tehát nagyon tudatosan felépített ez a rendszer".

Az egyik vidéki közösség reikivel is foglalkozó tagja bizonyos ének éneklésével „térben-időben", „valamennyiünkben belül-kívül" lejátszódó, és a „fizikai szinten is megjelenő folyamatokat" látott. Véleménye szerint azért kell eredeti szövegeket énekelni, mert az eredeti hang rezgése fontos.

A *bódhiszattva* eredetileg a buddhizmusban azt a valakit jelentette, aki bár már elérte a megvilágosodást, visszatér a világ forgatagába és a „szenvedő" lényeket segíti. A közösség nevében és számos énekében is szereplő Kwan Um (magyarosan Kvan Um) bódhiszattva, a „világ hangjaira figyelve" nyújt együttérző segítséget mindenkinek. A közösség tagjainak értelmezése szerint az iskola elnevezése a közösségi gyakorlás fontosságára és az együttérző tudat kialakítására utal. A közösség nem foglalkozott karitatív tevékenységgel (ez általában is elmondható a hazai buddhizmusra), de a gyakorlók a zen gyakorlásában fontos szerepet tulajdonítottak mások szenvedésének felismerésének, az adott szituációban való aktív részvételnek, valamint az arra való megfelelő, „tiszta", azaz az egyéni érdekektől mentes reagálásnak. „A Nagy Szeretetnek azt nevezik, amikor az ember megvilágosodik, és gondolkodás nélkül teszi azt, amit a helyzet kíván tőle. Ha valaki szenved, vele szenved, ha örül, vele örül. A segítő hozzáállás nem mindenek előtt való vezérelv, ami szervezi az egészet, hanem a gyakorlatból kéne következnie". – fogalmazott az egyik gyakorló – „A mester felnyitja a tudatát és segít mindenkinek ugyanezt a mozdulatot megtenni, hogy megtalálja igaz természetét".

A közösség tagjairól

A magyar szerzetes 1989 óta gyakorolja a buddhizmust. Ezt megelőzően pár évig harcművészettel foglalkozott és ez tette adottá számára a Kelethez való közeledést. Katonaideje alatt alkalma nyílt arra, hogy tovább mélyítse a filozófiával, jógával, illetve a zennel és a harcművészetekkel kapcsolatos ismereteit. Egy párizsi *csan* (ez a *zen* kínai megfelelője) buddhista szerzetes előadása után kapcsolódott be a magyar közösség életébe, és elhatározta, hogy szerzetes lesz. Először az iranyzat európai, majd amerikai zen központjaiban tanult, végül 1993-ban kijutott Koreába és az akkor már Koreában élő alapító zen mester kolostorába került. Az eredeti koreai csogje-rend együtt tartja a különböző buddhista irányvonalakat: egyaránt találunk kolostoraiban a zennel (meditáció), a vinajával (szerzetesi fegyelmi szabályok), a buddhista iratok tanulmányozásával és a szertartásokkal foglalatoskodó szerzeteseket. A zen

10 „Csinálsz valamit és egyszercsak valami lesz. Tehát a hatásmechanizmus nem tiszta. Nem átlátott. Egy zen meditációnál, ott tiszta, mert minden pillanatban rálátsz magadra. De a mantrázás, az egy olyan technika, amelynél... mint egy szert vennél be. Hogy valamit beveszel, érted, és akkor nem fáj a fejed. Dehogy miért? Hogy történik? Mit okoz ezen túlmenően nem is veszed észre". Egy másik gyakorló a mantrázásról úgy nyilatkozott, hogy az „egy idegen kulturális közegből jön és olyan jelentése van, aminek számomra az égvilágon semmi jelentése sincs. Én ezt nem tudom bevenni".

mester által alapított önálló nyugati irányzat is ennek elemeiből építkezik. Először csak hengdzsa (gyakorló) volt. Amellett, hogy a szigorú kolostori élet alapjait elsajátíttatják velük, a hengdzsákat állandóan dolgoztatják – így ellenőrzik állhatatosságukat. Azokkal a nehézségekkel kapcsolatban, amelyekkel ebben az időszakban nézett szembe, annyit jegyzett meg: „még a kutyákat is többre becsülik, mint a hengdzsát". Azután novícius (számi, szanszkr.: srámanéra) és végül szerzetes (bhiksu) lett.[11]

Ha a magyar közösség tagja akart valaki lenni, fogadalmakat kellett tennie. Ezt csak elvonulásokon tehette meg, egy már magasabb rituális státusszal bíró személy, egy Dharma-mester (*Dharma* a buddhista tan) előtt. A vizsgált időszakban nem tartózkodott állandó jelleggel sem zen mester, sem Dharma-mester Magyarországon, és ezért alkalmasint (évente néhány alkalommal) külföldről hívott meg valakit a közösség tanításra.

A fogadalmak letétele idő és a gyakorlatokon való részvétel függvénye. Az első egy-két év gyakorlás után öt fogadalmat lehet tenni, majd később utána még öt fogadalmat. A 10 fogadalmasok már Dharma-tanítók: ők már vezethettek gyakorlatokat és elvonulást, továbbá beszélhettek a gyakorlás formai kereteiről. Ezt további fokozatok követhették: tizenhat fogadalom stb. A fogadalmakkal a hagyományos buddhista morális értékrendnek megfelelően, a másnak való ártástól, a lopástól, a tisztátalan nemi élettől, a hazugságtól stb. való tartózkodásra tettek fogadalmat a gyakorlók. Egy ponton eldönthette mindenki, hogy világi vonalon akar marad-e, vagy szerzetes lesz.[12]

„A fogadalmak lényege az, ...hogy az ember látja őket. Egy idő után látja az ember, hogy mi viszi a tudatát és mi nem. Mitől megy bele egyre jobban a *karmá*ba és mitől szabadul meg onnan egyre jobban. Ha a fogadalmat látja, vagy betartja, vagy nem" – mondja az egyik Dharma-tanító. Ha a fogadalmat szorosan betartjuk, akkor „zárt", ha nem tartjuk be, „nyitott". „Ha nem látod, nem tudod eldönteni, akkor meg érdemes betartani pontról pontra. Ez van *ide* írva pontról pontra. Aki nem látja át, az se tévedjen el jobban. Minél jobban átlátod, annál tisztább a fogadalom, hogy miért van és mit jelent". Tehát, ha nem is tartunk be egy fogadalmat, az a lényeg, hogy azt „lássuk". Mondhatnánk úgy is: a lényeg, hogy lássuk amit teszünk.

Melyik a jobb, ha „belemegyek" a vágyaimba vagy ha nem? – kérdeztem tőle.

„Mind a kettő jó. *Neked* melyik a jó?"– kérdezett vissza. A lényeg, hogy ne „vesszünk bele" a dolgokba. „Ha bemész valamibe – mondta – gyere is ki belőle!"

Elvonulás („Ülni, mint az ugrásra készülő tigrisek")

„Hát igen. – idézte egyszer az egyik Dharma-tanító az egyik társát – Az ember eljön egy elvonulásra, és az első napon azt hiszi, hogy mindent nagyon jól tud és nagyon ért. Tudja mit kell tennie és hogyan: nagyon jól érti az elméletet. Aztán a második-harmadik napon rájön, hogy semmit sem ért".

A napi gyakorlatok az ún. elvonulásokkal egészültek ki. Az elvonulás az intenzív gyakorlás időszaka. A csogje-rendben minden télen és nyáron van egy 3 hónapos elvonulási időszak a szerzetesek

11 Az általa viselt szerzetesi öltözet is több tekintetben eltért az itteni irányzatban használatostól. A szerzetesi öltözet egyes részei a népviseletből alakultak ki; kínai és koreai hatások is érződnek rajta. Az eredeti buddhista öltözék tulajdonképpen egy vállon átvetendő ruha volt, amelyet ma is használnak a koreai szerzetesek. Amikor Korea a század elején Japán megszállás alá került, a japán nyomásra került bevezetésra a japán típusú kasa (jap: kesza), amely tulajdonképpen csak egy előke. Ez végül meghonosodott Koreában is. Ilyen típusú kasát használt a magyar közösség is.

12 Az adott időszakban több matematikus, számítástechnikus, illetve a természet-tudományokkal kapcsolatban álló ember volt a közösségben. „Én azzal magyarázom, hogy a természettudományokban és főleg a matematikában benne van az a gondolat, ami a zenben is – mondta erről a kérdésről az egyikőjük. – Olyan gondolati rendszerekkel foglalkozik az ember, amelyek axiomatikus rendszerek. Van egy axióma, és bizonyos műveletek segítségével felépítenek egy egész rendszert, egy egész világot. De ha megváltoztatják az axiómát, egy egészen más világot is fel lehet építeni. Relatív az, amiben gondolkodunk. Ugyanez a gondolat van a zenben is: bármi lehet a tudatodban".

számára. A városi monasztikus zenben szintén kijelölnek az elvonulás számára bizonyos periódusokat. Ilyenkor az egész közösség egyszerre kel hajnalban, és egész nap a fent bemutatott, időbeli egységekbe rendezett leborulásokat, énekléseket, és meditációkat végzi. (4.30 – 5.00 Ébresztő, 5.00 – 5.30 108 leborulás, 5.30 – 6.10 Hajnali énekek, 6.10 – 8.00 3 x 30 perc meditáció, 8.20 – 8.50 Reggeli, 9.00 – 10.00 Munka, 10.30 – 12.20 3 x 30 perc meditáció stb.) A gyakorlás részeként jelenik meg ilyenkor az *étkezés* is, amely szintén egy közösségi cselekmény és erősen megszabott keretek között zajlik. A gyakorlat része a *munka* is, amely a közösségi gyakorlás fenntartására irányuló tevékenységekből: a gyakorlásra kijelölt hely rendben tartásából, az étkezések előkészítéséből, takarításból, vízhordásból stb. állhat. A gyakorlók ilyenkor sokszor egy térben is alszanak (nők és férfiak lehetőség szerint külön), esetenként magában a Dharma-teremben. Az elvonulásoknak létezik egy különleges válfaja, amely során a gyakorlók csak éneklő gyakorlatot végeznek, és különböző eszközöket használnak fel ennek a ritmizálására.

Mód nyílt továbbá ú.n. szóló elvonulásra is (ezzel éltek is Magyarországon egyesek). Ilyenkor a gyakorló az önmagára kiszabott gyakorlatsort teljesíti, például a saját lakásában. 1998-ban és az azt megelőző időkben a magyar közösség tagjai rendszeresen tartottak félnapos és többnapos (általában 3-6 napos) elvonulásokat. Az elvonulásokat általában Dharma-tanítók vezették. Én az alábbiakban az elvonulások sűrített programját, azok legjellegzetesebb vonásait próbálom meg bemutatni, és megpróbálok ízelítőt adni azok hangulatából, amelyeken én is részt vettem. Az elvonulás a világ bármely részén az irányzathoz tartozó minden csoportnál ugyanazon szigorú napi program szerint folyik. Az elvonulás vezetője jelölte ki a templom területét (ez esetben: a főiskola épülete). Ezen belül csak a pontos, precíz előírásoknak megfelelően volt szabad mozogni, és ezt csak az elvonulás vezetőjének engedélyével lehetett elhagyni. Az elvonulásokhoz megadott időpontokban bármikor lehetett csatlakozni, és azokból ki is lehetett lépni.

Az elvonulások a templomi szabályzat ismertetésével szokott kezdődni. A későbbiek során a beszédet lehetőség szerint a résztvevők igyekszenek csak a legszükségesebb esetekre korlátozni. Az egyes programpontok között némi szabadidő állt rendelkezésre, reggel és este ilyenkor lehetett fürödni, átöltözni, illetve napközben a konyhában teázni.

„Mindennek szigorúan órarend szerint kell működnie. Segítő a tudatnak, ha monoton ugyanazt csináljuk. Úgy van kialakítva az elvonulás, hogy ne kelljen ellenőrizned a körülményeidet. Ha meg van mondva, akkor nem kell gondolkodnod, hogy most egyél-e vagy ne egyél. Nem teheted meg. Megvan az ideje" – mondta a Dharma-tanító.

Az erőteljes fegyelmező, normalizáló rendszer célja egy olyan környezet megteremtése volt, amelyben a gyakorlók teljes mértékben a gyakorlatukra tudtak összpontosítani, de ugyanakkor azt a többiekkel teljes összhangban a közösségi ideálnak megfelelően tudják végezni.

A „hivatalos" programpontok, az alvástól a vacsoráig javarészt a Dharma-teremben folytak. A Munkát – akárcsak minden egyebet – szintén az elvonulás vezetője határozta meg. A konyhás ilyenkor általában a konyhát tette rendbe, a többiek pedig a templom takarításával foglalatoskodtak. Az elvonulásokon a gyakorlók mindig befelé fordulva ültek: így erőt meríthettek a nehéz pillanatokban társaik gyakorlatából.

Reggelente egy azzal megbízott gyakorló énekkel ébresztette a társaságot. A reggeli 108 leborulást a rangidős vezette – az egyik elvonulás éppen a szerzetes – az ő leborulási ritmusát igyekezett mindenki követni. Jobb volt, mint egy erős kávé!

A templomba, illetve a szertartásterembe való belépés a tudat nagyobb összpontosítottságára, a gondolatok, testtartások hatékonyabb kontrolljára kondícionálta a gyakorlót – ilyen értelemben különült az el „egyéb" terektől és időktől, amelyekben kevésbé „tiszta a tudatunk". A közös gyakorlás ugyanakkor homogenizálta is a gyakorlókat, a külső világtól való hosszabb idejű eltávolodás a korább-

bi státusoktól, szerepektől való eltávolodást tette lehetővé. Könnyen párhuzamot vonhatunk a mentális („tiszta tudat") és fizikai higiénia („kolostori" tér tisztasága) között.[13]

Meg kell jegyeznem, hogy ebben az időszakban a gyakorlatok jórészt egy heterogén buddhista térben zajlottak, hiszen a buddhista főiskola termeit más buddhista közösségek is használták. A rituális tér bizonyos fokú szimbolikus súlytalanságára utalt az a tény, hogy a gyakorlati, rituális teret nem volt lehetséges teljességgel leválasztani a városi heterogén tértől sem. A gyakorlatnak automatikusan részévé váltak a város zajai, az autók és a repülőgépek hangja is, hiszen ezek is végső soron a tudatban jelennek meg. Ugyanígy a gyakorlók igyekeztek beépíteni a gyakorlatukba a kisebb-nagyobb zavaró elemeket is. Egyes gyakorlatoknál előfordult, hogy érdeklődők az ablakon belesve próbálták meg értelmezni a bent zajló cselekményt.[14]

Maga a helyszín nem volt ideálisnak mondható egy elvonulásra. A terem közepén található oszlop például megosztotta a teret. A főiskolán különböző előadások és tanfolyamok is folytak. A szomszédos termekből átszűrődő hangok (pl. egy indiai tánctanfolyam résztvevőinek ütemes lábdobbantásai, vagy egy férfiakból és nőkből álló személyiségfejlesztő csoport stresszoldásra szánt másfél órás kiabálása) szintén zavarhatták a meditálókat. Esetenként kisebb konfliktusokat is okozott, hogy a főiskolások közül egyesek nem vették komolyan a közösség gyakorlatait: egy alkalommal az egyik kollégista (a szomszédos épületből) részegen rontott be a terembe éjjel, hogy megtréfálja a gyakorlókat. Az egyik elvonuláson, miután Dharma-tanító társunk fölmosta a folyosókat, néhány főiskolás sáros lábbal jött be az épületbe. Az az igazi kérdés, jegyezte meg nekem, hogy ragaszkodsz-e ahhoz amit csináltal, és dühbe gurulsz ennek láttán, avagy sem...

Elsősorban az ülő-testtartás és a leborulások kapcsán kell említést tennünk arról, hogy a zen gyakorlatok során a test nagyon sokszor komoly terhelésnek van kitéve. Különböző testi problémákról, illetve a gyakorlatok során fellépő fájdalmakról, fokozódó fáradtságról, kialvatlanságról több gyakorlótársam számolt be. „A télhez a hó, a tavaszhoz a virágok, a zenhez a fájdalom tartozik" – mondta egyikőjük.[15]

„A 2-3. naptól kezdve már nagyon fáj a láb, sőt nemcsak a láb, hanem minden testrész – meséltek. – És az ember éjjel sem tudja ezt kipihenni". A résztvevők a meditációs gyakorlatok alatt is egyre többször álltak fel és sokszor a testtartásuk sem volt szabályosnak mondható.

Az egyik téli elvonuláson a gyakorlók csoportja napról-napra rosszabb bőrben volt – az utolsó napokat egyikőjük később egyenesen túlélőtábornak titulálta. Mindennek azonban nemcsak a fájdalom volt az oka, de a fáradtság is. Némelyek napközben, amint akadt egy szabad perc két gyakorlat között, gyorsan szétteregették a hálózsákjukat és aludtak egyet.

„A szenvedésen, fájdalmon mindenki keresztülmegy?" – kérdeztem a Dharma-tanítót. „A legtöbben igen – felelte. – Még a mestereken és a régi gyakorlókon is lehet látni, hogy néha masszírozzák a lábukat".

13 V.ö.: Farkas, 1997, 66. o. (Az egyik elvonulás után például még órákig takarítottuk önszántunkból az akkreditáció előtt álló főiskola helyiségeit.)

14 *A gyakorlók meséltek, hogy egy alkalommal gyerekek álltak meg az ablak előtt, és figyelni kezdték a bent meditálókat. Arról beszélgettek, hogy vajon miért is ülnek ezek az emberek mozdulatlanul. Szó szót követtet, először csak fadarabokat kezdtek el bedobálni az ablakon, majd végül elhatározták, hogy behajítanak egy égő gyufát, és megpróbálják felgyújtani a szőnyeget. Az igazán érdekes az – mondták erre reagálva a gyakorlótársaim – ami az ember fejében ennek hallatára lezajlik...*

15 Minél több gyakorlat (ülő meditáció) követi egymást, annál több testrésze kezd el fájni: a láb, a nyak, a váll. Abból a lábból, amit az ülő pozícióban a másikra felfektetünk, lassan kimegy a vér. Először csak elzsibbad, majd idővel makacsul, folyamatosan fájni fog. Nekem például, egy bizonyos idő után – többek közt a rossz testtartásomból eredően – lemerevedett a hátam és a vállam, majd ezt követően az előbbiben tartós fájdalom alakult ki.

Bár a gyakorlatnak semmiképpen sem célja a fájdalomokozás, a fájdalom sok szempontból a gyakorlás segítőjévé lesz. Hiszen konkrét fizikai tapasztalatként jelenik meg: segíti a gyakorlót abban, hogy ne a gondolatai és elképzelései erdejében tévelyegjen, hanem mindig a jelen pillanat valóságosságába térhessen vissza. A fájdalom elviselése nem önkínzás: a gyakorló megfigyelheti a fájdalom keltette érzéseket a tudatában, illetve azt, hogy a tudata függ-e vagy független ezektől.

Ugyanakkor a halmozódó fájdalom-fáradtság a közösséggé kovácsolódást is elősegíti. („A koreai buddhizmusra azt is szokták mondani, hogy a közös gyakorlás buddhizmusa" – mondta egyszer nekem a szerzetes.)

A gyakorlók számára megengedik, hogy amennyiben szükségesnek érzik, felálljanak és ülőpárnájuk mögött állva várakozzanak, amíg úgy nem érzik, hogy enyhült a fájdalmuk és már visszaülhetnek az eredeti pozícióba. Gyakran hallhattam ezzel kapcsolatban többektől azt a megjegyzést: „Az a lényeg, hogy a *tudat* üljön". Alapjában véve a különféle patologikus testtartások nem lehetnek akadályai a gyakorlatnak, mert szükség esetén engedélyezik a meghatározottól eltérő testtartások felvételét is.

Az ülő meditáció egyes fázisaiban a gyakorlat vezetője körbejárt a *készaku*val, egy fa bottal (amit némely gyakorló csak „fa testápolónak" hívott) és kérésre ütést mért a hátra vagy vállra, hogy valamelyest kilazítsa a lemerevedett izmokat.

Ide kívánkozik az az etnológiai irodalomban hasonló esetekben oly gyakran előbukkanó megállapítás is, hogy a fájdalomnak bizonyos esetekben beavatási jellege is van. „Az üléseknél ha fájdalmat van, álljál fel – mondta a szerzetes. – De ha valaki úgy gondolja, hogy küzdeni akar, van benne küzdőszellem, akkor a fájdalom leküzdése igenis egy jó gyakorlat. Természetesen az ésszerűség határain belül, annak, hogy az ember tönkretegye magát, megrokkantsa magát, nyomorékká tegye, annak nincs értelme. Bizonyos határokon belül a fájdalom előre tudja vinni az embert". „Miért foglalkozik az ember zennel – így a Dharma-tanító. – Mert problémái vannak általában. Itt ugyanígy van, a zen gyakorlatban problémák lesznek. Amint egy hosszabb elvonulást csinál az ember, problémák jönnek föl, fölmerülnek, és akkor ott van az ember és – oldja meg!"

Ugyanakkor a test-technikák alkalmazásában felfedezhetőek generációs eltérések: a testet érő, sok esetben erős terhelés magyarázatot ad arra, hogy – az általam vizsgált időszakban – miért elsősorban a 20 és 30 év közötti korosztályból került ki a gyakorlók zöme.

A zen gyakorlók a megélés és megtapasztalás felelősségét teljes egészében az egyén vállára helyezve látják, és annak lehetőségét is az egyéntől teszik függővé. A gyakorlás tulajdonképpen *mindig* a jelen pillanatban zajlik. A zent gyakorlók közül ugyanakkor többen is hangsúlyozták a folyamatos, permanens gyakorlás jelentőségét. Az olyan gyakran hallott kifejezések, mint a „törekvés", „gyakorlás", „kemény gyakorlás" „elvonulás" maguk is időben elnyújtott cselekvésformákra utalnak. Ez pedig a folyamatos erőfeszítések kultiválást jelenti. Áttételesen ez a test kényelmi szempontjainak háttérbe szorítását is magával vonja. Adatközlőim sokszor hangsúlyozták az „elengedést", és a „nem ragaszkodást". A ragaszkodás az „önálló én" képzetébe kapaszkodó ember sajátja. Csak ennek meghaladásával, ennek elvetésével jutunk el a tiszta tudathoz.

A terepmunkám első szakaszában a fent bemutatott három fázisú rendszer elemeiről (leborulás, éneklés, ülő meditáció) az informátorok többsége úgy vélekedett, hogy azokat „csak tenni" kell, értelmezgetések, elemezgetések nélkül.[16]

A csoport tagjai nem tekintettek a gyakorlatokat a zen céljának, hanem azok instrumentális jellegét hangsúlyozták. Mégis, a test és a tudat közvetlen kölcsönhatásának, egymásrahatásának megtapasztalása, és az ezzel kapcsolatos felismerés tudatos kultiválására utal az a mozzanat, hogy

16 A leborulás – a test gyors, ritmikus mozgatása – a tudat önfeladó mozdulatát indukálja. A gyakorlat veszélye, hogy az adott gyakorló ugyan leborul, de valójában belül „áll". A leborulásnak nem szabad egy fajta tornagyakorlattá, vagy az ego építését szolgáló gyakorlattá válnia. A gyakorlat elején, a Buddha-oltár felé való leborulás valódi értelmét több megkérdezett a saját maga Buddha-természete előtti leborulásként értelmezte.

az ülés stabilitását hozzák párhuzamba a tudat stabilitásával. Ahogy fogalmaznak: nem az a lényeg, hogy ülj, hanem az, hogy a *tudatod üljön*.

Az ülőmeditációt tekinthetjük a test térbeli, időben hosszan tartó fixálásának is, ahol a test a tudati rendezettség metaforájaként is felfogható. Az ülő testtartás és a stabil tudat kapcsolatára, és a gyakorlat dinamizmusára utal az a meghatározás, amelyet a koreai szerzetesek használnak az elvonulásra: „úgy ülni, mint az ugrásra készülő tigris".

A zen gyakorlat a tudat és a test folyamatos interakciójának terévé avatódik. Az ülőgyakorlat során a mozgás lelassítása, minimálisra csökkentése tulajdonképpen a tudatot érő hatások lelassítását, illetve lecsökkentését is jelenti. A mozgástól megfosztott test egyes funkcióira, automatizmusaira (légzés), működésére való figyelés időben egybeesik a tudatból felmerülő emlékek, gondolatok megfigyelésével.

A tudat ellenőrzése összefügg a test kontrollálásával. A test árulkodik a tudat állapotáról: az előre billenő fej, az összecsukló testtartás, mind-mind az öszpontosítás hiányát jelzi a gyakorló számára. A test tehát nem passzív, hanem nagyon is aktív résztvevője a cselekménynek.

Első látásra a formailag szigorúan szabályozott gyakorlat egyes elemei (leborulás, éneklés, ülés) csupán performatív jellegűeknek tűnnek. Hiszen olyan nem variálódó szekvenciákból épülnek fel, amelyek szigorúan meghatározott sorrendben követik egymást, és a résztvevők feladata az, hogy a test elhelyezésének ezen szigorú előírásaihoz alkalmazkodjanak. Valójában azonban a gyakorlat nem látszódó része a fontosabb rész. A feladat ugyanis éppen az, hogy a meditálók ne fűzzék hozzá a saját elképzeléseiket, ne váljon „teremtéssé" a gyakorlat. Erre utal az a gyakran elhangzó mondat is, hogy „ne alakíts ki magadnak egy gyakorló ént". Hiszen a gyakorló sokáig harcol ez ellen az állapot ellen. Elsősorban az ülőgyakorlatok elejére jellemző az, hogy a kinti világ, vagyis a nagyobb társadalmi térhez kötődő információk nagy mennyiségben emelkednek fel a tudat felszínére, és könnyen „elvihetik" a tudatot, intencionalitást kölcsönözhetnek a gondolatok áramának. Éppen ezért hangsúlyozták sokan a számomra azt, hogy a tudatban felmerülő gondolatokat szabadon kell engedni, „nem szabad rajtuk utaznia" az embernek.

A test mozgatásában, pozícionálásában és a meditatív gyakorlatban nemcsak az emóciók és érzelmek uralására tett kísérletet kell látnunk, de a közösség idő-értelmezésére is találunk bennük elemeket. A gyakorlat jellege meghatározza a zennek az időhöz való hozzáállását. A gyakorlás során a figyelem a jelenre fókuszál. Tulajdonképpen ez magyarázza a test-technikák sűrű, koncentrált alkalmazását és egymásra épülését. Hiszen a gyakorlat alapvetően az ember jelenbe vetettségét hangsúlyozza, és a jelen pillanatnak mint az egyetlen valóságnak a felismerésére vezet rá.

Az étkezésekről

„Az ember egy idő után már csak azon töri a fejét, hogy mit fog enni majd – vallotta be nekem egyszer az egyik elvonulás *moktak*-mestere –, *az a „nap fénypontja"*.

Az elvonulási periódusok során az étkezés a közösségi cselekvés egyik formájaként jelenik meg, amelynek minden eleme aprólékosan szabályozva van. Az étkezés feladata alapvetően a gyakorlat fenntartása. A gyakorlók emiatt igyekeznek kerülni azokat az ételeket, alapanyagokat, amelyek szerintük negatívan befolyásolják a testet és a tudatot.[17] Találkozni továbbá azzal a magyarázattal is, hogy az elfogyasztott ételek gyógyszerként szolgálnak.

A napi háromszori étkezésekre a konyhás csak egyszerű ételeket készít. Azokon az elvonulásokon, amelyeken részt vettem ez idő tájt, reggelire általában zabkása vagy zabpehely volt, valamilyen gyümölccsel. Mivel a gyakorló keveset mozog az elvonulás alatt, ezért a bélmunkája is lelassul, és ezért szükséges rostos ételeket is fogyasztania.

17 Ilyen pl. a fokhagyma, amelynek serkentő hatást tulajdonítanak. (vö. Featherstone-Hepworth-Turner, 1997: 86)

Az ételeket közösen vittük be a Dharma-terembe: egy, az oltárral szemben a földre helyezett lepedőre kerültek sorban a fazekak. A négy csészéből álló evőkészletet a megfelelő sorrendben kellett magunk elé helyezni. Az ételeket körbevitték és azokból szedhettünk. Amit a gyakorló kiszedett a tányérjára, azt mind meg kellett ennie. Evés után a teával és az ujjunkkal mostuk tisztára a tányérokat, amit aztán megittunk. Ezután vízzel kimostuk és kiöblögettük a csészéket. A víz egy részét megittuk, a maradékot pedig közös edénybe gyűjtöttük össze.

Az étkezés az elvonulás lezárását követően is szerepet kap. A résztvevők az elvonulást követően minden alkalommal egy körbeszélgetéssel egybekötött étkezésen vettek részt ugyanabban a teremben. Ez alkalmat adott a gyakorlat során tapasztaltak megbeszélésére, azonos kognitív struktúrába rendezésére.

Az elvonulásokon kívüli étkezést, amint azt már említettem, sok tekintetben a gyakorlók a gyakorlás részeként értelmezik, hiszen mint a mindennapi élet egyik eleme, módot ad a helyes tudati attitűd kialakítására. Csakúgy mint a test karbantartása esetén, szinte minden gyakorlónál találkoztam az elfogyasztott ételekkel kapcsolatos bizonyos fokú érzékenységgel (pl. a test méregtelenítésével kapcsolatban). Egyesek nem fogyasztanak húst, de egységes étkezési tabukkal nem találkozni a gyakorlók között. A testbe bevitt ételek és italok szabályozásaként ugyanakkor megemlíthető, hogy a zen gyakorló alapvetően igyekszik kerülni a tudatát elbódító dolgokat. Számos gyakorló kerüli az alkohol fogyasztását. De ide tartozik a különféle kábítószerek elutasítása is, hiszen ezek nem a valósággal szembesítik a gyakorlót.

Fontos megjegyeznem, hogy a test a zen csoport gyakorlataiban – mint ahogy magában az egész buddhizmusban is – mulandó képződményként jelenik meg. A test esendőségére, mulandóságára, instabil mivoltára, és jelentőségére, illetve az azt sújtó betegségek súlytalanítására vonatkozó kifejezésekkel sok esetben találkozhattam. Az, hogy a test mulandósága általában nem tudatosul az emberekben, természetesen újfent a változatlan, örökre fennmaradó téves ego-képzettel áll összefüggésben. A test ugyanúgy alávetett az ok-okozat törvényeinek, mint bármi más.

A test mulandóságának hangsúlyozása a testnek a fogyasztói kultúrában való megjelenésének-megjelenítésének kritikájával párosul. A test ügyessé, erőssé tétele, az izmok fejlesztése valamilyen konkrét cél, díjak stb. érdekében hiábavalónak minősül. Természetesen a test-kép megerősítésének kritikája tulajdonképpen azt a félelmet takarja, hogy az valójában a már meglévő énkép átformálását, időbeni továbbszövését segítené csak elő.

A gyakorlat szempontjából – alapvető mulandósága ellenére – a test karbantartása, fenntartása nagy fontossággal bír. A test értelmezésének körébe tartozik egyfajta sajátos, bár korántsem egységes városi etnomedicina jelenléte is a gyakorlók körében. A gyakorlókkal készült interjúk világossá tették, hogy sokuk fontosnak tartja a test egészségesen tartását, rugalmassá tételét. A test kultiválásával kapcsolatos gyakorlatokat (harcművészetek, jóga, masszázstanfolyamok, reiki jellegű energetikai gyakorlatok) minden interjúalanyom végzett már valamilyen formában.

Ugyanakkor viszont a zen (és tegyük hozzá, hogy tágabb értelemben a buddhizmus) világképében is az emberi életnek, és szűkebb értelemben a testnek is van egy alapvetően pozitív megítélése. A hat létforma közül az emberi létformába születés ugyanis, minden említett velejáró probléma ellenére pozitív megítélés alá esik. Az emberként való megszületés ugyanis alkalmat teremt a gyakorlásra és a tudat művelésére. A különböző létformákhoz egyben különböző testek is tartoznak, amelyek formájukkal az adott személy tudatának állapotát tükrözik. A közösség gyakorlói nagyon sok esetben csak metaforikus értelemben utaltak ezekre a létállapotokra, és az ezekhez társuló tudatállapotokat a saját gyakorlatuk jelzőbólyáiként használják. A „kellemesebbnek" tűnő istenek létállapota ugyanígy nem tekinthető ideálisnak, hiszen csak bizonyos ideig tart, és ebben az állapotban időzve az ember kevesebb késztetést is érezhet önmaga megváltoztatására. Ez alapján fogalmazódhat meg a mindennapi életben üzött-keresett kellemes állapotok haszontalanságára vonatkozó felismerés is.

Az éhes szellemek világa lakóinak hatalmas hasa és szűk nyaka van: kapzsiságuk, sóvár vágyaik miatt kerültek ebbe a létállapotba, és itt is állandóan enni akarnak. Az ő szenvedésükkel szembeni együttérző tudat kialakítására vezethető vissza az, ahogy az elvonulások rituálisan szabályozott étkezései során az étkezési tálkákat kezelik a gyakorlók. Az étkezés végén a gyakorlók elmossák ezeket, és a mosásra felhasznált tiszta vizet egy közös edényben gyűjtik össze.

Ebben nem lehet morzsa – magyarázta az egyik elvonuláson a szerzetes – mert ez felajánlás lesz az éhes szellemek számára. Ők, mivel óriási a gyomruk, folyamatosan éhesek. A torkuk azonban csak gyűszűnyi, ezért kínkeserves az evés a számukra. Ha morzsa marad a felajánlott vízben, az a torkukon akad és megfulladnak. Amennyiben az edényben morzsákat találnak, akkor a vizet visszaosztják a résztvevőknek és azt közösen el kell fogyasztaniuk.

A mester

„[A zenben] nem követek semmi külső támaszt, mindent belül próbálok megoldani. Szon szanyim (a zen mester) *gyakran mondja: A jó tanító olyan mint egy útjelzőtábla és mondja az irányt. Odamész az útjelzőtáblához és ki van írva: Szeged ennyi és ennyi kilométer, ilyen és ilyen út... De ha csak leállsz, és imádot ezt a táblát, és csak nézed, nézed, NÉZED, és csak még mindig NÉZED, de egy rohadt tapodtat se mész, akkor nem jutsz el Szegedre soha"* (a magyar szerzetes a zen mesterről)

A gyakorlás nyelvi komponensének tekinthetők az ún. interjúk, amelyeket a zen-mester vagy Dharma-mester folytatott az elvonulás alatt (amennyiben azon részt vett) a tanítványokkal, gyakorlókkal. Ezeket tekinthetjük az intézményesített liminalitás egy formájának, mégpedig egy kontrollált liminalitásnak, mert a vezető ilyenkor rituálisan szabályozott disputákban „ellenőrizte a tanítvány tudatát". A tanítványok minden nap az ülőgyakorlatok alatt, egyenként egymás után egy erre a célra elkülönített terembe mentek, ahol a mester vagy Dharma-mester által feltett kérdésekre próbáltak meg válaszolni. A beszélgetésnek részét képezték a már említett *kóan*ok is. Ezekre, vagy az ezek alapján feltett kérdésekre kellett megtalálnia a tanítványnak a helyes választ, vagyis meg kellett próbálnia azokat tiszta, ragaszkodásmentes tudattal megválaszolni. Ez sok esetben nem is szóval történt, hanem csak valamilyen mozgással, mozgássorral, esetleg kiáltással. Sokszor éppen a testük felhasználásával, ütésekkel, csapásokkal – „tiszta tudattal". A megválaszolatlan kérdéseket utána „magukkal vitték" az ülőgyakorlatukba. E problémák erejét jelzi, hogy amint arról az egyik gyakorlótársam beszámolt, egy-egy megválaszolatlan kérdés akár egészen a másnapi interjúig is lefoglalhatja a tudatát.

A koreai hagyományban kardinális kérdés a szellemi mester megválasztása. A szerzetes nagyon erősen hangsúlyozta a vele való személyes kapcsolat jelentőségét: olyan ez, mint apa és fiú kapcsolata. A magyar közösség tagjai elsősorban azt hangsúlyozták, hogy bizalommal fordulhatnak feléjük.

A történeti adatokat elemezve – vélekedett a szerzetes – a tudományos kutatók esetleg megkérdőjelezhetik azt, hogy a zen mesterek „vonala" valóban visszavezethető Sákjamuni Buddhához, de a Tan átadása egy élő hagyomány. „[...] az ember hajlamos arra, hogy bemesélje magának, hogy mi a zen, hogy most elértem valamit – mondta a Dharma-tanító. – Ha nincs mester, ezt esetleg el is hiszi. Ha van mester, akkor ő kiábrándítja, úgyhogy teljesen összeesik az ember, hogy megint rossz irányba ment. De legalább helyre van téve a gyakorlatának irányvétele. Nincs önámítás. Ezért fontos a mi iskolánkban, hogy legális. Szung zen mester a 78. Pátriárka Buddhától számítva. A 78. lény aki megkapta a Tant tudattól tudatig. Buddha, Felébredett. Bár a zen mesterek mindig azt kérik, hogy ne nevezzük őket mesternek..." „A hierarchia azért fontos, mert ez legális – említette máskor. – Itt ha valaki *felébred*, akkor azt leellenőrzi a saját mestere, majd más mesterek is".

A zen gyakorlók közül sokan számoltak be a motivációról, mint a zen gyakorlás szükséges elemérol. A helyesen végzett zen gyakorlásnak ugyanakkor átvitt értelemben térbeli irányultságot kölcsönöznek a gyakran hallható „irányvétel, iránytu" kifejezések. A kizárólag egyedül végzett gyakorlásnak – mint azt többen is elmondták – éppen az jelenti az egyik veszélyét, hogy a gyakorló rossz irányvételt vesz. A zen gyakorlásnak egyébként is az egyik veszélye, hogy hosszú idő alatt egy esetleg szubtilisebb énkép alakulhat ki a gyakorlóban. Ennek megakadályozásához szükséges, pontosabban ajánlott a mester, tanító jelenléte, aki, ahogy több gyakorlótársam is fogalmazott, „helyreteszi" a rossz irányvételt. A közösséggel való szoros interakció, a közösségi gyakorlás a rossz irányvétel kialakulását is megakadályozhatja. A közösség szótárában sokszor bukkan fel az Út fogalma is. A zen gyakorló útja azonban mindig csak a jelen pillanatban járható.

Ugyanakkor mesterekkel, tanítókkal való kapcsolat a közösség időfelfogásának még egy elemére irányítja figyelmünket: a „leszármazási időre", amely a mesterek és tanítványok közti rituális rokonságból ered. A tan Buddhától eredeztethető és közvetlenül „tudattól tudatig kerül átadásra".[18] Több gyakorló is beszámolt arról, hogy gyakran olvassa a zen mesterekkel kapcsolatos hagiografikus leírásokat. A velük kapcsolatos kóanok szintén teret adhatnak egy nagyobb ívű időbeli érzékenységre. Természetesen nem hanyagolható el az a tény sem, hogy a mesterekkel való „fiktív" rokonsági kötelék a hagyomány egészével teremthet kapcsolatot az egyes gyakorló számára. Ami az időszemléletet illeti, a zennel kapcsolatos művekben előforduló, az ellentétek meghaladását, a *jó-rosz, élet-halál* fogalompárok hordozta dualizmus feloldását sugalmazó gondolatok a halál (és a problémákkal teli élet) gondolatának domesztikálását is elősegíthetik.

Ugyanakkor a zen gyakorlókat egy fajta verbalizmusellenesség is jellemzi, pontosabban szólva a szavaktól és írott szövegektől, információktól való függésbe kerülés veszélye miatti óvatosság. Az egyik vidéki gyakorló például a későbbiek során azt mondta nekem: „a könyvek inkább hátráltattak, mint előre vittek. Szinte minden beszélgetésemkor megfigyelhettem azt, hogy a beszélgetőpartnereim bizonyos kérdésekre nem kívántak felelni, hanem ezek megtapasztalását sürgették.

A csoport beilleszkedése a városi és a globális térbe

„[Az elvonulás után az ember] kimegy a világba, ahol minden mozog, minden jövés-menés. A tudata megy vele vagy nem megy vele? Nagyon erős az ember tudata egy elvonulás után, ha helyesen gyakorolt. A dolgok, történések nem mozdítják ki. Tisztán reagál. [...] Ha egy fáradt öregembert lát, átadja a helyét. Nem ítéli meg a dolgokat. Mindent úgy lát, ahogy éppen van" – mesélte később a Dharma-tanító. *„Ez csak az elmélet egyébként"* – tette hozzá nevetve egy másik gyakorló, jelezve a megvalósítás nehézségeit.

A zen gyakorlója, amint arra már utaltam, gyakorlatát nemcsak a kiemelt rituális térben folytatja, hanem igyekszik azt beemelni a mindennapokba is. A zen városi gyakorlása (a szekuláris monaszticizmus) a nagyobb társadalmi időbe és térbe illeszkedik be. A városi jelenségek a „tiszta tudatban", a „tükör tudatban" is reflektálódnak. Az urbánus környezet hatással lehet a gyakorlásra, pontosabban a gyakorló tudatára: hiszen a tudatot rengeteg inger éri. Ez összefügg azzal a már említett dologgal, hogy a gyakorlati, rituális teret nem is lehetséges teljességgel leválasztani a nagyobb városi, heterogén tértől.

Általában véve a rituális terek szimbolikus súlytalanságát okozta az, hogy a közösség egyes csoportjai sokszor csak bérelt helyiségekben, a rituális elemekkel, kellékekkel takarékoskodva végezték gyakorlataikat. Ide kívánkozik az is, hogy az általam megkérdezett, a csoporttal rendszeresen vagy

18 Ez a fajta leszármazási idő elsősorban nem folyamatként fogható fel, hanem két időbeli pont, illetve két személy közötti viszonyként, például a jelenkori zen tanítvány és egy középkori kínai mester esetében. (vö. Csupor, 2000: 35)

időnként együtt gyakorlók az otthoni oltáraik elkészítésekor csak a hagyományos oltár bizonyos elemeit próbálták meg reprodukálni, és többen merészen támaszkodtak a saját elképzeléseikre is. Nem elsősorban az adott helyszínre (ill. egy rituálisan kialakított oltárra), hanem sokkal inkább magára a meditációs praxisra helyezték a hangsúlyt.[19]

A zen közösség tagjai a jellegzetesen városi életformához kötődő tevékenységeket, hétköznapi cselekvési formákat is beemelik a praxisukba, és nem feltételeznek minőségi különbséget a gyakorlatban szereplő mozgásformák és a hétköznapi mozgásformák között. Ahogyan az egyikőjük fogalmazott: a sárgarépapucolás és a mantrázás egyéválik. A városi közeg egyes elemei (pl. mozifilmek) a zenről folytatott diskurzusokban is előtűntek. Hasonlóképpen épült be a gyakorlatba a munkába járás és a munka időtartama is.[20]

Amint azt már említettem, a gyakorlatnak automatikusan részévé válnak a város zajai is, az autók és a repülőgépek hangja, hiszen ezek is végső soron a tudatban jelennek meg. A „tiszta tudat", a történésekre való spontán, gondolkodás nélküli helyes reakcióadás ábrázolására esetenként a városban történő közlekedés eseményeit hozzák fel példaként: ha piros a lámpa, megállsz, ha pedig zöldre vált, elindulsz. Amint az egyik gyakorlótársam ezt a későbbiek során a számomra megfogalmazta: „Hiszen ennek mi a célja? Az a célja, hogy az adott pillanatban, abban benne legyél, amit csinálsz. Tehát amit csinálsz, a lehető legjobban csináld. És a helyeset tedd meg. Most nem erkölcsi vagy bármilyen etikai értelemben helyeset, hanem amennyire az abszolút helyes eszköz... Nem tudom ezt megfogalmazni neked, nem is igazán akarom. Ez a lényeg, hogy ha ebbe benne vagy, és minden pillanatban azt teszed ami helyes, és munka közben is azt teszed ami helyes, gyermeknevelés közben is azt teszed ami helyes, autóvezetés közben is, amikor zöld, akkor átmész, amikor piros, akkor megállsz, ez ilyen egyszerű. Ha zöld, mész, ha piros, megállsz. Ez a célja magának a zennek, ezt elérni minden pillanatban".

A közösség zennel kapcsolatos diskurzusaiba szervesen épülnek be a test mozgatásának, és a test működésének biológiailag legegyszerűbb formái, úgymint a légzés, illetve a járás, ülés, evés, ivás, mosakodás. A véleményekelhagyására, a „csak tedd" gyakorlatára kell ráismernünk ezekben a tevékenységekben is. Arra való utalásokkal, hogy ezek hogyan és milyen módon járulnak hozzá a gyakorlat sikeréhez, számtalan helyen találkozunk a közösség tagjai által is olvasott zen irodalomban, többek között a korábbi kínai és koreai zen mesterek hagiografikus munkáiban. A test, és sok esetben egy, a testet érő hirtelen élmény (pl. a láb beütése egy kőbe) szinten közvetlen megelőzheti a megvilágosodást.[21]

19 A városi tér a testfelület kezelésére is hatással van. Elsősorban elvonulásokkor volt jellemző, hogy a fogadalomtételre készülő gyakorlók közül többen rövidre, vagy tarra nyírták a hajukat. Ez a testkezelési technika a testfelület memorizáló funkciójával hozható összefüggésbe, a gyakorlókat vállalt fogadalmaikra és szerepükre emlékezteti. A haj levágása tulajdonképpen szintén az egoval, és az ahhoz való ragaszkodással függ össze: a test nem válhat a „nem-tudás", a vágy és az elutasítás reprezentánsává. Egyes gyakorlók csak periodikusan, az elvonulások idejére, illetve szakaszosan szabadultak meg a hajuktól, mások összekapcsolták a hajuk levágását egyéb (pl. kényelmi) szempontokkal is. Több „gyakorlótól" hallottam olyan magyarázatokat, amelyek egyértelműen a komplex városi térben való mozgással kapcsolatos nehézségekre voltak visszavezethetőek: a kopaszra nyírt, tar fej és a társadalmilag legitim testfelület-minták között feszültségek is keletkezhettek. (Pl. A környezetükben élők megszólhatták vagy félreérthették őket emiatt.)

20 A zennek a munkával való kapcsolatát azért is meg kell említenünk, mert a zen gyakorlatoknak a vállalati alkalmazottak oktatásába való beépítésével a Távol-Keleten, Japánban már intézményesített keretek közt is megpróbálkoztak (ld. Rohlen, 1973). A zen gyakorlatok ilyen jellegű alkalmazásával kapcsolatban magyar gyakorlók többször nyilatkoztak úgy a számomra, hogy az az eredeti, szellemi út elsikkadását vonhatja maga után.

21 A zen biográfiákban sokszor találkozhatunk valamely természetes esemény (pl. hegyi patak hangja) nyomán megvilágosodó, „felébredő" szerzetesekkel is. Bernard Faure úgy véli (Faure, 1991: 295), hogy a zen által hirdetett „természetes" megvilágosodás ellenére, ezeket a felébredési formákat is kulturálisan, illetve szociálisan determináltnak kell tekintenünk.

A csoportnak a városi térhez való sajátos viszonyulása kapcsán kell szót ejtenem a közösségnek a nagyobb globális térben való elhelyezkedéséről is. Az irányzatnak nemcsak több országban, de több kontinensen is működnek központjai. A zen univerzalitásának, pán-humán beállítottságának hátterében a buddhizmus általános szoteriologikus üzenetét kell keresnünk. A „tiszta tudat" megelőzi azokat a szocio-kulturálisan meghatározott kategóriákat is, amelyek egy adott kultúrát, vagy kulturális csoportot jellemeznek. Az irányzat lehetségesnek tartja a kultúrák közötti átjárást is. A kulturális eltérések és különbözőségek, valamint a különböző vallási kategóriák és fogalmak összeegyeztetésére (pl. a keresztény Isten-fogalomnak a „tiszta tudattal" való párosítására) való törekvésekkel találkozhatunk az irányzat könyveiben és a gyakorlók beszélgetéseiben is.

Hasonlóan univerzalista módon kezelik a vágyhoz, ragaszkodáshoz, és az elutasításhoz viszonyuló emberi tudatot, hiszen egy olyan általános képletet igyekeznek adni, amely megvilágítja a különböző emberi, társadalmi konfliktusok (túlnépesedés, háborúk stb.) eredetét.

A fentebbiek magyarázatot adnak a zen alapállására a különféle világmagyarázatokkal kapcsolatban: alapvetően veti el a partikularista rendszereket és egy holisztikus nézőpontra helyezi a hangsúlyt. Nem véletlen, hogy több gyakorló kérdőjelezte meg számomra a tudományos megközelítések kizárólagosságát.

Az általam vizsgált zen közösséget az egy adott specifikus helyhez való kötődés, lokalizáltság hiánya jellemezte. Nemcsak a zen mesterek, előadók, de a gyakorlók is mozogtak a különböző országok között, és elvonulásokon vettek részt különböző mesterek irányítása alatt.[22] A tanító keresésének előképeivel egyébként a zen hagyományban is találkozunk.

A különböző vallási kisközösségek által alkalmazott test-technikák átvételét és alkalmazását kísérő összetett problémákról Holló Imola Dalma is megemlékezik dolgozatában (Holló, 2002:3). Felhívja a figyelmet arra, hogy a kulturális kölcsönzés folyamatát „folytonosan módosuló mozzanatok" jellemzik (Holló, 2002:7-8). A komplex urbánus társadalom különböző szintjeiről érkező résztvevők (Holló, 2002:4) sok esetben csak laza kapcsolatba lépnek egymással, hogy gyakorlataikban „strukturális keretet biztosítsanak" egy fajta „mindennapi liminalitásnak".

Ezzel én is szembesülhettem a terepmunka során ebben az időszakban. A gyakorlatokon többkevesebb rendszerességgel résztvevő, az előadásokat hallgató diákok értékelésében a zen gyakorlatokkal, illetve azok egyes elemeivel, valamint rendszeres használatukkal kapcsolatban is értelemszerűen többfajta véleménnyel kellett szembesülnöm.

Terepmunkám első szakaszában a közösség a névleges hierarchia ellenére inkább egy baráti társaságként funkcionált, a közös szellemi útkeresés jegyében. A vidéki közösségek tagjai közt voltak olyanok, akik önálló népfőiskolát működtettek és a zenre való rátalálásukat közülük többen a szellemi útjuk részének tudták be. A zen közösség jövőjével kapcsolatos megbeszéléseken egyesek az elvonulások professzionálisabb megszervezését hiányolták és a közösség függetlenedését szerették volna elérni. Másokban viszont komoly félelem merült föl, hogy a komolyabb szervezeti struktúra az anyagi terhek megnövekedését, és egy expanzív intézményes rend a szellemi út bürokratizálódását, a gyakorlat rutinizálódását eredményezheti.

Fontos kiemelnem a közösség hátterében funkcionáló és a rendszeres és időszakos gyakorlók egy részét adó buddhista főiskola szerepét. A magyarországi buddhizmus rendszerváltás utáni történetének megértéséhez tudnunk kell, hogy – amint azt működésének első éveiben magam is megtapasztalhattam – a főiskola oktatói és diákjai általában inkább egy szellemi műhelyként, az éppen formálódó piacgazdaságra és a fogyasztói kultúrára adott alternatív életstílus megtestesítőjének lát-

22 A nagyobb társadalmi és globális térrel szembeni nyitottságra vall, hogy a közösségszervezésben, illetve a közösségnek a társadalom felé való bemutatásában nagy szerep jutott az Internetnek, az elektronikus levelezésnek.

ták a főiskolát, s nem feltétlenül a buddhizmus valamely specifikus kelet-ázsiai irányzatához való igazodás jegyében próbálták azt megélni (vö. Farkas, 1997:65-66, 69).

Amint azt Holló Imola Dalma is megfigyelhette a hazai alternatív vallási közösségek kapcsán, ugyanúgy sok az általam vizsgált közösséghez csak lazán kapcsolódó, vagy annak környezetében „gyakorló" személy, diák esetében is egy saját „individuális világkép" jöhet létre. Ebben az esetben az ehhez szükséges „adaptív bátorságot" nemcsak a Holló Imola Dalma által említett „teljes kultúra" teszi lehetővé, de maga a buddhista főiskola is, amely a különféle buddhista és nem-buddhista irányzatokkal való megismerkedésre buzdítja hallgatóit. A főiskolán előforduló – nem csak buddhista – tanításokra, gyakorlatokra a sokszínűség a jellemző (harcművészeti irányzatok, jóga-gyakorlatok, különböző kelet-ázsiai gondolatrendszerek: hinduizmus, taoizmus, asztrológiai rendszerek stb.). A főiskolán időről-időre feltűntek-feltűnnek a különböző irányzatok előadói, tanítói bevezető előadások megtartására.

Az egyes irányzatok szertartáselemeinek leegyszerűsítése és mennyiségi kontrollja tudatosan vagy nem tudatosan – esetlegesen az anyagi korlátok miatt – az egész főiskolára, és más buddhista iskolákra is jellemző volt. A „szellemi út" és a szertartáselemek szétválasztása (pl. az eredeti kulturális tartalommal szembeni érdektelenség miatt) nemcsak a „városi szerzetesek" (ahogyan az egyik adatközlőm mondta a csoport tagjairól), hanem a buddhizmust a modern, városi környezethez adaptáló diákok, érdeklődők esetében is megfigyelhető.

A főiskola megalapítása óta a keletről kölcsönzött testtartások és testmozgatási és testfelület-kezelési technikák egész tárházával szolgál. A szertartástermekben, harcművészeti edzéseken alkalmazott testhasználati módozatok folyamatos interakcióban vannak a test elhelyezésének, térbeli pozicionálásának a nyugati pedagógiai kultúra által kidolgozott módszereivel. A közösség által alkalmazott három alapvető testelhelyezési, testmozgatási technikát azért is kellett bemutatnom, mert részben ezek voltak azok, amelyek miatt egyesek nem vállaltak, mások pedig később abbahagyták a gyakorlást, illetve megint mások a zen más „útjaira léptek".

A testtartások puszta vizsgálata ráirányítja a figyelmünket arra a tényre, hogy tulajdonképpen a meditációs testtartás globalizációjáról beszélgetünk, és a társadalmilag elfogadott, legitim testtartások, test-technikák pluralizálódásáról. Fontos megjegyeznem, hogy a különböző test-technikák a buddhizmus kibocsátó kultúráiban is megszaporodtak.

Mindazonáltal a buddhizmusnak az alapvetően nem test-technikákra építő megélésének is nagy hagyományai vannak Magyarországon. Ez bizonyos szempontból azzal magyarázható, hogy a buddhizmus elsősorban egyes értelmiségi körök révén indult útnak hazánkban. Az is tény, hogy a zennel és tágabb értelemben a buddhizmussal való megismerkedés a nyugati féltekén, és Magyarországon is elsősorban a különböző filológiai munkákkal kezdődött, és ez a buddhizmussal nem tudományos szinten foglalkozó rétegre is hatással volt (Faure, 1991:284; Buswell, 1992).

Az indiai filozófiai rendszerek jegyeit magán viselő, sok tekintetben osztályozó, felsoroló jellegű buddhista tanításokkal szembeni közömbösséggel, valamint azzal a jelenséggel, hogy annak egyes kategóriával nem feltétlenül képesek vagy akarnak azonosulni a tanulók, gyakorlók, szintén találkozhattam több esetben.

A közösség le nem fordított énekszövegeinek problémája szintén beilleszthető egy nagyobb folyamatba. A buddhista formuláknak, a tantételek kulcsszavainak magyarítása, azok hiteles magyar megfelelői utáni kutatás hosszú évek óta kíséri a főiskola életét, és még korántsem tekinthető lezártnak. Sok ott tanuló diáktól, tanártól hallhattam, hogy a magyar nyelv milyen pontosan tudja visszaadni bizonyos buddhista szavak és kifejezések eredeti jelentését, sokszor „érzékenyebb" tud lenni, mint egyes nyugati nyelvek.

Az egyes gyakorlatok és tanítások instrumentális használata mögött ugyanakkor nem nehéz fel-

fedezni az *upája*-gondolatot, vagyis a buddhizmusnak azt az elképzelését, hogy az alkalmazott módszerek valójában csak eszközök a megvilágosodás eléréséhez.[23]

A buddhizmus önálló, egyéni, privatizált gyakorlata melletti kiállással, egyfajta antiritualizmussal, a formalizmus elutasításával főiskolásoknál, volt gyakorlóknál is találkozhattam. Ez bizonyos szempontból bele van kódolva a buddhizmus ideológiájába, pontosabban a buddhizmus gondolatiságával való ismerkedés fent említett módozataiba. A mahájána buddhizmus – a főiskolán is mindenki által ismert – ún. üresség-tanítása a jelenségek relativisztikus állapotára világít rá. A jelenségekhez, illetve a formá(k)hoz és a névhez (az észlelt alakzatokhoz és a hozzájuk kapcsolódó képzetekhez) való ragaszkodás feloldására tett gondolati mozdulat közvetve kiválthatja a szilárd, fegyelmezett gyakorlat- és testtechnika rendszerek és csoportstruktúrák megkérdőjelezését is.[24] Bizonyos esetekben a főiskolán ez társul azoknak a szocio-hegemoniális viszonyoknak a kritikájával is, amelyek még mindig jellemzőek több kelet-ázsiai buddhista országra, ahol a rituális rang egyben magas társadalmi státussal társul.

Többek közt a fentebbiek okozzák azokat a kisebb-nagyobb véleménybeli eltéréseket, esetenként feszültségeket is, amelyek a főiskolán belül, és egyes a praxisra nagyobb hangsúlyt fektető társulatok gyakorlatain részt vevő, illetve azokon nem résztvevő diákok között volt *tapasztalható*. A teoretikusok és a praxist előnyben részesítők közti ellentétekre már Farkas Attila Márton is felfigyelt: „A szigorúbb, reguláris gyakorlatokat folytató zen közösségek tagjai sokszor azt vetik a buddhizmust inkább megismerési metódusként, ill. életfilozófiaként kezelő „entellektüellek" szemére, hogy ők csinálják és „igazából megtapasztalják" azt, amiről amazok csak beszélnek" (Farkas, 1997:51).

Magáról a buddhizmusról elmondható, hogy története során sikeres adaptív mechanizmusokkal közelített a különböző kultúrákhoz. Álljon itt végül ezzel kapcsolatban a magyar szerzetes néhány megjegyzése: „A buddhizmus bárhova ment a világban, mindig is elfogadta a helyi viszonyokat, felvette a helyi szokásokat mint egy ruhát. [...] Manapság Amerikában a modern tudományokkal lép kapcsolatba a buddhizmus, úgymint a pszichológiával, fizikai tudományokkal, és fel tudja használni őket". „Maga a Buddha azt hirdette, hogy soha semmi más vallást vagy filozófiát nem szabad kritizálni, a buddhizmus mindent az égvilágon el kell, hogy fogadjon. Maga a buddhista gyakorlat-

23 A terepmunka első szakaszában az a kérdésem merült fel, hogy egy formailag erősen szabályozott repetitív rituális cselekmény, mégha annak funkcionális *jelentősége* tudatosul is, vajon milyen kohéziós erővel bír, mennyi ideig tud fenntartani egy közösséget?
„Szon szanyim azt mondja: 'a nyugati ember úgy közelíti meg a dolgokat mindenben, hogy először tudni akarja a technikát – mesélte a szerzetes – 'Azt akarom tudni, hogy mi ez, mi az?' Aztán lehet, hogy el is kezdi a gyakorlatot, és csak aztán talán el is ér valamit". [...] „Ennek ellentéte a keleti ember: először elkezd valamit csinálni, megtapasztalja és aztán elkezdi vizsgálni hogy mi is ez."
Buswell is a koreai szon-kolostorokról írt munkájában a fegyelmezett életvitelt és az annak révén megszülető mentális kontrollt előbbre helyezi a vallásos életben, mint egy esetleges transzformáló erejű megvilágosodási tapasztalást (Buswell 1992: 218-223). Hori (Hori, 1994) hangsúlyozza, hogy tapasztalatai alapján a japán rinzai zen kolostorokban a nyugati társadalmakra jellemző *racionális oktatás és tanulási folyamat* helyett, a „tanulmányokat" a *rituális formalizmus*, és a *misztikus belátás* (mystical insight, vagyis az egyéni élmény, megtapasztalás) uralja. A rituális formalizmus alatt a repetitív elemeket, a gépies ismétlést, a hagyományban lefektetett előírások szerint való cselekvést érti. Amint azt hangsúlyozza, a rituális formalizmusban a „tanulók" a formát imitálják anélkül, hogy szükségszerűen értenék annak tartalmát vagy észszerű magyarázatokat kapnának rá. Azt tanítják a számukra, hogy *mit* kell tenniük, de arról igen keveset beszélnek, hogy *miért*. Több gyakorlónál megfigyelhettem, hogy igenis szüksége van a racionális magyarázatokra a zennel kapcsolatban, már csak azért is, hogy tudatosíthassa magában, hogy a szertartásokat „csak eszközként használja". Egyesek az eredeti jelentésektől távol tartották magukat, illetve érdektelenségüket fejezték ki velük kapcsolatban. A szellemi praxis racionalizálására való törekvés, valamint a buddhizmus racionális oksági megközelítése kapcsán magától értetődően adja magát a Weber által megfogalmazott gondolatokkal, a vallási aszketizmus szekularizált térbe való áthelyezésével való párhuzam is. A vizsgált zen csoportban az egyes gyakorlatoknak, rituális eszközöknek a személyes praxisba való felvételét, illetve elfogadását sokszor előzi meg egy jellegzetes racionalizálási folyamat.

24 Vö. Mary Douglasnek a test kezelése és a társadalmi szervezettség kapcsolatáról írott gondolataival (Douglas, 1970).

nak is a lemondás azt jelenti, hogy elfogadom mások véleményét". „A megvilágosodás is erről szól... A teljességből kirekeszteni valamit már nem a teljesség. Akkor nem beszélhetünk megvilágosodásról. Aki meg akar világosodni, annak a világot kell befogadni, a világot kell megélnie, úgy ahogy van".

Ha ragaszkodunk a vallási aszketizmusnak a nyugati szakirodalomban előforduló tárgyalásához, amely az aszketizmusban sok esetben a világból való bizonyos fokú kivonulást véli felismerni, akkor az általam tapasztaltak alapján azt mondhatom, hogy a zen csoport volt és jelenlegi tagjai a világban, vagy ha úgy tetszik a saját társadalmunkban megjelenő bonyolult képzetrendszerekből, pontosabban az ezekhez való ragaszkodásból való kivonulást és a jelen pillanatba való visszavonulást hirdetik.

BIBLIOGRÁFIA

Blacking, John 1973 Towards an Anthropology of the Body. In Blacking, John (ed.) *The Anthropology of the Body*: 1-28. London, Academic Press.

Buswell, E.E.Jr. 1992 *The Zen Monastic Experience. Buddhist Practice in Contemporary Korea*. Princeton University Press.

Csupor István 2000 Az idő mérése és mérhetetlensége. In Fejős Zoltán (főszerk.) *A megfoghatatlan idő*: 25-55. Budapest, Néprajzi Múzeum

Dallos Csaba 2002 „Vágyódás nélkül szeretném elérni". In Pócs Éva (szerk.) *Mikrokozmosz – makrokozmosz*: 275-284. Budapest, Balassi.

Desimaru Taiszen 1995 *Az Út gyakorlása*. Farkas Lőrinc Imre Kiadó, Budapest.

Douglas, Mary 1970 *Natural symbols – Explorations in Cosmology*. Barrie and Rockliff – The Cresset Press.

Farkas Attila Márton 1997 *A buddhizmus Magyarországon*. Az ELTE BTK Kulturális antropológia szakára írt szakdolgozat. Megjelent MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont, Munkafüzetek, No. 50. Budapest.

Faure, Bernard 1991 *The Rhetoric of Immediacy – A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*. Princeton University Press.

Featherstone, Mike – Hepworth, Mike – Turner, Bryan S. 1997 *A test – Társadalmi fejlődés, kulturális teória*. Budapest, Jószöveg könyvek.

Fraser Merrie, Senior Dharma Teacher (szerk.) 1991 *Dharma Mirror – Manual of Practice Forms*. Kwan Um School of Zen.

Fromm E. – Suzuki, D.T. 1989 *Zen-buddhizmus és pszichoanalízis*. Budapest, Helikon.

Hewes Gordon W. 1955 World Distribution of Certain Postural Habits. *American Anthropologist* Vol. 57., Numb. 2., Part. 1.

Hori G. Victor Sogen 1994 Teaching and learning in the Rinzai Zen Monastery. *The Journal of Japanese Studies* 20-1 (1994 winter): 5-35.

Holló Imola Dalma 2002 *Testélmények az alternatív vallási irányzatokban és a művészetekben*. Budapest: Az ELTE BTK Kulturális antropológa szakon írt szigorlati dolgozat.

Jackson, Michael 1983 Knowledge of the body. *Man* (N.S.) 18: 327-45.

Kanaoka, Shuyu (szerk.) 1974 *Bukkyó shúha jiten* (Buddhista irányzatok enciklopédiája). Tokió, Tokyodó shuppan.

LaFleur, William R. 1985 *Dógen Studies*. Honolulu, University of Hawai Press

Lock, Margaret 1992 Cultivating the Body: Anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge. *Ann. Rev. Anthropol.* 1993:133-55.

Mauss, Marcel 2000 *Szociológia és antropológia*. Budapest, Osiris Kiadó.

Miklós Pál (ford.) 1987 *Kapujaincs átjáró*. Budapest, Helikon.

Rohlen, Thomas P. 1973 „Spiritual Education" in a Japanese Bank. *American Anthropologist*, Vol. 75. Number 5, October 1973: 1542-1562.

Seung Sahn 1997 *The Compass of Zen/Zen master Seung Sahn*. Boston and London, Shambhala.

Shim Jae-ryong 1993 Buddhist responses to Modern Transformation of Society in Korea. *Korea Journal* 33-3 (1993 Autumn): 50-55.

Skilton Andrew 1997 *A buddhizmus rövid története*. Budapest, Corvina.

Szung Szán 1997 *A zen: önmagunk megismerése – Szung Szán zen mester tanítása*. Budapest, Farkas Lőrinc Imre Kiadó.

Szung Szán zen mester 1999 *Zen levelek*. Budapest, Farkas Lőrinc Imre Kiadó.

Tedesco, Frank M. 1993 Sleeping Wisdom Awakens: Korean Buddhism in the 1990s. *Korean Journal* 33-3 (Autumn): 5-9.

Weber, Max 1982 *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest, Gondolat.

Yalman, Nur 1970 The Ascetic Buddhist Monks of Ceylon. In Hammond, Peter B. (ed.) *Cultural and social anthropology*. London, The Macmillan Company, 312-321.

Elektronikus sajtó
http://www.zen.hu
http://www.kwanumzen.com

VARRÓ ZSUZSA

Összetéveszthetetlen hasonlóság

Az etnikai identitás és a hagyományokhoz való viszony a budapesti kurd közösségben

Az alábbi dolgozat egy megkezdett, a budapesti kurd közösség körében végzett kutatásom eddigi eredményeit foglalja össze.

NEWROZ – első benyomások és hipotézisek

A Budapesten élő kurd közösséggel egy kurd fiatalemberen, I.-n keresztül kerültem kapcsolatba, aki meghívott újévi ünnepségükre, a *Newrozra*. A kurdokról való ismereteim ezt megelőzően olyan közhelyekre korlátozódtak, mint hogy nincs országuk; a legtöbben Törökországban, kevesebben pedig a szomszédos országokban élnek (és egészen kevesen pedig Grúziában); hogy mindenhol üldözik és gyilkolják őket (de főleg Törökországban); hogy kommunista pártjuk, a PKK leginkább az IRÁ-hoz és az ETÁ-hoz hasonlítható, és vezetőjük, Abdullah Öcalan letartóztatásban van; hogy egy indo-iráni nyelvet beszélnek, és hogy a törökben a *kürt* ('kurd') szitokszó.

I.-től azt is tudtam, hogy az itt élő kurdoknak van egy „központjuk" (a kurdok hívják így), a Kurdisztáni Információs és Kulturális Iroda, ahol rendszeresen összejárnak (valamint azt is, hogy minden országban, ahol élnek – emigráns – kurdok, létezik egy ilyen iroda). Ez az iroda szervezte a *Newrozt* is, amit március 21-én tartottak az Almássy téren. I. elmondta, hogy más népek, például a perzsák április elején ünneplik, a kurdok azonban mindig ugyanezen a napon tartják, mert nekik ez a nemzeti ünnepük. Az új, az újjászületés ünnepe, s így kapcsolódik számukra a szabadsághoz. Törökországban be is van tiltva, bár mostanában egyre inkább engedik, mondván, hogy „turki" ünnep, mivel a *Newrozt* egész Közép-Ázsiában (is) ünneplik.

Az ünnepség egy kisebb külső, és egy nagyobb belső térben zajlott. A külső térben egy pultnál jelvényeket, kazettákat és különböző (kurd, török, angol, német és olasz nyelvű) kiadványokat árultak, a másik részén pedig dönert sütöttek. (Itt láttunk egy férfit is, akiről először nem tudtuk, honnan ismerős, aztán rájöttünk, hogy egy képen láttuk: egy török büfé falán. Arra gondoltam, milyen szép tőle, hogy eljött annak ellenére, hogy török, de turkológus barátaim – akik szintén elkísértek az ünnepségre – azt állították, hogy ha itt van, akkor minden bizonnyal kurd, és most lelepleződött. Akkor azon kezdtem gondolkozni, hogy vajon miért vezet egy kurd egy török éttermet. A későbbi terepmunka során aztán kiderült, hogy mégiscsak török, szimpatizáns, és ő adta a birkahúst és a sütőberendezést.)

A belső térben két, hosszú asztal mellett ültek az emberek, illetve táncoltak a színpad előtt. Idősebbek szinte egyáltalán nem voltak, csak középkorúak, fiatalok és gyerekek. Mikor megérkeztünk, az asztaloknál már nem volt hely, ezért rögtön hoztak nekünk egy asztalt székekkel; az asztalra hoztak tányérokat, különféle sós-szezámmagos süteményeket, baklavát, poharakat és üdítő italokat – alkohol egyáltalán nem volt (így már akkor felmerült bennem a kérdés, hogy vajon hogyan viszonyul egymáshoz az iszlám és a kommunizmus) –, később pedig dönert is. (Magyar szemmel az

is feltűnő volt, hogy minden ingyen van.) I. saját vendégeinek tekintett bennünket, ő is hordta nekünk az ennivalót, aggódott, hogy esetleg nem tetszik a zene – bár neki egyáltalán nem tetszett (olyan zene volt, amit én „busz-zenének" neveznék; az a fajta diszkósított népzene, amit a buszvezetők hallgatnak Theszalonikitől Bagdadig), és mindenkinek bemutatott minket. Bemutatkozáskor csak a személynevet használják. A férfiak kezet fognak, másik kezükkel pedig megfogják egymás karját vagy könyökét, és gyakran arcon is csókolják egymást. Ha beszélgetni kezdenek, még egy darabig nem engedik el egymást – és szinte mindig beszélgetni kezdenek, mivel olyan, hogy csak „köszönő viszony", nemigen létezik. Ha később (már üdvözlések után) szóba elegyednek, általában akkor is átkarolják egymást, vagy megfogják a másik könyökét. A nők is arcon csókolják egymást, de férfiak és nők soha, ők mindig csak kezet ráznak – ez ugyanígy érvényes az átkarolásra is. (I. velem is mindig kezet fog, ami eleinte elég furcsa volt, hiszen nálunk – a bemutatkozástól eltekintve – ez csak férfiak között szokás; illetve volt valami „elvtársias" színezete is.)

A színpad mértani közepén egy Öcalan kép volt, két oldalán pedig egy kurd és egy magyar zászló. (A kurd zászlót talán helyesebb PKK-zászlónak nevezni, mivel létezik egy másik, „ősi" kurd zászló is. Előbbin piros alapon egy zöld szegélyű kör, azon belül pedig sárga alapon egy vöröscsillag látható; az utóbbin horizontális piros-fehér-zöld sávok, középen egy arany nappal.) A terem dekorációja nem „folklór", hanem politikai jellegű volt (a nemzeti ünnepen). Különböző – török és kurd nyelvű – PKK és Öcalan plakátokból, illetve ilyen magyar nyelvű feliratokból állt: „Éljen a kurd-magyar barátság!", „Szabadságot Öcalan-nak!", „Szabadságot a kurdoknak a szabad Kurdisztánban!", „Világ kormányai! Megoldást 30 millió kurdnak" stb. Az emberek „nyugatias" ruhákban voltak, néhányukon jelvény vagy piros-sárga-zöld kokárda-féle. (Csak egyvalaki volt hagyományosnak mondható, kurd viseletben: egy magyar lány, aki fél évig dolgozott az irodának, és hosszan és lelkesen beszélt nekem arról, hogy a kurdok milyen kedvesek és barátságosak, hogy a fiúk milyen jóképűek, és mennyire tisztelettudóak a lányokkal.)

A program beszédekből, szavalatokból és élőzenei produkciókból állt. A „fő" beszédben – török nyelven és folyamatos magyar tolmácsolással – szó esett arról, hogy a kurdok (illetve a térség, azaz *Mezopotámia* más népei is) már 2000 éve a szabadságért harcolnak, most, az új évezred elején még mindig ezért küzdenek; azután összefoglalta a PKK-nak és elnökének (a tolmács végig „elnök apo"-t mondott, és már azon kezdtem gondolkozni, hogy vajon miért illetik ilyen kedveskedő elnevezéssel a kommunista párt elnökét, amikor barátaim felvilágosítottak, hogy az *Apo* Öcalan mozgalmi neve) 25 éves tevékenységét; végül a szónok hangsúlyozta, hogy ők nem fundamentalisták, s hogy (a kurdoknak) minden nép szabadsága és egyenlősége fontos. Ezután egy szenegáli-magyar együttes következett (a nemzetköziség jegyében?), majd – csak magyar nyelven – felolvasták Thürmer Gyula üzenetét a kurd néphez. Utána végre kurd nyelven is elhangzott valami: egy kurd kislány elszavalt egy verset. Ez a kurd kislány előzőleg arról panaszkodott a mosdóban egy másik kislánynak, magyarul, hogy ő nem érti ezt a verset, és egyáltalán nem szeretné elszavalni. A „műsorvezető" is bevallotta, hogy a szavakat nem értette, de az érzelmeket igen. Ezután egy grúziai kurd olvasta fel egy kurd költő versét először saját magyar fordításában, majd kurdul. Végül egy szíriai kurd énekes következett, aki kurd dalokat énekelt (ezeket I. azonnal felismerte), és amire szinte mindenki táncolt. (Ez nem így hangzott el, hogy „grúziai" vagy „szíriai kurd", hanem hogy egy „távoli területről", illetve a „déli területről" érkeztek, azaz Kurdisztán területéhez képest határozták meg.)

Egyfajta körtáncot táncolnak, férfiak és nők együtt, egymás vállát átfogva, egy „vezértáncossal", aki a kezében egy kendőt (piros-sárga-zöldet) lenget. Amikor már nagyon sokan táncoltak egyszerre, több körre bomlottak (úgy, hogy egy körön belül egy újabb kört képeztek stb.), és I. elmondta, hogy azok, akik együtt (egy körben) táncolnak, barátok, rokonok, vagy egy faluból valók. Bár *Newroz*-kor

hagyományosan tüzeket gyújtanak.[1] és a programpontok között is szerepelt a meghívón, ez – vélhetően a zárt tér (és a rugalmatlan vezetőség) miatt – elmaradt.

Az ünnepség után leginkább az a kérdés foglalkoztatott, hogy mi a kurdok identitásának alapja, és hogyan őrzik meg? Mi az, amitől kurdok, miben különböznek másoktól? Nem a vallásukban, ha az egyáltalán meghatározó; nem a nyelvükben, hiszen a legtöbben nem beszélik (hanem az „ellenség" nyelvén beszélnek); legtöbbjük Törökországon belül sem kurd területen él (hanem főleg Isztambulban); és szokásaik (mint például a vendéglátás, az ételeik, az üdvözlések és a táncok) alig térnek el – ha eltérnek egyáltalán – a térség más népeinek (főleg a törököknek) a szokásaitól. Azt feltételeztem, hogy a marxista-kommunista ideológia, illetve általában a politika központi fontosságú a kurdok számára. (Ezt erősítette még az árussal folytatott beszélgetés, aki arra a kérdésre, hogy melyik kazettán milyen fajta zene van, azt válaszolta, hogy ez egy „népi kommunista", ez pedig „egy síita szociáldemokrata banda".) A kommunizmus egyrészt a különbözőséget, elkülönülést erősíti azzal, hogy szemben áll a török kormánnyal is, és a török szélsőjobboldali, fundamentalista ellenzékkel is (és általában mindenféle iszlám fundamentalizmussal, például az irániakkal), ugyanakkor a „nemzetköziségnek", az egyetemes emberinek viszont éppen az egyformaságot, egyenlőséget hangsúlyozza. Amit az identitás lehetséges alapjának tartottam, az egyrészt az üldöztetés, másrészt a harc a szabadságért – azaz a forradalmi ideológia, ami szükséges az önálló, független nemzetállam kivívásához.

SZÓCIKK A KURDOKRÓL – áttekintés

A *kurdok* (a népnév jelentése és eredete vitatott, de valószínűnek tűnik, hogy az iszlám hódítás előtt a *kurd* 'nomádot' jelentett perzsa nyelven) legnagyobb része egy többé-kevésbé összefüggő területen él, amelyet ők Kurdisztánnak neveznek (a *Kurdisztán* szóra vonatkozó első adat 1157-ből való), de amelynek részeit minden országban másképpen hívják. A területnek majdnem egészét magas hegyek borítják. Hozzávetőleges határai Törökországon, Irakon, Iránon és Szírián, illetve a Transzkaukázuson (a volt Szovjetunió területén, amit *Vörös Kurdisztánnak* is neveztek) húzódnak keresztül. A kurdok pontos számát szinte lehetetlen megállapítani, mivel a népszámlálások nem kurdokként tartják nyilván őket (vagy ők maguk nem vallják be). Az adatok szerint összesen kb. 25 millióan,[2] a kurdok szerint 30 millióan vannak (mint az az egyik feliratból is kiderült: „Megoldást 30 millió kurdnak!").

[1] A Newroz a vonatkozó irodalom szerint korábbi, mint az iszlám, és az „örök tavasz" (egyetemes) mítoszához kapcsolódik. Eredetileg a perzsa napév első napja, amikor a Nap a Kos jegyébe lép, így a muzulmán holdév nem tartalmazza. Perzsa területen ez a fő világi ünnep, amelyhez különböző szokások kapcsolódnak, például: új ruhák felöltése; tűz ugrás; egy speciális sütemény (*sanami pazan*)elkészítése, amit éjszaka a próféta leánya megáld, és amit azután a család és a barátok körében fogyasztanak el, hogy sok utóduk legyen; a *haft sîn*, azaz a *sîn* betűvel kezdődő hét dolog elkészítése, amit azután egy földre terített kendőre tesznek egy tükör elé. A kurdok azt állítják, hogy 2500 éve tartják nemzeti ünnepüket. Az embereknek egy gonosz és igazságtalan király fölötti győzelmére, és a fény visszatérésére emlékeznek. Általában szabad téren tartják, ahol tüzeket gyújtanak és meggyászolják a halottakat. A beszédek, szavalatok és táncok mellett színpadi jeleneteket is adnak elő, amelyek *Kâwe*, a kovács küzdelmét jelenítik meg *Zâhlak* vagy *Azi Dahaka*, a sárkány ellen – ami a kurd nép szabadságért folytatott küzdelmének előképe.

2 Az adatokat a *World Directory of Minorities* 1997-es kiadásából vettem. Eszerint a kurdok száma Azerbajdzsánban kb. 200 ezer; Grúziából nincs adat (innen sok kurdot kitelepítettek Közép-Ázsiába; azok kevesen, akik maradtak, főleg Tbilisziben élnek); Irakban 4.2 millió (ebből kb. 150 ezer a yazidi vallási csoporthoz tartozik); Iránban 6 millió; Örményországban 60 ezer (főleg yazidik, de sokukat megöltek az azerikkel együtt az örmény-azeri /Hegyi Karabah/ konfliktus során; kisebb részük Jerevánban, többségük a hegyekben él); Szíriában 1 millió (őshonosak /*indigenous*/ és Törökországból idemenekültek); Törökországban 13 millió (ebből kb. 3 millió kurd az alavita szektához tartozik). Kurdisztánon kívül a legtöbben Németországban élnek, kb. fél millióan. Libanonban kb. 50 ezer szíriai kurd emigráns él, főként Beirutban; Svédországban a törökök és kurdok együttes száma 36 ezer. Türkmenisztánból, ahol egyrészt őshonos, másrészt oda telepített kurdok élnek, és az Amerikai Egyesült Államokból nincs adat.

A *kurd nyelv* a perzsa közeli rokona. Négy fő, és több kisebb dialektusra oszlik, amelyek különböző módokon és különböző irányokban fejlődtek. A kurdok nagy többsége kétnyelvű. Írott irodalmuk (elsősorban költészetük) 1200 óta van. Az Oszmán Birodalom felosztása után az új nemzetállamok korlátozták vagy betiltották a kurd nyelvet (akárcsak hagyományos viseletüket), így az irodalmat is (Törökországban 1925-1991-ig) – csupán Irakban használhatták szabadon, és tanulhatták az iskolában, így a dialektusok között nagy különbségek vannak. További nehézséget jelent egymás irodalmának olvasása, mivel a kurd nyelvet arab, latin,[3] cirill, illetve örmény betűkkel is írják.

A kurdok a *médektől* származtatják magukat, amit sem bizonyítani, sem elvetni nem lehet, mivel a médeknek sem a szellemi, sem az anyagi kultúrájáról nem lehet szinte semmit tudni. (A kurdok az irániakkal való ellenségeskedést is arra vezetik vissza, hogy a perzsák leigázták őket, azaz a médeket). A terület az ókortól kezdve mindig valamilyen birodalom, később pedig nemzetállam része volt. A belső gyarmatosítás (*internal colony*) klasszikus példájának tartják. A kurdok az évszázadok során több sikertelen felkelést indítottak a fennálló hatalom ellen. Önálló államuk csupán egyszer volt, az Irán területén alakult Mahabadi Kurd Köztársaság, amely 1946 januárjától ugyanazon év decemberéig állt fenn. A PKK-t 1978-ban alapította Abdullah Öcalan. 1984-ben gerillaháborút indított az állam ellen, amely 1996-ig körülbelül 20 ezer halálos áldozatot követelt.

Az *iszlám* vallást a kurdok a 7. században vették föl. Legtöbbjük szunnita, azon belül a sáfiita (jogi) iskolához tartoznak. A síita szekták közé szokták sorolni az *alavitákat* vagy nuszairikat, akiket azonban a síiták és a szunniták egyaránt eretneknek tartanak (I., aki maga is alavita, ezt így fogalmazta meg: „A szunniták és a síiták azt mondják: mi végül is testvérek vagyunk – de ezek az alaviták! Ezeket öljük meg mind!"). Az alaviták legfőbb jellemzője, hogy nem járnak mecsetbe, és nem böjtölnek Ramazankor. Vallási vezetőjük a *dede*. (I. azt is fontosnan tartotta kiemelni, hogy az alaviták „szociálisabban érzékenyebbek" a többi iszlám irányzatnál, ők törődnek a szegényekkel. Azt is hangsúlyozta, hogy közöttük a férfiak és a nők teljesen egyenlőek.) Általában szintén ide – a síita szekták közé – szokták sorolni a *yazidiket* is, mint a zoroasztriánus vallás iszlám hatás alá került ágát. A yazidi szekta vagy vallás csak a kurdok között fordul elő. Szintézise a pogány (faimádás, napkultusz), zoroasztriánus, manicheus, zsidó, nesztoriánus keresztény és muzulmán elemeknek; dualista vallás: hisznek egy már passzív teremtő istenben, és *Malak Ta'us*-ban ('Pávaangyal'), aki az isteni akarat végrehajtója. Gyakran illetik őket a sátánimádás vádjával. A yazidik csak Ádámtól származtatják magukat, Évától nem, így különböznek az emberiség többi részétől. Ebből következik, hogy yazidinek születni kell, a vallást fölvenni nem lehet (ez igaz az alavitákra is).

A kurdok hagyományosan *nomád pásztorok* voltak, illetve kisebb részük letelepedett, paraszti életmódot folytatott. Elsősorban juhot és kecskét tartottak; gyapjúval, hússal és tejtermékekkel kereskedtek. Szőnyegeik híresek és drágák. A nomád kurdok jellegzetes, fekete kecskeszőr-sátorban éltek, a letelepedett parasztok pedig téglaházakban. Ezeket rendszerint úgy építették a hegyoldalra, hogy az egyik ház teteje a fölötte lévő ház teraszaként szolgáljon. A félnomád törzsekre jellemző a 19.-20. század fordulóján kialakult *oba-rendszer*, ami „a különböző falvakból származó állattartók ideiglenes szövetsége, amit tavasszal kötnek azért, hogy kihajtsák a nyájakat a legelőkre és az ősz végén visszatérjenek. Sem rokoni, sem más törzsi kapcsolatok nem szükségesek ahhoz, hogy valaki tagja legyen az *obának*. A transzhumálást[4] a *ser-oba* vagy *oba baši* szervezi meg, megszabott ellenszolgáltatás fejében".[5] A kurdok alapvetően patrilineáris leszármazást követő törzsi szervezetben éltek; a klán feje az *agha*, a törzsé a *beg* (ezek öröklődő tisztségek voltak), a vallási vezető pedig a

3 A latin-betűs írást a 1930-as években a Bedir Khan testvérek adaptálták a kurd nyelvre. Az utóbbi években több kísérlet történt egy ezen alapuló, pánkurd ábécé kifejlesztésére.

4 A transzhumálás a nyájnak évszak szerinti költözése havasi legelőről vissza vagy fel.

5 *The Encyclopedia of Islam*, vol.5, 472.

šaykh volt. Jellemző volt az unokatestvérházasság: az apa fiútestvérének lányát részesítették előnyben (esetenként más unokatestvérekkel is házasodtak). Bár mára már a legtöbben letelepedtek, az *Encyclopedia of Islam* szerint a kurd társadalom lényegileg még mindig törzsi szervezettségű, sőt abban „tényleges társadalmi osztályok is felismerhetőek. A legnyilvánvalóbb megkülönböztetés a törzsi és nem törzsi származású falusiak között van".[6] Egy kurd háztartás egy férfiból, feleségből (esetleg feleségekből, bár a kurdok általában monogámok), gyerekekből, esetenként menyekből és unokákból áll.

Legfontosabb ünnepük a Newroz. Jellegzetes kurd szokásként az *Encyclopedia of World Cultures* azt említi, hogy „egy halálesetet követően a barátok és rokonok felkeresik az elhunyt családját, hogy részvétüket nyilvánítsák. Amíg valaki gyászol, nem jár látogatóba, csak ha meghal valaki a családból".[7] A kurdok szabadidejükben főleg kártyáznak és ostábláznak (backgammon), illetve szeretnek vadászni is.[8]

„A kurdok azt állítják, hogy kurdnak lenni annyi, mint 'farkasszemet nézni a halállal', mert kultúrájuk kifejezése és áthagyományozása gyakran törvénybe ütközött, és fegyveres ellenálláshoz vezetett".[9]

MINT A TÉR A FALUBAN – a magyarországi kurd közösség

Az előző fejezetben említett számokhoz képest a magyarországi kurdok kevesen, kb. 250-en vannak, és tudomásom szerint mindannyian Budapesten élnek. A legtöbben Törökországból jöttek az elmúlt tíz évben (vannak néhányan, akik régebben, a '70-es és '80-as években érkeztek). A legelsők (az „úttörők") isztambuli textilkereskedők voltak, akik még Törökországban ismerkedtek és barátkoztak meg magyar üzletemberekkel, azután idejöttek üzletelni. Később vagy követte őket a családjuk, vagy magyar nőt vettek feleségül, és itt lett családjuk. Viszonylag sokan jöttek Irakból is, illetve Szíriából érkeznek kurd diákok – jelenleg csak egy van Budapesten. Számuk folyamatosan változik: egyrészt születnek gyerekek, és van, aki meghal, másrészt újabbak érkeznek; néhányan továbbmennek Nyugat-Európába, de olyan is van, aki visszajön (például egyikük nemrég tért vissza Svédországból, ahol nem érezte jól magát, mivel túl diszkriminatívnak találta a svédeket). Többféle ok késztette őket arra, hogy eljöjjenek: az üzletembereken kívül, akik elsősorban pénzt keresni jöttek ide, a legtöbben a politikai helyzet – a rendőrség zaklatásai, a gerilla-háború – miatt hagyták el Törökországot. Elmesélték például, hogy a gerillák lejárnak a hegyekből a falvakba ennivalót kérni, és a kurdok – akár támogatják őket, akár nem – adnak is nekik. A gerillák azonban sokszor valójában álruhás (gerillának öltözött) török katonák, akik azonnal letartóztatják őket mint szimpatizánsokat. Elmondták, hogy van köztük olyan is, akinek „komoly problémái lettek volna", ha ott marad. (Többen illegálisan tartózkodnak itt – őket ukrán embercsempészek hozták át a határon –, de csak akkor folyamodnak politikai menedékjogért, ha elkapják őket.) Azoknak, akik valamilyen kurdisztáni területről érkeznek ide (és nem egy török nagyvárosból) Magyarország nem Kelet- vagy Közép- (vagy poszt-szovjet), hanem maga Európa. A hivatalnokok itt is barátságtalanok velük, de úgy gondolják, hogy ok nélkül nem esik bántódásuk. A legtöbben mégis „átmenetileg" vannak itt: egyrészt tovább akarnak menni Ausztriába (vagy Ausztrián keresztül Nyugat-Európába), másrészt – és ez valamennyi diaszpórában élő kurdra igaz – haza akarnak térni, amint otthon „jobbra fordulnak a dolgok".

Az itt élő kurdok legtöbbje a kereskedelem valamilyen formájával foglalkozik. Vannak az üzletemberek, akik általában cége(ke)t alapítanak; vannak, akik standot bérelnek egy kínai piacon, ahol különböző dolgokat árusítanak; és végül vannak, akik a feketepiacon „dolgoznak" – a „maffiózók", mondta I. Ezek a „maffiózók" egyébként igen jó viszonyban vannak a török „maffiózókkal", akik

6 uo.
7 *Encyclopedia of World Cultures*, vol 9., 177.
8 v.ö. *The Encyclopedia of Islam*, vol 5., 478.
9 *Encyclopedia of World Cultures*, i.h.

pedig szélsőjobboldaliak (érdekes volna egyszer feltérképezni a budapesti alvilág etnikai összetételét és viszonyait).

A magyarokkal jó kapcsolatban és barátságban vannak, például a szomszédaikkal vagy a főbérlőikkel – sokan laknak albérletben egy „idős néninél". (I., akivel éppen angolul beszélgettem, mint egy külön, sajátos fogalmat mondta ezt magyarul, hogy idős néni.)

A kurdok életében központi szerepet játszik a család. A család szinte mindig együtt mozog. Ha valaki idejön, hamarosan követi a családja – ha még nincs neki, akkor a testvére (általában fiútestvére) és annak családja (ha van). Egy itteni kurd család egy férfiból, a feleségéből és gyermekeikből, illetve a férj és/vagy a feleség testvéréből (vagy testvéreiből) áll. Idősebb(bb)ek nem jönnek el, mert azt mondják, hogy már nem tudnák megtanulni a nyelvet, nem tudnának itt mit csinálni (ezért nem láttam őket az ünnepségen). Vannak néhányan, akik egyedül vannak itt, de ez ritka, és nem tartják természetesnek. Ilyen helyzet például úgy állhat elő, hogy valaki idejött a testvére után, aki azóta már továbbment (Nyugat-Európába), ő pedig nem követte. Az ilyenek gyakran nem tartják a szokásokat, nem követik a hagyományokat (például örülnek, hogy könnyen lehet ismerkedni a lányokkal, stb.), ezért „degeneráltaknak" mondják őket.

Azok tehát, akik családban élnek, különböző mértékben ugyan, de tartják a szokásokat, hagyományokat. Vannak nagyon „konzervatívak", akik megpróbálnak ugyanúgy élni, mint otthon; például ugyanúgy rendezik be a lakásukat, nem tanulják meg a nyelvet stb. Az ilyen családoknak azonban nehéz, hiszen nem tudják teljesen kizárni a külvilágot – azt a példát hozták föl erre, hogy ha utazik a család a vonaton, látják, hogy 14 éves gyerekek ölelkeznek és csókolóznak. Egyelőre nem sikerült megállapítanom, mitől függ, hogy milyen mértékben tartják vagy nem tartják a szokásokat a családok. Azt a feltételezésemet, hogy ez a vidéki, illetve városi életmóddal függ össze – amit az az adat is megerősíteni látszott, amely szerint csak Törökországban legkevesebb 6 millió kurd él valamelyik (török) nagyvárosban –, elképedéssel fogadták. Azt mondták, nincs olyan, hogy „falusi kurd" és „városi kurd", mivel csak nemrég, egy, legfeljebb két generációval ezelőtt kezdtek a városokba költözni. Szerintük azzal sem függ össze, hogy mennyire vallásosak.

A legáltalánosabb szokás a „látogatás", azaz hogy a családok – gyerekestül – felkeresik egymást. Ennek külön esete a részvétlátogatás (lásd feljebb). Minthogy a látogatás ilyen központi fontosságú, a vendéglátásnak, a kínálásnak és elfogadásnak határozott szabályai vannak. (Ezeknek egy részét megfigyeltem, de át még nem látom.) Például I., ha vendégségbe jön, mindig hoz valamit: általában egy fajta édes és ragadós mogyoróscsókot (ami emlékeztet a keleti édességekre), de ha az nincs, csokoládét vagy gyümölcsöt. Egyszer, amikor összetalálkoztunk vele a metróban, szintén volt nála egy zacskó mogyoróscsók, amiből azonnal megkínált bennünket. Mi nem kértünk, ő pedig egyre hevesebben ismételte a kínálást, és mivel még akkor sem kértünk, végül azt mondta (látva, hogy nem értjük), hogy vegyünk belőle, mert ő nagyon szeretne enni, de egyedül nem ehet. Ennek másik példája volt, amikor ő járt nálunk vendégségben, és megkérdeztük, kér-e kávét. Azt válaszolta, hogy ha mi iszunk, ő is kér – de aztán anélkül ment el, hogy a kávéját megitta volna.

Egy másik jelenség, amit eleinte egyéni, személyes tulajdonságnak véltem, a késés. I. például soha nem késik fél óránál kevesebbet,[10] ami az időérzék, az udvariasság vagy a megbízhatóság hiányának tűnhet. Minthogy azonban I. se nem udvariatlan, se nem megbízhatatlan, sokkal valószínűbb, hogy az időhöz való eltérő viszonyról, kulturális különbségről van szó. (Ez nem csak kurd sajátosság, hanem általában megfigyelhető különbség a nyugati („rohanós") és nem-nyugati („ráérős") kultúrák időszemlélete és ezzel összefüggő életfelfogása között.)

A család mellett a közösséghez tartozás sajátos intézményes formája a körülbelül három éve

10 Egyszer például telefonált, hogy öt perc múlva itt lesz, de csak másfél óra múlva érkezett meg (én természetesen felváltva dühöngtem és aggódtam). Nagyon csodálkozott és megütközött, amikor kérdőre vontam, hogy mit csinált ennyi ideig. „Hát sétáltam, üldögéltem... meg bementem Salih-hoz beszélgetni..." – válaszolta I.

működő „központ", ahova az itt élő kurdok rendszeresen eljárnak – van, aki naponta. Hivatalosan Kurdisztáni Információs és Kulturális Irodaként működik, nem hivatalosan pedig a PKK budapesti irodájaként – politikai funkciója azonban legalábbis másodlagos. Segítenek például tartózkodási engedélyt szerezni, fordítani vagy tolmácsolni (I. maga is sokat segít nekik, főként ha fordítani kell, mivel ő az egyetlen, aki magyarul is és angolul is nagyon jól beszél); illetve rendezvényeket, ünnepségeket szerveznek, tartanak (például nemrég ünnepelték meg ott az egyik gyerek születésnapját).

A központ támogatásokból tartja fenn magát – elsősorban az üzletemberekéből, akik havi 10-15 ezer forinttal segítik őket, vagy faxot, számítógépet stb. vásárolnak az iroda számára (vagy éppen húst és nyársat biztosítanak egy ünnepséghez). A támogatás nem kötelező, de aki nem ad, azt „diszkriminálják". A PKK-nak vannak török támogatói is, akik szintén eljárnak a központba, ők azonban tényleg politikai okokból (szolidaritásból). A budapesti törököktől (akik kb.500-600-an vannak) a kurdok jobban elkülönülnek, amióta a központ létezik, de – azt mondták – „nincsenek problémák". (Ennek lehetnek talán mennyiségi okai is. Németországban, ahol kb. félmillió kurd és egymillió török él, gyakoriak köztük a konfliktusok.) Ennek ellenére figyelmeztettek, hogy törököknek ne említsem a központot, mert azok úgy gondolják, hogy ez a „vad és őrült kurdok" gyülekezőhelye, akiknek az a céljuk, hogy megakadályozzák Törökországot a (gazdasági) fejlődésben.

Az itt élő kurdok legelsősorban azért járnak a központba, hogy találkozzanak, megismerkedjenek és beszélgessenek egymással. Azt mondják, olyan nekik, *mint a tér a faluban*. A beszélgetés, ismerkedés azonban nem mindig egyszerű – a nyelv miatt. Az a feltételezésem, hogy a kurdok nem beszélnek kurdul, ebben a formában nem bizonyult igaznak: a törökországi kurdok, elsősorban a fiatalabbak (mint I.) azok, akik nem, vagy csak nagyon kicsit beszélik az anyanyelvüket. Őket ki is szokták csúfolni, ami „nem szép dolog" – mondta I. –, „hiszen mindenki nagyon jól tudja, mi ennek az oka" (többek között az, hogy be volt tiltva a kurd nyelv használata, illetve hogy egy török nagyvárosban nőttek föl, és nem kurd területen). Azoknak, akik nem tudnak kurdul, a kommunikációja a nem törökországi kurdokkal csak (az egyébként szintén elég szertartásos) üdvözlésekre korlátozódik; illetve olyan is van, akivel a közös nyelv(ük) a magyar. Akik eltérő országokból jöttek, ezen kívül is különböznek egymástól. Ezt azzal magyarázzák, hogy a kurdok már nagyon régen élnek elválasztva egymástól, és hatott rájuk annak az országnak a kultúrája, ahol élnek – elsősorban az arab kultúra (ezt a témakört a jövőben mindenképpen szeretném közelebbről megvizsgálni az itt élő szíriai, iraki, iráni, grúziai és törökországi hátterű kurdok vonatkozásában).

A KURDOK ETNIKAI IDENTITÁSA – Elméleti problémák és előzetes következtetések

Az eddigi kutatás során felmerülő elméleti problémák megfogalmazását megkísérelve vissza kell térnem ahhoz a kérdéshez, ami már a terepmunka legelején felmerült bennem, azaz hogy miben hasonlítanak a kurdok másokhoz, és miben különböznek tőlük? Zenéjükre például azt mondják, hogy hasonló a környezetükben élő népekéhez, de *összetéveszthetetlen* – miben állhat ez az összetéveszthetetlenség, és megragadható-e egyáltalán?

Elsőre az ételeik, táncaik, üdvözlési formuláik, gesztusaik stb. egyáltalán nem tűnnek „összetéveszthetetlennek", inkább nagyon is hasonlónak például a törökökéhez. Ezeket esetleg tekinthetjük „regionális hasonlóságoknak", amelyek a térbeli közelséggel magyarázhatók. De felvetődhet az az elméletileg erős és meggondolásra érdemes feltevés is, hogy mindezek a hasonlóságok a természeti adottságokból fakadnak (pl. milyen növények teremnek meg, milyen állatokat tartanak, de megmutatkozhatnak akár temetkezési szokásokban is stb.), tehát hogy a hasonló természeti körülményekre adott hasonló válaszokról volna szó. Ebből az aspektusból közelítve a kurd kultúra nemcsak közvetlen szomszédaikéhoz, hanem más, hasonló adottságú területen élő (hegyi) népekéhez is hasonlíthat (pl. az építkezésükben), amelyekkel közvetlenül soha nem találkozhattak. Egy más (diffuzionista) megközelítésből azt is mondhatjuk, hogy a hasonlóságok mögött egyetlen domináns kultúra (pl. a

Perzsa vagy az Oszmán Birodalom) hatása, befolyása keresendő. Ugyanígy a különbözőségnek is több oka lehet – Lévi-Strauss[11] szerint például a szándékos különbözni akarás is lehet a forrása; a szomszédokkal való versengés, rivalizálás. (A különbözni akarás egyik – meglehet, kissé különösnek tűnő – példájának tekinthető a kurdok esetében a bajuszviselet: a törököknek általában inkább rövid, keskeny bajuszuk van, a kurdoké hosszabb, tömöttebb, esetenként lefelé konyuló, amit a törökök „kommunista bajusznak" neveznek.)

A „kurdság lényege" esszencialista értelemben aligha ragadható meg. Etnikai identitásuk talán inkább viszonyításokon, más csoportokhoz való viszonyulásaikon keresztül közelíthető meg.[12] A kurdok esetében ilyen lehet például az, hogy a törökök „hegyi töröknek" nevezik őket, vagy hogy a görögökkel hagyományosnak „testvéreknek" tekintik egymást (a közös ellenség, a török, illetve bizonyos nézetek szerint már az ókori perzsák miatt),[13] vagy az, hogy I. egy török követségi dolgozó gyerekét korrepetálja matematikából, és emiatt – legalábbis ő úgy érzi – mind a törököknek, mind a kurdoknak magyarázkodnia kell.

Ha az etnikai identitás fogalmához analitikus szempontból közelítünk, felbonthatjuk olyan összetevő elemekre, mint a közös eredet (vér), terület, nyelv, vallás és ideológia, a (szűkebb értelemben vett) kultúra, történelmi sorsközösség és kollektív emlékezet. Amit ezek közül a kurdok esetében meghatározó jelentőségűnek tartok (a Geertz által primordiális lojalitásnak nevezett[14]) az elsődleges identitás szempontjából, az a közös eredet (az etnikai hovatartozás), a terület, a történelmi sorsközösség, és az ideológia kérdése. A többi összetevőt azért nem tartom ebből a szempontból relevánsnak, mert a kurdok a nyelv, kultúra és vallás tekintetében megoszlanak.

A kurd kollektív emlékezetben központi helyet foglal el az az állítás, hogy őket mindig mindenki becsapta, a függetlenséget illetően hamis ígéretekkel áltatta. I ennek kapcsán elmesélte, hogyan próbáltak a törökök a közös hitre hivatkozva hatni rájuk. „Jöttek a hodzsák és a sejkek, és azt mondták: ti is szunniták vagytok, mi is szunniták vagyunk, ne csináljátok ezt. De a kurdok emlékeztek, hogy ezek a hodzsák és sejkek már többször becsapták őket". Ez az etnikai hovatartozásnak a vallásival szembeni elsőbbségét tanúsítja a kurdok esetében. Különösen bonyolult helyzetben vannak ebből a szempontból az alavita kurdok. A „kettős kisebbség" tagjaiban felmerülhet a kérdés, hogy kihez legyenek lojálisak: az alavitákhoz-e, akiknek többsége török, vagy a kurdokhoz-e, akiknek a nagyobb része szunnita, és eretneknek (vagy „síita szociáldemokratának") tartja őket ?[15]

A PKK-val, a kommunizmussal nem a proletár osztályöntudat miatt szimpatizálnak a kurdok, hanem a szabadságnak, az egyenlőségnek, a népek barátságának, és a nemzetek önrendelkezése eszméje miatt. Fontos nekik amiatt is, hogy egyfajta nemzeti egységbe forrasztja őket.[16] Ettől úgy érzik, hogy most már „meg tudják védeni magukat" – az ideológia így tehát segíti fennmaradásukat, nemzeti és kulturális túlélésüket. Különbséget tesznek „jó" (elsősorban a sajátjuk) és „rossz" (elsősorban a törökök) nacionalizmus között. A „pozitív és negatív", vagy úgy is mondhatjuk „konstruktív és destruktív", tehát a kétarcú nacionalizmus a kurdok saját megnyilvánulásaiban is megkülön-

11 Claude Lévi-Strauss: *Faj és történelem*, 1999, Napvilág, Budapest

12 vö. az etnicitás definíciója az *Encyclopedia of Cultural Anthropology* szerint: „seeing oneself and being seen by others on the basis of presumed ancestry and sharing a common destiny with others on the basis of this background"

13 Ezt a viszonyt nemrégiben megzavarta az az eset, hogy a görög kormány kiadta Öcalant a törököknek.

14 „by primordial loyalties is meant (by me, anyway) an attachment that stems from the subject's, *not* the observer's, sense of the „givens" of social existence - speaking a particular language, following a particular religion, being born into a particular family, emerging out of a particular history, living in a particular place; the basic facts, viewed again *from the actor's perspective*, of blood, speech, custom, faith, residence, history, physical appearance, and so on." Clifford Geertz: *Primordial loyalties and Standing Entities*, 1994: 6.

15 Általában rávágják, hogy a kurdokhoz, de ez de ez valószínűleg nagy mértékben függ attól, hogy éppen kik és melyik mivoltukban üldözik őket.

16 Külön büszkék arra, hogy amikor Öcalant letartóztatták, még Grúziában is tüntettek a kurdok, tehát hogy ők is elfogadják „nemzeti vezetőként".

böztethető. Elsődleges és legérzékenyebb terepe a territorialitás. *Kurdisztán* a valóságban soha nem volt, a kurdok mégis létező országnak,[17] vagy területi egységnek gondolják. (Ez például abból is látszik, hogy egyrészt használják a szót (az iroda nevében, stb.), másrészt ez a fiktív terület a viszonyítási alap: grúziai kurd azaz a „legtávolabbi területről származó"; szíriai kurd azaz a „déli területről származó" stb.[18]). A terület, amin élnek (Kurdisztán) több szempontból is nagyon értékes, szerintük ezért nem engedik őket függetlenedni. Legfőbb értéke a közfelfogással ellentétben nem az olaj, hanem a víz.

A territorialitás, a területhez való jog, az elsőbbség hangsúlyozása, a „mi voltunk itt előbb"-érvelés fontos pillére a kurd identitásnak, az *ő sajátos nacionalizmusuk*nak, annak a másokkal, legfőbb riválisukkal, ellenfelükkel, a törökökkel szemben kifejeződő formájában (ennek sajátos példája a „kurd nemzeti kutya" körüli vita).[19] Ugyanilyen jellegzetes megnyilvánulása ennek a „mindenki kurd"-jelenség, azaz annak felemlegetése, hogy a történelem során hány híres ember volt valójában kurd – Szaladintól Yasar Kemalig.

Egy önálló elméleti problémát képvisel az etnikai identitás témakörén belül a *modernizálódás és a tradicionalizmus* feszültsége. A modernizálódásra ösztönöz a városiasodás, a kényszerű migráció, a diaszpórában[20] az új környezethez való egyéni adaptálódás.[21] A hagyományokhoz való viszonynak ugyanakkor fontos szerepe van az egyéni identitásnak is döntő dimenzióját képező közösségi hovatartozásban, a kollektív identitásban.

A hagyományok őrzésének, a szokások ápolásának – mint kiderült a magyarországi kurdok esetében is – több fokozata van, a „konzervatívoktól" a „degeneráltakig" a közösség szemszögéből nézve. A „degeneráltak"-nak, elfajzottaknak tartott – mondjuk így – „individualisták" számára a szokásokhoz való ragaszkodás, a tradíció nem egyértelműen jó vagy értékes, számukra sokkal inkább terhet, kínos kötelezettségeket, megkötöttségeket, olyan szabályokat jelent, amelyektől az új, „modern" környezetben végre megszabadulhatnak (pl. egy magyar lány kezét akkor is megfoghatják, ha nincsenek eljegyezve; vagy ha nem akarnak, nem érdeklődnek egyenként valamennyi rokon és barát és ismerős hogyléte felől stb.). Meg kell azért azt is jegyezni, hogy a kurdok nem tartanak mindenkit „degeneráltnak", aki egyedül van. Azok a degeneráltak, akik nem ragaszkodnak semmiféle tradícióhoz – ilyenek azonban csak a nem családban élők között fordulnak elő. Ebből is látszik, hogy a család a hagyomány közvetítésének elsődleges közege. (Más kérdés, és a továbbiakban még vizsgálandó, hogy mi történik azoknál, akik magyar lányt vesznek feleségül.)

Az elméletileg talán legizgalmasabb és további kutatásra érdemes jelenség számomra *a „központ" spontán funkcióváltozása*. Azaz hogy egy mesterségesen – névleg kulturális, valójában politikai-mozgalmi célzattal – létrehozott intézmény önkéntelenül is fölveszi, betölti és reprodukálja a hagyományos közösségi funkciókat – mint például az információcsere, egymás számon tartása, a hagyományok, szokások újraélesztése és újrateremtése (az ünnepségek, rendezvények tartásával), valamint a közösség (normaadó és számonkérő) közvéleményként való működése – és ezáltal olyanná válik a számukra, mint „a tér a faluban".

17 Hogy mennyire létező országnak tekintik, azt az is tanúsítja, hogy virtuális alkotmányuk szövege is olvasható az interneten, elsősorban az őhajtott kollektív kulturális jogokat deklarálva.

18 Identitásuk területi aspektusához kapcsolódik az a kérdés, hogy mit gondolnak, miért üldözik őket, illetve hogy a nyugati országok miért nézik el, amit a törökök csinálnak velük. Az utóbbira azt a választ adják, hogy a törökök egyrészt politikai (jó helyen vannak), másrészt gazdasági szempontból (nagy piac) fontosak. Különösen Németországnak nem érdeke a béke (a kurdok és törökök között), mivel Törökország elképesztő mennyiségű fegyvert vásárol tőlük (aminek a legnagyobb részét aztán mind a kurdok ellen fordítják, de ez persze a németeket már egyáltalán nem érdekli a kurdok szerint).

19 A kurdok „nemzeti kutyája" a *Kangal* vagy *Gammal*. „As early as 2800 years ago, the Gammal is found engraved into the Assyrian bas-relief... The name Kangal... (a particular breed of Gammal) is derived from the name of the town and region in northwest Kurdistan in Turkey, both of which are named after the Kangal Kurdish clan of the Belijan tribe...It is innacurate to call this dog a 'Turkish breed', for the following reasons: The nomadic Turkish triben DID NOT arrive

Barth, Fredrik (Ed.) 1969 *Ethnic Groups and Boundaries*. Oslo, Universitetsforlaget
Bois, Th. 1986 Kurds, Kurdistan. In *The Encylopedia of Islam*, Vol 5. Edited by Bosworth, C.E., Donzel E. van, Lewis, B. and Pellat, Ch. Leiden-New York, E.J. Brill
Busby, Anette 1991 Kurds. In *Encyclopedia of World Cultures*, Vol 9. Volume edited by Middleton, J. and Rassam, A. New York, G.K. Hall&Company, 175-177.
Chaliand, G. 1980 *People without a country. The Kurds and Kurdistan*. London, Zed Press
De Vos, G.A. 1995 Ethnic Pluralism: Conflict and Accomodation. In *Ethnic Identity*. Eds. by Romanucci-Ross, L. – De Vos, G.A. Walnut Creek-London, Altamira Press, 15-47
Descola, Philippe – Lenclud, Gerard – Severi, Carlo – Taylor, Anne-Christine 1994 *A kulturális antropológia eszméi*. Budapest, Osiris-Századvég.
Eliasi, B.A. (é.n.) Kangal. The Kurdish National Dog. *http://www.kurdish.com/kurdistan/kurdish/gammal/gammal.htm*
Faist, T. 2000 Transnational communities in international migration: implication for the study of citizenship and culture. *Ethnic and Racial Studies* 23., 189-222.
Fischer, M.M.J. 1986 Ethnicity and the Post-Modern Arts of Memory. In *Writing Culture*. Edited by Clifford, J. and Marcus, G.E. Berkley, University of California Press, 194-234.
Geertz, Clifford 1994(a) A forradalom után: A nacionalizmus sorsa az új államokban. In *Az értelmezés hatalma*. Budapest, Századvég Kiadó, 104-125.
Geertz, Clifford 1994(b) Primordial Loyalties and Standing Entities: Anthropological Reflections on the Politics of identity. *Public Lectures* 7., Collegium Budapest
Ghirshman, R. 1985 *Az ókori Irán. Médek, perzsák, párthusok*. Budapest, Gondolat
Glazer, Nathan – Moynihan, Daniel (ed.) 1975 *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge, Mass.
Kapuscinski, R. 1999 A migráció mint életstratégia. *Magyar Lettre Internationale* 33. (nyár), 24-26
Kjosszev, A. 2000 Megjegyzések az önkolonializáló kultúrákról. *Magyar Lettre Internationale* 3 (nyár), 7-10.
Lévi-Strauss, Claude 1999 *Faj és történelem*. Budapest, Napvilág Kiadó
Levy, R. 1993 Nawruz. In *The Encyclopedia of Islam*, Vol 7. Edited by Bosworth, C.E., Donzel, E. van, Heinrichs, W.P., Pellat, Ch. Leiden-New York, E.J.Brill, 1047
Meyer, B. & Geschire, P. (Ed.) 1999 *Globalization and Identity: Dialects of Flow and Closure*. Oxford, Blackwell
Mihailescu, Vintila 1995 Ami a nacionalizmus mögött van. *Magyar Lettre Internationale* 18. (ősz), 36-38.
Mordechai, N. 1991 *Minorities in the Middle East. A History of Struggle and Self-Expression*. Jefferson-London, MacFarland&Company Inc. Publishers
Provisional Constitution of the Federal Republic of Kurdistan. *http://www.kurdish.com/kurdistan/legal/constitution.htm*
Soysal, Y.N. 2000 Citizenship and identity: living in diasporas in post-war Europe? *Ethnic and Racial Studies* 23., 1-15.
Tedlock, B. 1996 Diasporas. In *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, Vol 1. Edited by Levinson, D. and Melvin, E. New York, 341.
Tenner, W.P. 1996 Ethnicity. In *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, Vol 2. Edited by Levinson, D. and Melvin, E. New York, 393-395.
World Directory of Minorities. Edited by the Minority Rigths Group. Minority Rights Group International, 1997.

in these areas of Anatolia (modern Turkey) until after the Battle of Manzikert in AD 1072, that is, about 800 years ago." „I beseech those ben on taking from the Kurds even their oldest and best friend - the Gammal, not to participate in taking from those beleaguered folks the few thing that are still unstolen from them in Turkey... Leave our best friend alone!" *http://www.kurdish.com*

20 „*Diasporas:* include those communities, migrant populations, ethnicities, or nations that, although separated from their home terrains (either forcible, or voluntarily) and scattered among other communities, imaginatively preserve and regenerate a set of distinctive cultural or ethnic identities. Members of diasporic communities often feel that they are not fully accepted by their host societies and regard their place of origin as their ideal home, to wich they will someday return when conditions improve." *Encyclopedia of Cultural Anthroplogy*, 341.

21 vö. De Vos: „In a primary sense of belonging an individual can lean toward one of these orientations: (1) present-oriented concept of membership as a citizen in a particular state...(2) future oriented membership in a transcendent, more universal religious or political sense; or (3) a past oriented concept of the self as defined by one's ethnic identity, that is based on ancestry and origin" . George A. De Vos: *Ethnic Pluralism: Conflict and Accomodation*, 1995: 17.

PAPP RICHÁRD

Történelmi egyházak és kisegyházak a Vajdaságban: eltérő etnikus stratégiák?

1. Bevezető gondolatok

A több mint egy évtizede tartó drámai események sorozata elkerülhetetlenné tette az etnicitás tartalmainak mélyebb tudományos feltárását Jugoszláviában, valamint tágabb értelemben vett régiónk egészében. Az elmúlt évtized jugoszláviai eseményei továbbá megmutatták számunkra: az etnikus jelentések kutatásakor azok vallási tartalmait, összefüggésrendszereit sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hiszen e régió etnikus stratégiáinak integrálója gyakran a „saját felekezet" és a hozzá köthető identitásszerkezet reprezentációja.

Jelen sorok írója közel két éve végez kulturális antropológiai terepmunkát vajdaság két településén: Feketicsen és Zentán.[1]

Zenta városának a legutóbbi statisztikai adatok szerint 22819 lakosa van (Biacsi 1994). Ennek 82 százaléka magyar, 9 százaléka szerb, 5 százaléka jugoszlávnak vallja magát (ez főként a vegyesházasságokban élőket és azok gyermekeit jelenti), míg 2 százaléka cigány. Feketics nagyközségnek ugyanezen adatok szerint 4542 lakosa van, közülük 65,9 százalék magyar, 16 százalék montenegrói, 8,8 százalék szerb, 4,9 százalék jugoszláv, míg 4,4 százalék „egyéb" nemzetiségű.

Mindkét település többségi lakossága „magyar" történelmi egyházhoz tartozik, de míg Zentán szinte kivétel nélkül katolikusok a magyarok, Feketicsen a református egyház tagjai. A zentai szerbek pravoszláv vallásúak, míg a feketicsi montenegróiak és szerbek többsége ateistának vallja magát. Mindkét közösségben a felekezeti (illetve „ateista") hovatartozás etnikai jelzőként is szolgál, s így – többek között az említett mikrotársadalmakban kialakult és tudatosult interetnikus viszonyrendszerek okán – a „kisegyházakhoz" tartozók lélekszáma igen kicsiny, azonban az említett mikrotársadalmak etnikus tartalmainak egy másfajta tartalmát reprezentálják; tagjaik többsége ugyanis főként vegyes házasságokból a magukat „jugoszlávoknak" valló családokból származik.

Az eddig leírtakból is számos előzetes kérdés merülhet fel bennünk: mit jelent a történelmi egyházak és az etnikus tartalmak összefonódása a mindennapi élet, az együttélés részleteiben? Ezen „etnikus összefonódások" megfeleltethetők-e egyfajta „nemzeti ökumenizmusnak" is pl. a „magyar felekezetek" esetében, s ezáltal az etnikai-nemzeti identitás egyfajta „alrendszereként" is leírhatóvá válhatnak az egyházhoz kötődés tartalmai? Hogyan mélyülnek el, jutnak közös nevezőre e jelentéstartalmak? Valóban integrálja-e a „saját vallás" az etnikus közösségeket? S ha ez így van, akkor a kisegyházak tagjai hogyan „helyezkednek el" ezen „etnikus-vallási" kapcsolathálóban, az ő identitásuk milyen válaszokat, stratégiákat tudatosít bennük?

Ezekre és a továbbiakban felmerült kérdésekre keresem a választ tanulmányomban „történelmi egyházaknak" definiálva azon felekezeteket, amelyek az említett mikrotársadalmakban tradicionálisnak tekinthetők, azaz évszázadok óta a helyi közösségi-kulturális rendszerek részei, s amelyek a

1 Jelen tanulmány a Nemzeti Stratégiai Programok (2002) pályázat díjazott dolgozata.

csoportidentitás és hagyomány hordozói is egyben. Mindazonáltal mind a „történelmi", mind a „kisegyházak" – amelyek mind lélekszámban, mind a fent említett kulturális-társadalmi jelentéstartalmaiban kevésbé tekinthetők dominánsnak – körülírásakor arra törekedtem, hogy az adott élő kultúra tagjainak „belső kategóriáival" közelítsem meg és mutassam be ezen egyházakat s azokat a jelentéstartalmakat, amelyek ezen kategóriák mentén artikulálódnak a hozzájuk tartozó emberek életében.

Kutatásaim módszere ezért a fent említett kulturális antropológiai résztvevő megfigyelés volt, azaz fenti kérdéseimre, hipotéziseimre úgy próbáltam megtalálni a lehetséges válaszlehetőségeket, hogy azokat a vizsgált társadalomban élők mindennapjaiból, az együttélés és a közös gondolkodás „láthatatlan" szálaiból fonjam meg, így kívánva hozzászólni a határon túli magyar kultúrák és közösségek, valamint ezek etno- és szociokulturális környezeteiről szóló tudományos és társadalmi diskurzushoz.

2. Történelmi egyházak: etnikus vallások?

„Mi keresztények vagyunk, ők pravoszlávok"

Az előbbiekben megfogalmazott kérdésekkel is foglalkozó társadalomtudományi kutatások arra a következtetésre jutottak, hogy a vallási identitás, a vallás mint az interetnikus kultúra integratív funkciója kisebbségi környezetben felerősödik. „A vallásosság és a vallásgyakorlat a kisebbségi helyzetben felértékelődik, és az egyéni és csoportidentitás megőrzésében fontos szerepet vállal" (Gereben 1999: 129). A szociológus összehasonlító vizsgálataiból az is kiderül, hogy az elmondottak különösen olyan országokban mérhetőek, ahol a magyar kisebbségek felekezetileg is különböznek a többségi társadalomtól. Ez a különbség a „magyar felekezetek" és a pravoszláv többségű nemzetek együttélését jelöli. „Konkrétan arról van szó, hogy az ortodox [keresztény][2] többségű országokban a magyarok [akár katolikusok, akár protestánsok] vallási élete az átlagosnál nagyobb aktivitást mutat minden bizonnyal azért, mert ezeken a területeken a vallásosság és a vallásgyakorlás különösen alkalmas a nemzeti sajátosságok kinyilvánítására, és az identitástudat megerősítésére" (Gereben–Tomka 2000:76).

Hogyan látják mindezt a „másságot" a pravoszláv, illetve a „magyar" közösség tagjai? Hogyan élik meg e „másság" tartalmait, jelentéseit a mindennapokban? Valóban „nagyobb aktivitást" mutat-e a kisebbségi magyarok vallási élete a pravoszláv többség mellett? Egyáltalán hogyan hat e vallási másság az etnikus kultúrák egymással való kapcsolataiban, illetve a saját kultúrához való kapcsolatokban?

Esettanulmányaim, példáim néhány „vajdasági válaszlehetőséget" szeretnének adni a fentebb idézett, több régióra kiterjedő makrojelenségek mögötti életvilágok feltárására.

„A pravoszlávokkal ez az elkülönülés nem nehéz, mert a szerb az pravoszláv" – mondta egyik katolikus lelkész interjúalanyom Zentán. Ugyanezen város volt pravoszláv papja is ennek megfelelően jelölte meg egyházának legfőbb jellemzőjét: *„Nálunk a vallás és az identitás már az egyházunk elnevezésénél is összefügg. A mi egyházunkat Szerb Pravoszláv Egyháznak hívják. A pravoszlávoknál így van ez, például Orosz Pravoszláv Egyház. A mi egyházunk önálló, nem úgy, mint a katolikus, amelyiknek a vezetője Rómában van, tehát van katolikus magyar, katolikus amerikai, nem függ a nemzettől. Nálunk a kettő ugyanaz".*

2 A „görög-keleti" kereszténységet ortodoxnak, illetve – szláv szóval – pravoszlávnak nevezzük. E két – azonos jelentésű – elnevezést azonban sokszor tévesen alkalmazzák még – mint a későbbiekben látni fogjuk – terepem tagjai is, akik pedig e vallás képviselőivel közös régióban élnek. Az „ortodox" szó „egyenes, igaz, helyes tanítást, hitigazságot" jelent görögül (az ortodoxia ennek megfelelően az „igaz hitet" jelenti, nem konzervatizmust vagy merevséget). Ennek szó szerinti szláv fordítása a „pravoszláv" kifejezés, amely így nem hozható összefüggésbe a „szláv" szó etnikus jelentésével (Berki 1975: 9–11).

A keleti kereszténységben, azaz az ortodox vagy pravoszláv egyházak egyházszervezetében a II. egyetemes zsinat óta (Kr. u. 381) a különböző egyházszervezetek önállóak, autokefálok. Ezek függetlensége és önállósága mindegyikük számára biztosított azóta is (Berki 1975: 170–174). A szerb autokefál egyház önállósága mellett a középkor során megerősödve, majd a független állami lét megszűnése után a török hódoltság évszázadaiban összeforrott a szerb nemzet kultúrájával. A hódoltság alatt ugyanis az egyháznak viszonylagos autonómiája lehetővé tette a szerb nemzet nyelvi, szellemi és társadalmi érdekvédelmét is (vö. Hadrovics 1991).[3] A szerb nemzet és a szerb pravoszláv egyház társadalmi-kulturális kölcsönössége egészen a kommunista államszervezet létrejöttéig tartott (Jelavich II. 1996: 182–183), s mint láthatjuk, ennek elválaszthatatlanságának jelentése a mai napig tart mind a szerbek, mind a „kisebbség" estében is. *„Az egész kommunizmus alatt megtartották a slavákat* [ejtsd: szlává; a. m. a házi védőszent ünnepe], *hogy ennek mennyire volt vallási értéke az más kérdés, de hogy a pravoszlavizmus identitásuk egyik legfontosabb része, az tény és való, tehát a vallásuk, meg az, hogy szerbek, ugyanaz maradt"* – mondta egyik idős adatközlőm, aki fiatalkorát még a *„régi királyi"* Jugoszláviában élte meg, így *„nagyobb rálátása van itt az egész folyamatokra"* – ahogy fogalmazott.

Az elmondottakat támasztja alá, illetve egészíti ki újabb meglátásokkal a következő interjúrészlet: *„A pravoszlávoknál más az összetartó erő. Náluk a megdönthetetlen például a slava, a családi búcsú. Hívő vagy hitetlen, akkor is jön a pap a kalácsot megszegni, a vizet megáldani. Náluk az tekintély, hogy ő egy évben a templomnak a komája. Anyagi hozzájárulás valamilyen szinten, akkor ő a tekintély abban az évben. Önáluk ez nagyon szigorúan kötődik ahhoz, hogy vallás és nemzet. Ő azt az egyházat támogatja, mert ő szerb. Sem a katolicizmus, sem a reformátusság nem egy magyar jellegű dolog, elvben sem. A katolikus egyház minden nyelvű egyház. Nemcsak magyar. Vannak benne magyar sajátosságok, mint ahogy mi magyarok vagyunk katolikusok, de ez nem zárja ki, hogy vannak katolikus arabok, négerek, albánok. A szerb az nemzeti egyház. Talán a szerb pravoszláv egyház a »leg« ebben"* – hasonlította össze a „magyar egyházakat" és a „szerb egyházat" az egyik zentai katolikus pap.

Felmerül a kérdés, mit jelentenek az egymás vallásával megfogalmazott különbségek mögötti tartalmak? Láthattuk az előzőekben, hogy a zentai szerb pap ugyanúgy *„nemzetibbnek"* értékelte a magyar felekezeteket a sajátjánál, mint – ahogy az imént láttuk – zentai magyar interjúalanyaim is a szerb pravoszlávokét. Mit tudnak azonban az említett etnikumok egymás vallásáról, illetve a megfogalmazott sztereotípiák mennyire alapulnak tapasztalatokon? Másrészt a sztereotipizált „másik" vallási jellemzői mögött milyen tartalmak állnak? Megélt vallásgyakorlat és vallásos kötődések állnak-e a vallási másságok, saját vallási környezetek mögött vagy sem?

Az utolsó interjúrészlet kapcsán felmerül továbbá a kérdés: a pravoszláv vallási tradícióhoz való kötődés rítusai és intézményei (slava, komaság) mennyiben hordoznak vallási jelentéseket? (Ha nem, akkor érthető, miért maradhatott fenn a kommunista rendszer alatt is a nemzethez való kötődés egyházi kölcsönössége is.) Ugyanezek a kérdések fogalmazódnak meg a magyar kisebbség irányában is: a keresztelők, húsvétok, éjféli misék, egyházi esküvők egy kisebbségi vagy nemzeti tradíció és identitás részei „csupán", vagy ellenkezőleg, vallási jelentésük kapcsolja őket a saját kultúrához?

A kosárnyi kérdésre adható antropológiai válaszlehetőségek alapján azt lehet mondani, egyik válasz sem lehet fekete-fehér. Látni fogjuk, nem „szakadt el" a vallástól a saját kulturális gyakorlat, de nem is kizárólag kapcsolódik vele össze. Mindkét tartalom, az „etnikai" s a „vallási" is összekeve-

3 Mindezt lehetővé tették a pravoszláv vallási tartalmak, illetve a vallásgyakorlat is, hiszen a bizánci császár udvari rítusait átvéve és Krisztus királyságát az összes hívő felett hangsúlyozva az egyházszervezet a politikai-társadalmi vezetést is fel tudta vállalni.

redik, egymást kiegészíti a saját kultúra megélése és az önazonosság-tudat megfogalmazásának terein egyaránt. Összetett „etnikus-vallási" jelenségekkel fogunk találkozni tehát. A Vajdaságban a nemzettudat komplex jelenség, több jelentéstartalmat hordozhat. Egy 1996-ban készült felmérés szerint a vajdasági magyarok legtöbbjének területi kötődése leginkább saját településéhez, második helyen Vajdasághoz, majd az 1991 előtti Jugoszláviához, s csak ötödik helyen – Európa után – kapcsolódik Magyarországhoz. A nemzeti kötődés szinte megegyezik a magyar nemzethez, és a vajdasági magyarsághoz tartozóan, de a saját régióhoz való kötődés itt is erősebb. Ugyanakkor a területi kötődés megnevezett területei közül a legcsekélyebb volt a mai Jugoszláviához való kötődés, míg a „sehova" megjelölés esetben minimális. Ez azt mutatja, hogy a vajdasági magyarok többsége ahhoz az államhoz sem kötődik erősen, amelyben él, valamint, hogy nemzeti kötődése igen erőteljesen megfogalmazódik, jelentéssel bír, így a következőkben kifejtett saját kulturális környezethez való tartozás jelensége és jelentősége a kutatott közösségek életében megalapozottnak tűnik (Gönc 1999: 77-83). Az elmondottak a vallási identitás terén is kifejeződnek, a felekezethez való tartozás a helyi magyarsághoz való kötődést, a saját kultúra környezetéhez való kapcsolódást jelenti, s ez a jelentés hangsúlyozódik a kultúra mindennapjaiban és ahogy azt a következőkben szintén látni fogjuk. Emellett interjúalanyaim megfogalmazásaiból kitűnik: a felekezeti különbségeket feloldja a közös kultúrához való tartozás: *„Nincsenek különbségek a magyar egyházak között. Nekünk ugyanazok a dalaink vannak, ugyanazok az íróink, táncaink". „Református, katolikus egykutya. Magyarok vagyunk. Ugyanolyanok". „Vannak közös istentiszteleteink is, hiszen a közös magyar nyelv és kultúra tart minket össze".*

Az idézetekből látszik, a közös kultúra és identitás tudata etnicizálja a különböző felekezeteket „magyar egyházakká", egy adott etnikai közösség „részeivé".

A magyarok etnikai-vallási elkülönülése, illetve a szerbek ugyanezen az elven alapuló másságának kategorikus megfogalmazása az alábbi interjúrészletből, illetve az azt követő példákból még jobban kiviláglik. Egyik magyar beszélgetőtársam így utalt erre: *„A szerbek vallási és nemzeti alapon is elkülönülnek. Nehéz a kettőt szétválasztani. Tehát ők Szerb Pravoszláv Egyház. Ők más szemmel néznek erre. Nemzeti egyház. Ő azt mondja, hogy az is pravoszláv, aki nincs megkeresztelve, ha szerb".* Az idézett mondatok mellé kívánkozik a feketicsi montenegróiak, illetve a róluk kialakított kép példája. Ebből kiderül, nemcsak *„az is pravoszláv, aki szerb"*, még ha nincs is megkeresztelkedve, hanem, hogy nem is szükséges a „másság" megnyilvánulásaihoz s a hozzá köthető interetnikus jelenségekhez a „szerbek pravoszlavizmusa". Feketics példáján láttuk, a falu helyi-saját kultúrájának és értékrendjének alapja a református vallásosság. Tehát itt a vallásos értékrend fokozottan is érvényes a „másság" kifejeződésére az „ateista góracokkal" (magukat materialistának valló montenegrói kommunisták költöztek Feketicsre az elűzött németek helyére), akikkel szemben különben is értékrendbeli és *„civilizációs"* eltéréseket, különbségeket fogalmaztak meg a magyar közösség tagjai.

Az elmondott jelenségek tehát visszahatnak a közös identitás vallási tartalmára, annak még pozitívabb-fokozottabb felértékelődésére, s megint csak azt látjuk, hogy maga a vallási identitás az, amely „összefogja" a helyi közösséget, s mélyíti el tagjaiban a saját kultúrához való tartozás értékeit. *„Vallási szempontból érdekesek még az idetelepített montenegróiak. Amikor idetelepítették őket, mindenki partizán volt, mindenki ateista volt. Ha valaki próbált nem ilyen lenni, rosszul járt, kiüldözte a rezsim. Mint partizánoknak rengeteg kedvezményük volt. Kimondottan vallásellenesek voltak, templomokat bontottak le, átalakíttatták mozivá, átalakíttatták raktárrá. De már akkor kitudódott, hogy egyesek, vezető emberek is lementek Montenegróba megkereszteltetni a gyereküket. Szóval mindez csak látszat volt. Templomuk, papjuk most sincs. Ha van egy magyar temetés, mivel most már sok az ismeretség, elmennek, a lelkészünk szerbül is hirdet igét, és ezt nagyon hallgatják. Az ő temetéseiken egy volt kocsmáros szokott beszédet mondani. A vallás ki van kapcsolva, csak a nagyságát méltatja az elhunytnak. Azért mennek a magyar temetésre,*

mert ott egyházi stílusban hirdetik az igét. Ritka temetés, hogy a magyar pap szerbül nem beszél. Rövidebben mondja, mert csak a lényeget mondja el, de ezt nagyon szeretik hallgatni. A pálfordulásnak a másik érdekessége, hogy amikor ide kerültek, valaki meghalt közülük, a halotti hirdetésen mindenütt fenn volt a vörös csillag, a temetőben a fejfákon vörös csillag. Most, hogy változott a helyzet, nem teszik fel a vörös csillagot, hanem keresztet tesznek. Meg ha valami történik, beszéd közben merik mondani, hogy »hála Istennek« vagy »Isten megsegített«. Ez egy olyan tiltott szó volt náluk, hogy nem is mondhatták, nem is merték mondani. A kommunizmus alatti nagy kibékülésnek a másik eredménye volt, hogy Szenttamáson pravoszláv, szerb pap van, magyar reformátusok alig vannak. Néha ide jött igét hirdetni a pravoszláv pap szerbül a szerbeknek, nem a templomban, hanem a központi otthonban, csak nem nagyon mertek elmenni, mert az egyházi épület volt. A mi magyar papunk meg elment Szenttamásra annak a kevés magyar református igét hirdetni, akik zömmel innen származtak el. De abba is maradt az egész, mert a mi szerbjeink nem mertek elmenni. A másik érdekes dolog még az ő szempontjukból. Az a két méterrel magasabb templom ma is megvan, csak ki van fosztva a belseje, minden elvéve a harangtól a toronyóráig. Voltam egy gyűlésen, ahol, hát persze az igazgató montenegrói. Arról volt szó, hogy a falunak a fő utcáját rendbe kellene hozni: egy elkobzott malmot, ami romos állapotban van stb. Valaki azt mondta, hogy az a tönkretett templom is nagyon csúfítja a főutcát. El kellene bontani? Azt mondta az igazgató, hogy nem, lehet még abból pravoszláv templom".

„Hát, ami azt illeti, nagyon nagy bajuk van nekik, ami egy nagyon nagy kiesés volt. A magyarok mindig is vallásosak voltak, volt egy valláserkölcsi alapjuk. A montenegróiaknak lehetett egy bizonyos örökségük, az ortodox egyházhoz tartoztak az őseik, de ők, hát sajnos, nagyon hívei lettek a pártnak, a kommunista pártnak. Még ma is vannak sokan, akik hisznek neki. Ezek az emberek nagyon bedőltek annak az eszmének, és valláserkölcsi alapot nélkülöztek. Igaz, hogy ma már egyre inkább igyekszenek az ortodoxhoz ragaszkodni, de valahogy ebből az ortodox dologból Jézus és Isten kiszorul. A szentek tisztelete, és a különböző halottaknak a különös tisztelete, ilyen procedúrás, liturgikus dolgok mennek ott végbe, ami Isten igéjének a szempontjából teljesen helytelen, és nem biblikus dolog. Én nagyon szeretném, ha az a bizonyos német evangélikus templom, jó két sarokkal a református templomtól, ha nem egy ortodox, hanem valójában egy evangéliumi protestáns lelki házzá lenne a számukra".

Figyelmesen olvasva az interjúrészleteket, egyfajta közeledést lehet érezni a két etnikum között,[4] s ezen közeledés hídja lehet a „vallásosság". Hiszen a feketicsi magyarok szemében – akiknek értékrendjében alapvető fontosságú a vallásos tartalom – pozitív megítélés alá kerülnek a montenegróiak saját vallási hagyományaikhoz való visszatérésének jelenségei. Ennek megfelelően a pravoszláv „másság" elfogadása sokkal inkább kívánatos a helyi magyarság számára, mint az alapértékeikkel szemben álló „vallástalanság" elfogadása. Igaz – az utolsó interjúrészlet szerint – a pravoszláv tradíció sem teljesen megfeleltethető a *„protestáns valláserkölcsi alapnak"*, így a kétfajta kulturális környezet különbsége továbbra is fennmarad.

A zentai példa más hangsúlyokat, példákat adhat az imént bemutatottakhoz. A városi helyzet más jellemzőket alakított ki az interetnikus kapcsolatok, a korábbi politikai rendszerhez való adaptálódás,

4 Ennek számos oka van. Ezek közül egyik például a lokális identitás erősödése mind a Feketicsen élő magyarok, mind pedig az ott élő montenegróiak esetében, ami némely esetekben a „másik" megnevezésekor, illetve önmeghatározásukkor is érvényre jut: „feketicsi magyarok", „feketicsi szerbek/montenegróiak". A feketicsi magyarok elkülönítik magukat mind a szerb nemzetiségűektől, mind a vajdasági magyaroktól, de a magyarországi magyaroktól is; a feketicsi montenegróiak pedig nem tartják magukat dominánsan a szerbekhez, a vajdasági montenegróiakhoz, valamint a montenegrói montenegróiakhoz tartozóknak. A „feketicsiség" dominánssá válása magában hordozza ugyanis a Feketicsen élő magyarok és montenegróiak számára, hogy ők mások, mint a nem Feketicsen élők, mert ebben a faluban élő emberek az ismerőseik, velük élnek, hozzájuk hasonlóak. (Hajnal 2001: 28–30).

illetve a pravoszláv és a katolikus egyházak viszonyrendszerét illetően. Az utóbbiról egyébként mindkét fél vallási vezetői kedvezően emlékeznek meg: *„Van egy bizonyos vallási közösség köztünk* – mondta a „magyar" felekezetek egyik képviselője –, *de közös találkozókat is szervezünk a különböző rendezvények meg a Vox Humana miatt is. Mindig közösben vagyunk, és nem aggat ez igazából".* Pravoszláv „részről" ugyanez így nyer megerősítést: *„Zentán a római katolikus egyház és a pravoszláv egyház szoros kontaktusban van egymással. Folyamatosan kapcsolatban voltunk. Felsorolnék néhány olyan koordinátát, amelyek segítették a kapcsolattartást a katolikus egyházzal: ilyen szervezetekkel, mint a Vox Humana. Ünnepekkor, karácsonykor, húsvétkor a pravoszláv egyházból egy delegáció elment az egyik katolikus templomba misére, ami ünnepeinkkor pedig a mi templomunkba jöttek a katolikus papok. Így ment ez évekig. A nehéz időkben ezekkel a látogatásokkal próbáltunk inkább összetartani, mint széthúzni. A 60-as években, amikor még kezdő voltam, nagyon szépen éltünk. Nagyon jó barátom volt itt az egyik katolikus pap. Amikor itt Zentán templom épült a kórházban, az is közösen történt. Közösen leültünk, és megbeszéltük, hogy legyen építve, hogy a katolikusoknak és a pravoszlávoknak is jó legyen. A felszenteléskor is együtt ünnepeltünk".*

Egyházi szinten tehát a közeledést a közös társadalmi környezet is elősegítette, hiszen a második világháború után a pravoszláv egyház is a nyilvános társadalmi élet perifériájára szorult. *„A kommunista időkben nem nagyon tudott semmit sem csinálni a pravoszláv egyház. A legnagyobb kommunisták szerbek voltak"* – vall erről az időről egyikük. Mivel a kisebbségi lét eközben a „magyar" felekezeteket jobban összekapcsolta híveivel,[5] ezért is törekedhetett a pravoszláv egyház a szorosabb kapcsolatra például a katolikus egyházzal.

Mindez olyan „paradox" társadalmi helyzeteket produkálhatott, hogy míg bizonyos közösségekben a helyi nem szerb többség az állami többségben levő szerbeket azonosítja a pravoszlávval, addig a helyi pravoszláv egyházak a kisebbségi felekezetektől várják a segítséget híveik „visszaszerzésére", vallásuk társadalmi megerősítésére.

Így van ez Zentán is. Lássuk tehát, hogyan élik ezt meg a város „nem egyházi" személyei: *„Ha a többséget, a szerbeket nézzük meg, akkor az ő szüleik egy partizánháborún nevelkedtek fel, a szűk réteg volt az. A történelem alakította így, amit egy fölszabadító háborúval ideologizáltak meg, és abból lett egy szocialista forradalom, ezt kivívva élték meg az ő partizánháborújukat. Ebben ők is egészen máshogy látták. Mint a mi szüleink, akik veszteségként kerültek ki ebből az egészből egy elveszett anyaországtudattal, egy rövid, négyéves, magyarok alatti felszabadultsággal, ott is érezve, hogy ők itt már mások, a Trianon óta eltelt időszakban rengeteg sok minden elveszett, a közvetlen kötődések, a többi kárpát-medencei magyar már nem igazi. Mindenhonnan úgy látták, hogy valahol valami nem úgy van, ahogy eddig volt. Ez a magukra maradottság a legnagyobb tragédiája főleg a Délvidéknek, és főleg ennek a résznek Vajdaságra, a horvátországi és szlovéniai magyarokra gondolva".*

5 A kisebbségi egyházaktól eltérően (lásd az előző fejezet interjúrészleteit) a pravoszláv egyház belső struktúrájába is beleszólt az állam. Erre utal a következő interjúrészlet is: „Különös gondot jelentett az egyházi személyiségek kinevezése. A kommunizmusban azért megválogatták azokat a papokat, akik tisztséget vállalhattak. Amikor pravoszláv egyházfőt, pátriárkát kellett választani, összeült a szinódus, akkor nagyon komolyan előtérbe került, ez még a Miloševiæ érában volt, hogy egy kiváló, amerikai, zentai származású, šumadijai püspök kerül előtérbe, rányomták a bélyeget, amit a hatalom mindig is meg tudott csinálni, hogy ő kém, beépített ember. Ezt a szerencsétlen Pál pátriárkát pedig, aki egy koszovói kolostorban volt, egy szent ember, akinek a mindennapi élethez semmi köze nem volt, rángatták elő, és pillanatok alatt választották meg akkor, amikor egy nagy műveltségű, okos, képzett püspök lehetett volna a pátriárka. Így ment ez nálunk, ugyanúgy, ahogy minden másban". Látható a különbség, a „magyar egyházak" belső struktúráiba nem szóltak bele, „csak" nyilvános társadalmi szerepébe, így a vallás a magyarság számára mint a kisebbségi kultúra és a másság identitáseleme és gyakorolhatósága egy belső egyházszervezetében egységes közösségre támaszkodhatott, ezáltal erősebb kötődés élhetett a saját társadalom és az egyházak, illetve a vallásgyakorlók és a hitélet között szemben a többségi szerb egyházzal.

„Úgy látom, hogy a pravoszláv egyház a segítséget várja a katolikus egyháztól és a többi történelmi egyháztól, hiszen ők még magukra maradottabbak. Az a generáció ugyanis, amelyik minket még vallásossá nevelhetett, vagy köthetett bennünket, ha nem is ideológiailag egy vallási hagyományhoz, tradícióhoz, az a szerb egyháznál ez egyáltalán nem adott. A szerb egyháznak annál nagyobb a tragédiája, hogy ő népi, nemzeti egyháznak tartja magát, és a népét, nemzetét veszítette el. Ez a nép, ez a nemzet fölvállalta és megtagadta saját hagyományát, tradícióját, ateistává vált, ateistának nevelte a gyerekét. Nagyon szűk értelmiségi réteg maradt csak. Az a fiatal falusi réteg, akik bekapcsolódtak ebbe, azokon látszik meg, hogy milyen tökéletes nevelést volt képes ez a kommunista rendszer végbevinni".

Hasonlóképpen értékelik ezt a szerbek is: *„Három generáció van nálunk. Az öregek, akik még értik a vallást, ismerik az egyházi szlávot, a liturgiát meg a szokásokat. Aztán itt vannak a középkorúak, ők nem tudnak semmit, elutasították a vallást, mert féltek az államtól. Sokan el is hitték a materializmust inkább. Ezek nem adták át (csak a szokásokat talán) a fiataloknak. Velük mi lesz, nem tudom, mert ők sem tudnak semmit. Talán a most született kisgyerekek a jövő, ha őket meg tudják nyerni a vallásnak, újra olyan lehet a szerb nép, mint régen, istenfélő".*

„A helyzetet az bonyolította – látják mások –, *hogy a többségi népek érezték leginkább ennek az ellentmondásos rendszerét, hogy katolikusok, pravoszlávok, muzulmánok hogyan egyeztethető össze. A vallást mindenképpen háttérbe kellett szorítani. Mert a kisebbségnek még megbocsátották, hogy ő valahogy kilóg a sorból, nem oda illő, de emezeknél már nem lehetett ezt megbocsátani". „Mindaz, amit itt a környezetünkben a katolikus egyház vagy a reformátusok meg tudtak őrizni a nehezebb időszakban is, azt a pravoszláv egyház elveszítette, nem is volt rá felkészülve, hiszen ő államegyház volt. Trianon után ugyanis ez államegyház volt. '45-tel elveszítve az államegyházból a királyságot pártfogolta, mellette állt. Egy ideológiát képviselt, és államhatalmat testesített meg, amelynek a földi feje a király volt. Ezzel a kommunizmusban mindenképp szalonképtelenné vált a pravoszláv egyház, nem beszélve az emigrációba elmenekült legjobb papjaikkal a kapcsolattartás szigorúan tilos, lehetetlen volt. Egyedüli lehetőségüket, gyakorlati megerősítésüket ezekben a többi egyházakban próbálták megtalálni. Zentán ez tipikus példa, hogy az első pillanattól kezdve a pravoszláv egyháznak a papja, ha az rendes ember volt (mert volt itt egyszer egy nacionalista, aki a nacionalizmusnak magas fokozatára jutott el, amiről mi nem is tudtunk abban a pillanatban, egy csetnik-mozgalomnak a képviseletében volt), amikor egy kicsit a vallásszabadság nyiladozni kezdett, abban a pillanatban ezek az egyházak egymásra találtak".*

Tehát az egyházvezetés szintjén, a közös állami-társadalmi nyomás folytán bizonyos „összefogás" tapasztalható, amint azt gondolatmenetünk elején is olvashattuk. Kérdés azonban, hogy ezen szervezeti minták mennyire érintik a két felekezet tagjait. Terepmunkáim tapasztalatai arra engednek következtetni, hogy ezek a „találkozások" csupán az etnikus kapcsolatok felszínén hatnak. Mindazt, amit a két vallási vezető a gondolatsor elején említett, a kórház ökumenikus templomának jelentőségét, egymás ünnepeinek látogatását, egymás megismerését megcélzó rendezvények tartását – a terepem tagjai egészen másként értékelték.

„Itt van az ökumenikus imaház a kórházban, elvben katolikusoknak és pravoszlávoknak épült, de csak mi, magyarok tartunk ott istentiszteletet. Egy szerb papot nem láttam még itt, sem szerbet imádkozni". „Nincsenek közös ünnepeink egyáltalán. Ha ők el is jönnek a mi ünnepeinkre, akkor se értenek abból semmit, és mi se az övékből". „A szerbeknek és a magyaroknak közös ünnepeik nem voltak. Bármi, ami vallási eltérés van ez a két közösség között, nem ápolja a kapcsolatot. A közös országos ünnepek talán, de a vallási ünnepek szétválasztják a közösségeket. Nem is keresik a kapcsolatot. Itt jön elő, hogy a vallásnak tényleg milyen meghatározó szerepe van. Majdnem annyira meghatározó, mint a nyelvhasználatnak a szerepe. A papok még egyházi szinten egymás ünnepségeire elmehetnek, de az emberek esetében nem tudom elképzelni, ha nem vegyes házasságról van szó, hogy bármelyik magyar éppen a pravoszláv

karácsonyt vagy húsvétot ünnepelné". „Nem járunk mi át egymáshoz. Csak úgy hívjuk az ő templomukat, hogy a szerb templom, ők meg a mienket: a magyar templom. Mi is így hívjuk már a magunkét is, ami pedig nem helyes" – mondták magyar interjúalanyaim.

Egymás nem ismerése, a találkozások hiánya több konfliktusforrást is magában foglalhat még akkor is, ha ezen konfliktusok nem az együttélés, a szomszédi viszony kapcsán merülnek fel.[6] Ilyen konfliktusforrást rejtenek (és rejtettek a múltban is) a kisebbségi és többségi társadalom ünnepeinek naptári eltérései. Míg az állami ünnepek, illetve a többségi társadalom vallási ünnepei munkaszüneti napra esnek, addig a kisebbségi vallások ünnepei munkanapok. A keresztény ünnepek időpontjai is eltérnek egymástól, hiszen a pravoszláv egyházi naptár és a Gergely-naptár által meghatározott jeles napok között 13 napos eltérés van. Ez egyrészt a kisebbségi vallási élet megváltozásához vezet, hiszen ha a karácsony, húsvét, pünkösd munkanapra esik, akkor a vallási dimenzió „hangsúlya" a vasárnapi rítusokra, és nem magára az ünnepnapra esik. Sokszor az ünnep (államilag szabott „hétköznapján") *„ezért az egészből csak családi, baráti összejövetel lesz az ünnep délutánján, estéjén"* – jellemezte a helyzetet egyik adatközlőm.

Más esetben konfliktushelyzet is felléphet a társadalmi-állami és a kisebbségi-vallási „érdek" között. *„Az ember inkább szabadságot vesz ki az ünnepre, még ha a szerb főnöke meg is haragszik emiatt. Korábban ezt kevesen tették meg, de ma már egyre többen csinálják".*[7] Az elmondottak a fiatalabb generációk, a diákok életében is éreztetik hatásukat. Karácsonykor, húsvétkor iskolába kell menni. A zentai magyar gimnázium diákjai ilyen esetben, legfeljebb karácsonykor megajándékozzák egymást az iskolában, vagy locsolkodnak húsvéthétfőn.

A vallási tartalom ezért is szorul a háttérbe számukra ezen ünnepek napjain. Ezzel szemben a legnagyobb pravoszláv ünnepeket mintegy az állami ünnepek keretében kötelező megtartani a magyar osztályokban is. Az általam tapasztalt ilyen ünnep Szent Száva ünnepe volt Zentán. A zentai gimnázium diákjainak végig kellett állniuk a pravoszláv pap által celebrált hosszú színházi ünnepséget, azonban ők e rítusnak sem vallási jelentéseit, sem nyelvét[8] nem értették. Többen nevetgéltek közöttük, majd egy idő után feszengtek, végül többen rosszul is lettek. Ennek hatása pedig a következő lett: *„Nem tudom, minek kényszerítenek minket ilyen bűlyeségre". „Ennél unalmasabb napom még nem volt"* – elégedetlenkedtek a rítus kényszerű résztvevői.

Olyan konfliktushoz vezetett mindez a többségi társadalom és vallás irányában a szülők részéről is, amely az előbb elmondott jelenségekkel együtt felerősíti, felértékeli a saját etnikai-kisebbségi ünnep jelentőségét. Csakhogy – mint láttuk – ez a vallási különbség mentén fogalmazódik meg és mélyül el, de nem jár feltétlenül magának az ünnep vallási jelentéseinek, tartalmainak átélésével. (Az iskolai ajándékozás, locsolkodás, vagy az ünnepek délutánján-estéjén rendezett családi, társasági együttlétek a leggyakrabban nem hordoznak magukban vallási jelentéseket.)

A vallási identitás tehát kifejezője lehet az etnikus-kulturális identitásnak, konfliktusforrása, meghatározója lehet az interetnikus kapcsolatoknak, de nem azonosítható annak belső tartalmi elfogadásával, gyakorlásával. Ennek alapján érdemesnek látszik a „vallás és identitás" (legalább) két szintjét elkülöníteni.

6 A kognitív szinten tapasztalható távolságokra érzékletes példa, hogy még a magasan kvalifikált kisebbségi értelmiségiek körében sem ismerik a pravoszláv szó jelentését, mivel azt „igaz szlávként" fordítják le és értelmezik. A szó így kizárólag etnikai jelentést hordoz számukra, a hibás fordítás mellett tehát még a pravoszlavizmus vallási tartalmára sem reflektálnak.

7 Az interjúrészletből és az ezt alátámasztó más megfigyeléseimből sem lehet „feltétel nélkül" általánosítani. Voltak olyan beszélgetőtársaim, akik ismertek olyan munkahelyeket a múltban is, ahol lehetősége volt a magyar dolgozóknak „szabadon" megtartani ünnepeiket.

8 A zentai fiatalok nagy része – ahogy ez korábban a zentai fiatalok egyik kis közösségének kutatásakor is kiderült – egyszerűen nem akarnak megtanulni szerbül. Ennek oka többnyelvű közegben a „többségtől" való elkülönülés is lehet (Hajnal 2000: 11).

Az „elkülönítés" természetesen arra a hipotetikus – empirikus tapasztalatokon nyugvó – szétválasztásra utal, miszerint a „vallás és identitás", illetve a „vallásosság" mint megélt kulturális tartalom két „szintre" „osztható fel", két megközelítésben vizsgálható. E két „szint" tehát nem „első" vagy „második" szintet feltételez, csupán a megállapítások sorrendiségét értem ez alatt, hiszen ezek csak együtt értelmezhetőek.

Az elmondottakat szem előtt tartva a „vallásosság első szintjének" az etnikai-társadalmi szintet nevezem, ahol a vallást mint a saját környezet terét, az interetnikus kapcsolatok kifejeződését és a társadalmi kommunikációban betöltött szerepét vizsgálom.

A „második szint" a vallást mint belső tartalmi-kulturális rendszert jelöli (vö. Geertz 1994) a vallás „belső" világát értve ez alatt (szakrális kommunikáció, egyházi rítusok, tradíciók, naptári rendszerek, szimbólumok, norma- és értékrendek, ideológiák, világkép stb.).

Ezt a „kettősséget" könnyebben megérthetjük, ha az elmondottakat belehelyezzük a szociálantropológia „kultúra és társadalom" összefüggésrendszerének magyarázatába. „A »társadalom« és »kultúra« fogalmakat a totális eszméjének kifejezésére használjuk, de mindegyikük a tárgy sajátosságainak csak némelyikét fejezheti ki. Többnyire ellentétes voltuk hangsúlyozódik ki, valójában különböző oldalakat, összetevőket képviselnek ugyanazon alapvető emberi helyzetekben. A »társadalom« az emberi összetevőt emeli ki, az embereket és a közöttük levő kapcsolatokat. A »kultúra« a felhalmozott nem-anyagi és anyagi készletek összetevőit emeli ki, amelyre az emberek a társadalmi tanulási folyamat révén tesznek szert, és amelyet használnak, módosítanak és továbbadnak. Bármelyikük tanulmányozásának azonban magában kell foglalnia a társadalmi kapcsolatok és értékek tanulmányozását az emberi viselkedés vizsgálatán keresztül" (Firth 1951:483 id. Sárkány 2000:111–112). Ezért vizsgálom én is a „két szint" életét egyszerre és egymás kölcsönösségében, hiszen csak ezen jelenségek és jelentések komplex életvilágai mutatnak rá kérdéseinkre, s adhatják meg azok válaszlehetőségeit.

Úgy látom tehát, hogy (kutatási tapasztalataim tükrében) több szintje, jelentése lehet a vallásnak az adott kultúra életében. Míg a gondolatmenetünk előtt idézett „egyházi szint" a kutatott közösségek életének felszínét láttatják csak velünk, addig az utóbb említett „két szint", azaz a vallás etnikus-társadalmi, illetve belső tartalmi szintje a kultúra mindennapjainak, életének és ezáltal a „vallás és identitás" megélt tartalmainak „valódi", tapasztalható jelentéseit tárhatják fel számunkra.

A vallás „első szintjének" jellemzőit jól illusztrálják a zentai magyar értelmiségiek meglátásai vallási értékeikről: *„Az elmúlt rendszer pontosan minden nemzeti érdeket háttérbe szorított, a többségi nemzeteknek az érdekeit is. Amikor ezek előtérbe kerültek, abban a pillanatban a kisebbség is fellélegezhetett, magára találhatott. Elkezdődött az önszerveződés kisebbségi szinten is. Az önszerveződéssel elindult az identitástudat keresésének különböző módja, ezek között a vallás is előtérbe kerül, a templomokba elkezdenek járni az emberek. Mindez a bomló társadalom már a demokráciának a jele volt Jugoszláviában. Ahogy ez az ország mindinkább szétbullik, a demokrácia annál erősebb lehet benne. Ahol nemzetek vannak, ott hallatlanul nehéz megértetni, hogy mi az, hogy nemzetek közötti egyenjogúság. Ez abszurdum a mai világban, és az itt élők nincsenek ennek tudatában. Nem érezzük azt, hogy mit jelent mindez. Ahogy oszlik ez az ország mind kisebb elemekre, annál inkább felszabadultak az emberek. Igazán az az érzésük, hogy amikor itt szétesik minden, akkor jutunk el a demokráciáig, ami teljes őrület. A körülöttünk való országok pedig pont ezt a másikat akarják rákényszeríteni. A demokráciát akarják behozni akkor, amikor az emberek azt érzik, hogy éppen a demokratikus viszonyokat veszítik el. Most érzik felszabadultnak magukat. Az albánok egy tipikus példa. Mind ebben az egészben a vallásnak, a vallásszimpatizáns dolgok, az albánokkal, a koszovóiakkal való szimpátia közben a muzulmánokkal, a muzulmán vallással való szimpátiát is erősítette akkor, amikor a szerbekkel szemben a veszély azt jelentette, hogy itt a világ, főleg a muzulmán világ esküdött össze. Ez volt a boszniai és a koszovói háborúval szemben. Ugyanakkor a magyar*

kisebbségnek meg ez volt egy szimpatikus dolog. Ugyanígy a horvátok és a muzulmánok, akik mindig is nagy ellenségek voltak régebben. Itt most összefognak a szerbekkel szemben. Nyilvánvalóan az identitástudat az a meghatározó, és a vallás ilyenkor háttérbe szorul, hiszen a szimpatikussága egy vallásnak aszerint működik, hogy én mint egy nemzeti közösséghez tartozó egyén, akinek egy kialakult identitása van, hogyan ítélem meg a másikat. A vallás az valahol egy kísérő dolog. Része egy kulturális identitástudatnak, de itt a nemzeti identitástudat az valahol kiélezetten jelenik meg, egészen másként, mint az összes többi összetevője ezeknek a dolgoknak, ezt a kisebbségi sorsot erősíti meg a vallási másságunk is".

Láthatjuk tehát, hogy a kultúráját „tudatosan" vállaló, identitását mérlegelő értelmiségiek a vallási identitást kisebbségi kultúrájuk „kísérő" jelenségeként értékelik elsősorban. Eszerint a vallás az etnikus identitás manifesztációjának tekinthető a bemutatott példák alapján. Ha hozzávesszük mindehhez, hogy maga az etnikus identitás kérdése is „mindenekelőtt tudati kérdés, annak tudatosítása, hogy a saját etnikum tagjai és mások között határ húzódik, és ennek a határnak egyszerű számontartása fontosabb, mint bármilyen esetleges kulturális jelzése" (Sárkány 2000:112, Barth 1969:14–15), akkor a vallásnak mint kulturális rendszernek a jelentését úgy értelmezhetjük, mint az etnikus határok „két oldalának", azaz a „másik" és a „saját" kultúra tereinek egyik megjelenítőjét.

Felmerül azonban a kérdés, az „etnikus vallásosság" valóban csupán ezen határok egyértelműsítésében játszik szerepet? Vagy ezen „számontartás" mellett más jelentések hordozója is egyben?

A fent említettek szempontjából (is) érdekesnek tűnhet a mai makrokulturális kontextus Jugoszláviában. Koštunica „megválasztása" után a szerbiai parlamenti választásokat december 24-ére írták ki. A kisebbségi reakciók ezzel kapcsolatban nem voltak élesek, hiszen a számukra is szimpatikus új politikai vezetés döntéséről volt szó, megjegyzéseik azonban szemléletesen mutatnak rá az általam elemzett kérdésekre: *„Nem volt ez bennük tudatos, a sajátjukat nézték". „Nem direkt csinálták, csak nálunk már így kiveszett a vallás ismerete". „Ez is jó példa arra, mennyire közömbösek lettünk egymás iránt"* – kommentálták interjúalanyaim az eseményt.

Végül a katolikus és a protestáns egyházak kérésére egy nappal előbbre tették a választásokat.

Két dologra mutat rá mindez. Egyrészt ennyire nem tud egymásról a két etnikum, ennyire nem ismeri egymás kultúráját, vallását, illetve közömbös (jobb esetben) a másik vallási szokásai, egyáltalán a vallási jelentések iránt. Ezt a múlt hatásának a kommunista állami szocializáció következményeként értékelhetjük.

Másrészt mára megváltozni látszik ez a „közönyösség", hiszen a többségi nemzet hosszú évtizedek után először tolerálta a kisebbségek kulturális életének másságát. Ebből a szempontból sem mellékes, hogy e „másság" ismét a vallásban jelent meg, alátámasztva eddig bemutatott interjúimat, illetve előre jelezve a szociokulturális környezet megváltozásával járó, várhatóak új, a valláshoz is kapcsolódó jelenségek és tartalmak megváltozását (a konfliktushelyzetek csökkenését vagy a felekezetek nemcsak egyházi szinten történő közeledését például).

Ma, még – azaz terepmunkáim során – azonban „markáns" vallási elkülönülést tapasztalhattam a fejezet elején idézett Gereben–Tomka szociológus szerzőpáros eredményeinek megfelelően, miszerint a pravoszláv többségű országban élő magyar kisebbség vallási identitása „erőteljesnek" mutatkozik. Ezt és az előbb bemutatott saját etnikum tudatosítását jelzik az alábbi megfogalmazások is magyar interjúalanyaim részéről: *Mi keresztények vagyunk, ők pravoszlávok". „Mi két lábbal állunk a földön, ők babonásak".*[9]

9 Ezek a kategóriák zentai adatközlőimtől származnak. A feketicsi „verziók" a következők: „Mi vallásosak vagyunk, bezzeg ők ateisták." „Mi őrizzük az ősi hagyományokat, ők amúgy sem hoztak semmit a hegyekből, mert partizánok voltak". Ezekből a kijelentésekből is kitűnik a saját kulturális értékrendszerhez a vallásosság erőteljesen kapcsolódik itt is, ráadásul a „másik" közösség másságának egyik legfontosabb jellemzője, hogy „nem vallásos", szemben a feketicsi magyar közösség legfontosabb kohéziós intézményével, a református egyházzal és az ezáltal közvetített kulturális tartalmakkal.

Két tanulságot ismét megfogalmazhatunk. Először ismét az egymás kultúrájának, vallásának nem ismerete „jelentkezik" a másik oldalról. Emellett az interjúrészletek arra is rámutatnak, hogy ezek szerint az eltérő vallások mögött más értékrendszerek is állnak, más értékek fejeződnek ki. A vallási különbségek tehát a kutatott közösségek számára alapvető kulturális különbségeket közvetítenek. Az idézettek esetében – ennek megfelelően – a keresztény-saját értékrendszer áll szemben egy „másikkal", ami nem az.

Ez az értékrendszer utal a *„két lábbal a földön álló"* józanságára, szorgalmára, pozitív tulajdonságaira, míg a „másik" *„babonássága"* irracionalitást, lustaságot, „primitívebbnek" tartott vallásosságot és a valláson keresztül megfogalmazott értékrendszert feltételez. Az eddigi példákat összevetve láthatjuk, hogy a vizsgált közösségek tagjai számára kulturális különbségek a vallási különbségek által megragadhatóvá és „értékelhetővé" válnak, hiszen – a nyelv mellett, illetve azzal együtt – az egyik legjobban kifejeződő, látható különbség (szokásokban, ünnepekben, naptári eltérésekben) jelenítődik meg, fejeződik ki a vallás mint kulturális rendszer mentén.

A nyelv „kulturális rendszerét" azért fontos szintén hangsúlyozni, mivel az etnikus és vallási identitás egyik leglényegesebb eleme a saját nyelven élhető hitélet, így a vallási rendszer mint anyanyelvi kontextus is alapvető jelentőséggel bír az adott etnikumok életében. *„Ha az ember egy olyan helyre akar elmenni, ahol magyarul beszélnek, a Bibliáról meg másról is van szó, akkor az egyháznál megtalálja"* – fejezte ki a vallási élet és az anyanyelvi kontextus kölcsönösségét egyik feketicsi interjúalanyom, ami azért is fontos szempontunkból, mert Feketicsen amúgy is erős a kisebbségi tudat és „elkülönülés" a másik etnikumtól az interakciók terén. Ezzel szemben – illetve e mellett – mégis különös jelentőségűnek tűnik az egyház és az anyanyelv relációjának feltételezése itt, s ez elsősorban a már említett „Ágostoni példának", illetve a saját kultúra református vallási interpretálódásának tudható be.

A vallás egyébként nemcsak mint „anyanyelvi kontextus" jelenhet meg a közösségek életében, hanem a nyelv közvetítője is lehet a magyar nyelvű Bibliának vagy az egyházi sajtó termékeinek a segítségével. Feketicsi beszélgetőtársaim mindegyikének mindennapos olvasmányai voltak a magyar nyelvű Szentírás, illetve a református egyház kiadványai. Emellett a magyarországi vallásos kiadványok és a *Vasárnapi Újság* rádióműsor vallási percei is népszerűek körükben, függetlenül ezek felekezeti meghatározottságától. (Ez is azt mutatja, hogy a közös – saját – kultúra s annak vonatkozásai nem feltételezi a felekezeti különbségeket.)

Hasonló megfigyeléseket közöl Bartha Elek is Sándoregyházán, Hertelendyfalván, illetve Székelykevén. Így az elmondottak „általánosabb" vajdasági kontextusban is értelmezhetővé válhatnak (Bartha 1992:119). Ezzel összefüggésben tér ki az említett kutató a hittan és a magyar nyelvhasználat összefüggéseire. Temeskubin példáján bemutatja, hogy itt, mivel itt nincs magyar nyelvű általános iskolai képzés, a magyar nyelvoktatás a hitoktatás keretében történik. Ennek megfelelően a gyerekek a paptól tanulnak meg magyarul írni-olvasni. Számos más vajdasági magyar közösségben is így van ez, s – mint láttuk – a múltban is számos példa akadt erre még az olyan *„erősen magyar"* – ahogy egyik interjúalanyom jellemezte – közösségekben is, mint a feketicsi.

Feketics példájánál maradva, az itteni hittanoktatás egyik legfontosabb céljának tartja ma is az egyik oktató a következőket. *„A hittanórákon a magyar nyelv bele van építve. Korrigálva a nyelvi hibákat, a nyelvi szennyeződésekre mutatunk rá, különös tekintettel a szlavizmus leküzdésére, a szerb mondatkezelés, szórend, gondolkodás kijavítására. Ez egy mindennapos küzdelem édes anyanyelvünkért, amit sehol sem tanítottak évtizedeken keresztül, csak a hittanokon és a katekizációkon".*

Így érthetővé válik gondolatkörünk első interjúrészlete, hiszen a múltban a legtöbb közösségben, illetve számottevő esetben ma is az egyház jelenti „kizárólagosan" azt a mikrotársadalmi környeze-

tet, ahol a hitélet és a hittanoktatás során a magyar közösség gyakorolhatja anyanyelvét.[10] Ebben a környezetben – egyik beszélgetőtársam szavaival – nincs az ember *„rákényszerítve arra, hogy szerbül is kelljen beszélnie"* valakivel. *„Ez ott tiszta magyar hely. Sok ember még a szomszédjával, sőt még a családjában is szerbül kell szólnia. Soha nem tudhassa. A templomban vagy a hittanon viszont garantáltan tiszta magyarul fogsz beszélni"* – foglalta össze ugyanezt másik interjúalanyom.

Az előző interjúkban van még egy igen fontos mozzanat. A hitoktató ugyanis a nyelvi korrekció mellett, a *„szlavizmus leküzdéseként"* említette – a nyelvvel összefüggésben – a *„gondolkodás kijavítását"* is. A hittanórák ennek megfelelően nem csupán az anyanyelvi oktatás színterei, hanem a vallási ismeretek továbbadása mellett a „teljes" saját kultúra környezetét is biztosítják.

Az elmúlt politikai rendszer miatt a hitoktatás is kiszorult a társadalom nyilvános szférájából (természetesen ez is másként folyt le falun és városon, erről lehetne részletesen írni), így a fentebb jellemzett oktatás a templomok saját terében, a vallási kultúra átadásának „védett" környezetében történt. Ebben a környezetben így – előbb idézett beszélgetőtársam szavaival – *„tisztán"* hagyományozódhatott tovább a nemzeti kultúra értékrendszere és ismerete (magyar történelem, irodalom, nyelv stb.) a vallási tanítások mellett. Ennek hatására a saját környezet „védelme" okán tiltakoznak a kisebbségi egyházak képviselői az állami iskolákba „visszakerülő" hitoktatás kezdeményezései ellen.

Láthatjuk tehát, hogy egyrészt a történelem során kialakult helyzethez adaptálódva a „magyar egyházak" a helyi társadalmakban olyan „közösségmegtartó", integráló funkciókat láttak el, amelyek környezetükben a saját kultúra és vallás továbbadásának egyfajta tradícióját alakították ki, s ezt egy új környezethez való újabb adaptáció jelentősen átformálná, míg a felekezeti iskolák rendszere ugyanezt a kialakult szocializációs gyakorlatot és környezetet „védené" továbbra is.

Az egyházak azonban mint a saját környezet színterei, illetve mint a kulturális tradíció „őrzői" és továbbadói nem csupán a hittanoktatásban, a vallási szocializációban „vesznek részt", hanem ugyanezen jelentések mélyülnek, tudatosodnak közösségük tagjaiban a vallási rítusok során is.

A vallási rítusok „belső-tartalmi" jelentéseik mellett, illetve azokkal együtt az adott közösségeket is integrálják. Ezek a rítusok – a temerini plébános szavaival – *„együvétartozásunk ünnepei"* is (Szungyi 2000:67). Temerinben az egyik ilyen rítus az Illés-nap. Ez a falusi közösség korábbi történetéhez kapcsolódik. Az 1848–49-es szabadságharc után, 1853-ban szörnyű vihar pusztított, ekkor tették a temerini földművesek azt a fogadalmat, hogy Illés napját a fohászkodásnak szentelik. Azóta is kiemelt napja, ünnepe ez a falunak. *„A múlt század közepén tett Illés-napi fogadalmat a nem most élő temerini lakosok tették, de az ősök iránti tisztelet kötelez* [...] *Ezt a lelki kincset őrizte meg az egyház az elmúlt évszázad szellemi viharai, a különböző ideológiák, társadalmi változások közepette. Nem is tehette másként, ha mindenkor hűséges akar lenni Istenéhez és népéhez* [...], [hiszen az] *egyház, az nemcsak a vallási népszokások múzeumőre, hanem éltetője és továbbadója is,* [...] *és a következő évezrednek adjuk át, hogy tovább éljen, és a jövőbe mutasson"* – vall erről az ünnepről a plébános (Szungyi 2000:69).

A lokális identitás, a közös tradícióhoz való tartozás tehát egyrészt összekapcsolódik az ősök idejével, a nemzeti múlttal (1848-at ezen rítusok során szintén hangsúlyozza a plébános). Másrészt ismét találkozunk a közös-saját kultúrát megőrző egyházi magatartással (a *„viharok"* közepette az egyház biztosította e rítus folyamatosságát) és ennek „ideológiájával" (az egyház *„hűséges akar*

10 Több helyen van magyar nyelvű oktatás is, azonban a hittanoktatók és lelkészek ezzel sincsenek megelégedve. Egyikük szavaival: *„Hogy milyen jelentősége van ennek, mutatja a hivatalos olvasókönyv példája, ahol az olvasmányok nyolcvan százaléka a szerb irodalomnak a magyar fordítása. Szó se róla, a szerb irodalomnak nagyon kitűnő írásai vannak, s ha azt szerbül adják fel a szerbórákon, az nagyon jó, de a magyarórákon a magyar irodalom gyöngyszemeit, amiből hála Istennek rengeteg van, kéne feladni elemzésre, nem fordításokat".*

lenni Istenéhez és népéhez" is). Mindezek fenntartása és átadása a *„következő évtizedeknek"* pedig alapvető célként fogalmazódik meg a helyi egyház vezetőjében. Ennek megfelelően saját vallás rítusai során is tudatosan felvállalja és közvetíti az etnikus tartalmak elmélyítését. Ilyen rítusok, vallási kontextusban létrejövő közösségi alkalmak a búcsúk és a nagyobb egyházi ünnepek. „Nem arról van itt szó, hogy ezek az alkalmak vallásos tartalmuknál fogva gyakorolnak hatást a közösségi-nemzeti összetartozás gondolatkörére, sokkal inkább arról, hogy az egyházi ünnep mintegy lehetőséget, keretet ad az ilyenfajta érzések kinyilvánítására, késztet azok fenntartására" (Bartha 1992:119–120). A vallási rítusok, az egyház ünnepei, a hitélet gyakorlása így a saját kulturális környezet és identitás kontextusaként is értelmezhető. Ugyanezen környezet, illetve a nagyobb rítusok, ahol az egész közösség reprezentálja magát, a vallás és a tradíció változásaira is ráébresztheti a közösség tagjait. Érzékletes példáját nyújtja ennek a jelenségnek a feketicsi pünkösdi egyházi rítus is.

Feketicsen – mint említettük – a kommunista rendszer alatt is elsősorban az egyház integrálta a magyar közösséget. A falu lakossága ennek fényében *„meg is ítélte"*, értékelte a közösség templomba járó tagjait, ezáltal is kifejezve a közösséghez és a közös tradícióhoz tartozásukat, de a közösség a templomba nem járókat is *„számon tartotta"*. Mára a korábbiakhoz képest egyre többen kezdenek újra részt venni a hitélet nyilvános színterein. Sokan az előbb említett „számon tartottak", a falu magyar közösségének tradicionális értékrendszerével szembefordulók közül is megjelennek a vasárnapi istentiszteleteken és az ünnepeken. A változások a családok kulturális gyakorlatában is megmutatkoznak. Több olyan család is van, ahonnan csupán a gyermekek, a fiatalok mennek el a templomba, mivel ők már *„újra"* kaptak *„vallási nevelést"*, azaz eljártak a hittanórákra.

A változások a rituális térhasználat során is láthatóak. A feketicsi református templom kiskara tradicionálisan a nem házas fiatalok helye, ám a nagyobb ünnepeken – így pünkösdkor is – az idősebb asszonyok és férfiak közül is feljönnek ide. (A férjes asszonyok és nős férfiak tradicionálisan meghatározott helye a templom földszintjén van, ahol a nők és a férfiak külön ülnek az egymással szemben elhelyezkedő padsorokban közrefogva az Úr asztalát és a presbiterek padját.)

A kiskarban a helyi ifjúsági csoport tagjai is helyet szoktak foglalni, pünkösdkor azonban többen el sem jöttek a templomba. Ennek hátterében a helyi egyházvezetéssel való „néma" konfliktusuk áll. E konfliktus – bár nem vezetett nyilvános konfrontációhoz – sok mindent elárul a tradíció megváltozásáról, főként akkor, ha figyelembe vesszük a helyi református ifjúsági szervezetnek, a KIE-nek[11] a korábbi időkben játszott mikrotársadalmi jelentőségét. Ma ezek a fiatalok többnyire a nyilvános rituális élettől elkülönülve, külön kis közösségben élik meg vallásukat. (A kérdés komplexitását mutatja, hogy ehhez helyiséget az egyházszervezet biztosít nekik, s egyikük a hétköznapi istentiszteleteken orgonál.)

A rítus interpretációikor a közösség tagjai közül a legtöbben arra reflektáltak, hogy megváltozott a rítusok résztvevőinek összetétele, többen már nem is jöttek el a *„régiek"* közül, s ehelyett most inkább olyan *„új embereket"* lehet látni, akik *„egyébként nem hívők"*, *„korábban kerülték még a templom utcáit is, nehogy megüssék a bokájukat"*. *„Sok minden megváltozott, nem olyan a templom már, mint régen"* – értékelték az elmondottakat egy család idősebb tagjai, akik ezért nem mentek el pünkösdkor a templomba, *„pedig régen még egy vasárnap sem múlt el, hogy ne mentünk volna"* – mondták.

A vallási rítusok, a hitélet megváltozott jelenségét értékelő „belső kategóriákat" a következőképpen lehet rendszerezni. Ezek az értékelések arra mutatnak rá, hogy a fenti jelenségek okait a vallás korábbi mikrotársadalmi funkciói megváltozásának tekinthetjük. Ezen belül beszédpartnereim az egyik tényezőnek a tradicionális-vallásos norma- és értékrendszerek megváltozását tulajdonították. *„Sokan csak azért jönnek el, hogy összejöjjenek egy lánnyal vagy fiúval, mert most mindenki itt*

11 A Keresztény Ifjúsági Egyesület (KIE) 1929-ben alakult meg, és két fiú, valamint egy lánycsoportból állt.

van, a templomban, ha hisz, ha nem" – foglalta össze egyik fiatal adatközlőm. Az egyházak „gazdasági tevékenységével", azaz a háború és a bombázások után intenzívvé vált külföldi segélyekkel, a segélycsomagokkal támogatott szeretetszolgálat hatásával is magyarázták a változásokat. A vasárnapi, ünnepi istentiszteletek után ugyanis többször osztanak a rítus résztvevőinek a külföldi segélycsomagokból mosóport, szappant, margarint, ruhát stb., amit a szociális körülmények miatt nehéz egyébként beszerezni. A helyi egyház másképpen is segít a rászorulókon. Olyan kézimunkacsoport működik például az egyház keretében, amelynek termékeit külföldre eladják, pénzt szerezve ezáltal a csoportnak és a gyülekezetnek.

Ezen segítségekkel azonban a hívőkről alkotott kép is megváltozik főleg azoknak a körében, akik a múlt rendszerben is a hitélet aktív résztvevői voltak, s úgy látják, mára *„amikor már nem kell bátorság, odatartozás sem* – ahogy egyikük fogalmazott – *sokan csak azért jönnek a templomba, hogy megkapják a csomagot"*. Ennek tulajdonítják a rituális élet megváltozását is. *„Ezek bontják a rendet, nem figyelnek a papra, nem érdekli őket sem az Ige, sem az énekek, inkább alszanak az istentiszteleteken, de vannak, akik zavarják is az áhítatot hangoskodásukkal, beszélgetéssel"*.

Az *„újak"* ezáltal *„megbontják"* a rituális rendet, s ezen keresztül ki is fejezik saját különállásukat a rituális térben való elhelyezkedésük, viselkedésük által (*„külön ülnek"*, *„feltűnően unatkoznak"*, *„hangoskodnak is néha"*, hogy néhány értékelést idézzek megítélésükről). Ugyanez kommunikálódik megjelenésükkel is, hiszen sokszor csak a nők (néha gyermekeikkel együtt) mennek el a templomba, férjüket nem látni velük, így a közösség úgy látja, részvételük nem „őszinte", hiszen nincs ott az egész család.

Az elmondottakból is látszik, hogy – a rituális tér elemzésével – a valláshoz való tartozás különböző kognitív szintje mögött álló jelentéseket és az ezekből fakadó konfliktushelyzeteket értelmezve a kutatott közösség életének „mélyebb rejtekeibe" is bepillantást nyerhetünk (Boglár 1996:75; Papp 2000:30).

A fent említettek az egyház intézményeinek közösségi értékelésére is hatással vannak. Beszélgetőtársaim legtöbbje úgy vélte, hogy az egyház (az egyébként pozitívnak, alapvető fontosságúnak tartott) segélyszállítmányokkal való foglalkozása mellett – egyikük szavaival – *„nem segíti már elő úgy a közösségformálódást, mint azelőtt"*. *„Régen itt az egyház iskolát szervezett, segített minket, hogy azok lehessünk, akik vagyunk. Meg össze is hozta itt a népet. Ma már ez nincs így"*.

A fentiek értelmében érthető meg az az egyébként furcsának is tűnhető jelenség, miszerint többen azt is negatív változásnak értékelik, hogy a közösségi összejöveteleket is az egyház szervezi meg és finanszírozza *„nem úgy, mint régen, amikor a falu népe dobta össze vagy hozta magával az étel-italt, ma is megvan még ez, de ma már a segélypénz dominál"* – foglalta össze egyikük.

Látva a változásokat és ismerve ezek interpretációit, arra következtethetünk, hogy az elmondottak a helyi közösségi-vallási élet polarizálódásához vezetnek. Ha az elmúlt rendszert nézzük s annak „polarizációit", illetve ha meggondoljuk, hogy a vallás közösségintegráló ereje a múltban talán fokozottabban érvényesülhetett, akkor azon is elgondolkodhatunk, hogy egyrészt e „fokozottabb érvényesülés" is magában foglalhatott másfajta „polarizálódásokat". A hitélet azonban máig a közösségszerveződés legkiemelkedőbb alkalmi rítusainak biztosítója, amelyek során a közösség szinte minden tagja találkozik egymással, kialakítja a többiekről és a közösség egészéről alkotott képét és a hozzá való viszonyrendszer, kommunikáció módjait. Ahogy egyik interjúalanyom megfogalmazta: *„Egyelőre még így is ezek az egyetlen alkalmak, az egyházi ünnepek, amik összehozzák a falu egész népét. Akármilyenek is vagyunk, de legalább vagyunk"*.

A saját kultúra „megőrzésének" funkcióját, illetve a saját környezet „kitágítását" láthatják el a helyi közösségek zarándokútjai, vallásos célú utazásai is. A többszörös rítus alkalmai által tudatosan a nemzeti identitás megőrzését, elmélyítését szolgálják ezek a szervezett, közös utak, ugyanis a „vallásos tartalom mellett a történelmi múlt, a történelmi emlékhelyek, a magyar kultúra értékeinek felkeresését, megismerését szolgálják" (Bartha 1992:120–121). Az idézett néprajzkutató vajda-

sági kutatásai során e jelenség nyomán leírta, hogy ezeken az utakon a szakrális terek felkeresése és a vallásos cselekedetek mellett a nemzeti múlt emlékeinek megismerése is fontos szerepet kap. Ilyen például a csíksomlyói pünkösdi búcsú látogatása, közben a zarándokok megállnak Kolozsvárott, Korondon, Farkaslakán, ellátogatnak Világosra és Gyulafehérvárra is. Nem beszélve arról, hogy a csíksomlyói búcsú a nemzeti identitás rituális kifejezését is jelenti a világ magyarságából odalátogató minden közösség számára (Papp 1996). A szerző példának hozza fel emellett Székelykeve zarándokútjait is, amelyek alkalmával a monoki búcsú után megállnak Egerben, majd augusztus 20-án részt vesznek Budapesten a Szent István-napi körmeneten.

Zentai interjúalanyaim közül is többen jártak ilyen zarándokúton, és az ezekről készített fényképek, élő emlékek részletes (szinte minden mozzanatra visszaemlékező) felidézésével mindegyikük „életre szóló élménynek" írta le ezeket az utakat. A magyarországi, erdélyi utak mellett többen Rómába és más nyugat-európai szenthelyekre is eljutottak. Ezek az utazások a vallási identitás megőrzése mellett szintén magukban foglalhatták a nemzeti identitás kifejeződését is, ahogy az a következő interjúrészletből is látszik: *„Voltam én is Rómában, a Magyar Otthonban meg a Szent István Otthonban is jártam ott. Rendszeresen szerveztek utakat innen, én kétszer is voltam ilyen úton Rómában. A zentai Szent Ferenc templom szervezésében voltunk. Voltam egy másik körúton is, egészen Fatimában, Portugáliáig eljutottunk, meg Lourdes-ba is. Összejártam én ezt az egészet. Megrendítő volt. Ma is vannak ilyen utak. Szóval Rómában nekem az is nagyon fontos volt, hogy a magyar katolikus helyeket is láttam. Meg az, hogy még a pápával is lekezelhettem. Csak bal kézzel, mert a másikkal a táskámat fogtam, ő meg szorította mindkét kezével az enyémet. Lengyelül mondtam neki, »lengyel magyar két jó barát«, és megértette ezt".*

A vallási élmények mellett tehát a nemzeti identitás is mélyülhet ezen utazások alkalmával. Az olyan kapcsolatok is, amelyek elsősorban „nemzeti" célokat szolgálnak, gyakran összekapcsolódnak a vallással is. Feketicsen például a magyarországi testvérvárossal, Kunhegyessel tartott kapcsolat és a látogatások egyházi kontextusban történnek (vö. Hajnal 2001).

A rítusok, ünnepek, utazások tehát a közösségek kiemeltnek számító, jeles napjai a saját vallás környezetében, a vallási jelenségekkel párhuzamosan a közösségi tudat, az etnikus összetartozás megerősítését szolgálják. Az egyik előző interjúrészletemet parafrazálva bemutatják és tudatosítják a közösség számára: *„Mi ilyenek vagyunk, és ez a lényeg".*

„Amikor nehéz idők jártak, a templomok mindig telve voltak. Amikor jobban ment az emberek sorsa, akkor kevésbé. Amikor baj volt, akkor mindig oda mentek. Az elmúlt tíz év szörnyű volt, ezért most is sokan visszatértek a vallás segítségéhez" – mesélte egyik interjúalanyom. Az elmúlt évtized társadalmi-politikai-gazdasági krízishelyzete, konfliktusokkal és konfliktushelyzetekkel terhelt időszaka felerősítette a saját kulturális környezethez és ezzel együtt annak vallási „intézményeihez" való tartozást. A konfliktushelyzetek az etnicitás megerősítő folyamatai lehetnek a mikroszinteken, így a vallási jelenségekből, identitásból fakadó konfliktusok is. Ez megegyezni látszik a konkrét krízishelyzetekre adott válaszokban is. Amikor terepmunkám idején valaki balesetet szenvedett, vagy súlyosabb betegségbe esett, a családtagok olyan kórházba vitették betegüket, ahol magyar orvossal gyógyíttathatták: *„A magyar orvos segítsége biztosabb". „Volt már rá példa, hogy a szerbek nem segítettek a családunk egyik tagjának, mert »maďarica«, magyar nő"* – mondták. *„Ezért* – szavaik szerint – *nekünk a magyar környezet sokkal biztonságosabb".*

A magyar környezet biztonsága domborodik ki az elhalálozás, temetés, de ugyancsak az esküvők, keresztelők során is, amely rituális „sorsfordulók" szintén – szinte kivétel nélkül – a vallás körében, a saját vallási környezetben az egyház részvételével folynak le. Ilyen „biztonságos magyar környezet" tehát a saját vallás világa is.

Krízishelyzetekben is felléphet vallási téren az ökumenizmus, hiszen korábbi zentai példákból láthattuk a vallási vezetők megvalósult törekvését, az ökumenikus templom megépítését a kórházban. A fent említetteket természetesen ez is aláhúzza, hiszen közös istentiszteletek nincsenek ebben a templomban, sőt kizárólag „magyar" istentiszteletek vannak, így ezért megint csak a magyar, azaz saját vallási rítus és környezet terének újabb helyszíne bővült a krízishelyzetek során felértékelődő biztonságos-saját környezetek sorában.

Az utóbbi jelenséget így interpretálták terepem zentai magyar tagjai: *„Én még egy pravoszlávot nem láttam ebben a templomban imádkozni, ez csak elviekben közös". „Nekik csak a saját nagytemplomuk van itt Zentán, máshova nem is járnak el, de oda is csak vasárnap, mert csak akkor van nekik liturgia".*

Egymás egyházi környezetét sem a vallások neveivel, hanem etnikai jelzőkkel nevezik meg. Saját tapasztalatom is ezt támasztja alá. Terepmunkám első heteiben állandóan a „pravoszláv", „katolikus", „református" megnevezésekhez ragaszkodtam, majd öntudatlanul én is az ő kategóriáikat kezdtem használni. Ez akkor tudatosult bennem, amikor terepem tagjai mosolyogva adtak hangot elégedettségüknek (hogy már én is kezdek valamit kapizsgálni abból, amiről faggatom őket): *„Már te is azt mondod, szerb templom meg magyar templom, nem mint korábban, hogy pravoszláv templom".* (Korábbi, erdélyi kutatásaim a magyar-román egymás mellett élésről is hasonló tapasztalatokkal járt. Vö. Papp 1996).

A szerbség egyébként nem „uralja" vallási tereivel (sem) Zenta városképét. A kórház ökumenikus templomáról már szóltam, s a *„szerb nagytemplom"* sem központi épület a városban.

Az egész várost tekintve tehát a „saját környezetek" vallási manifesztációja a magyar tereket jelenti inkább. (Erről részletesebben a fejezet végén fogok szólni.) De a *„háttérben"* pont ezért tartanak a szerbektől többen a város magyarjai közül. A vallási-saját terep kapcsán felmerült beszélgetéseim közben ugyanis a következőket fogalmazták meg nekem: *„Pont ezért félő, hogy ők onnan a háttérből szervezik meg a bekapcsolódást a város egyházi életébe is, mert nincs elég hívőjük, elég templomuk, ezért akarják az iskolákban bevezetni a hittant, hogy ott neveljék ki az utánpótlást, és félő, hogy a magyar gyerekeknek is ezt vagy ennek lefordított tanmenetét kell tanulniuk". „Egyre több eset van a Vajdaságban, hogy új szerb templomok is épülnek főleg itt, Bácskában. De ez csak a kezdet. Itt Zentán is félő, hogy mi van, ha a pravoszlávok kilépnek zártságukból". „Valami készülhet titokban, gyanús az egész elrejtve előlünk".*

A vallási terek kapcsán felmerül a saját kulturális környezet biztonságának sérülésétől való veszély. A „másik" környezet „láthatatlansága" is bizalmatlanságot szülhet, ezáltal pedig ismét a „saját környezet" fontossága értékelődik fel.

Az elmondottak mind a saját „etnikus" vallási terek kapcsán merültek föl, így ismét igazolódni látszik fejezetünk hipotézise, miszerint a vallás „mint etnikai kohéziós erő elsősorban akkor jöhet számításba, ha egy etnikum vallásában eltér környezetétől" (Bartha 1992:106).

Itt azonban felmerül a kérdés, milyen ez az „eltérő környezet"? Amit eddig a tanulmányban olvashattunk a szerbségről, érzékletesen idézi föl egyik szerb adatközlőm: *„Nálunk a vallás, az van is, meg nincs is. Ez is, az is. De ha szerb vagy, akkor pravoszláv is".*

A vallásosság „első szintjét", az etnikus jelentést érzékletesen foglalja össze már ez az idézet is. Mindezt azonban talán még jobban megvilágíthatja a már említett slava rítusának, mint a szerb etnicitás és kultúra kifejezőjének és megtartójának rövid értelmezése, amelyből választ kaphatunk arra is, miért nem veszített jelentőségéből ezen vallási tartalmú rítus az elmúlt rendszerben sem.

A slava az egyházi szerb nyelvben egyaránt jelenti a „dicsőséget" és az „ünnepet" (slaviti 'ünnepel', 'dicsőít'). A *krsna slava,* a védőszent ünnepe két funkciót tölt be: egyaránt védi a házat és a családot. A „ház" adja át generációról generációra a rítust, amelyet a szülői házban továbbélő elsőszülött fiúgyermek visz tovább. (Korábban a zadrugák, a „nagycsaládok" idején az elsőszülött fiú nem költözött el a házból, ma már ez nem így van, ezért ha a fiú elköltözik, „viszi magával" a slavát is.)

A rítus egyébként az első családi ős keresztségével kapcsolatos (ld. teljes elnevezés: krsna slava), de ennek gyökerei már a kereszténység felvétele előtti időkre nyúlnak vissza, amikor is minden háznak volt védőistene (sokszor ezek a védőistenek is a családi ősök perszonifikációi voltak). Ezek helyébe kerültek a szentek, akiknek egyházi kalendáriumi emléknapján az „első" család megkeresztelkedett. „Azóta" ezt minden évben megünneplik. A rítus tartozékai a szent ikonja (amely egész évben őrzi a házat), a gyertya (amelyet az ikon előtt gyújtanak meg a rítus során), a slavski kolaè, a koljivo, a szenteltvíz és a tömjén.

A *slavski kolaè* olyan kelt kalács, amelyen keresztfonás utal a vallási tartalomra, míg a rajta levő piros szalag az örök boldogságra utal. A „kalács" emellett utal az őszövetségi kenyéráldozatra, s további vallási jelentéseit mélyíti el szenteltvízzel való meghintése is. A család és a meghívottak mindegyike részt vesz elfogyasztásában.

A *koljivo* búzából készült étel, amely egyaránt utal a család halottaira való megemlékezésre, és az értük is végzett rítus jelentéseire. Emellett saját vallástörténeti jelentése is van, mivel Szent Száva (Sava Nemanja a szerb nemzeti egyház és nemzeti történelem mitikus alakja) rendelte el a koljivo szentelményének alkalmazását a rítusok során korának templomi állatáldozatai helyett 1219-ben. Ezzel együtt mindez szintén az őszövetségi, szentélybeli rítusokra is utal az égőáldozatokra emlékeztetve. A pap a templomban és a családfő otthon (ima keretében) borral locsolja meg a boldogság és az öröm elnyeréséért is. Ezt is megkóstolja minden résztvevő. A rítus résztvevői a legszűkebb családi kör. *„Mindenkinek muszáj eljönni a családból, ha slava van, szabadságra mennek azok is, akik még karácsonykor is dolgoznak"* – mesélte a rítus fontosságáról egyik adatközlőm.

A család mellett „kötelező" a rítuson részt vennie a komáknak is, *„ők a legfontosabbak"* – magyarázta egyik adatközlőm. A komák azok az egyházi esküvői tanúk, akik később a születendő gyermekek keresztszülői is lesznek, ahogy aztán a komák gyermekeinek a család tagjai lesznek a komái és így tovább. Olyan mikrotársadalmi „fúzióról" van itt szó tehát, amely kitágítja a vérségi rokonság intézményrendszerét, s ennek egyik legfontosabb rituális megerősítője, fenntartója a slava is. (A templomnak is vannak komái – minden évben más-más házaspár – akik az egyházi slavák, a templomi védőszentek ünnepének alkalmával vállalják magukra egy évig a komaságot, a közösségi presztízsrendszer rituális fenntartásának jelképét.)

A pap személye és részvétele a rítusban elengedhetetlen a rítus szakrális tartalmai miatt. Szenteltvízzel és tömjénnel megszenteli a házat, majd a család tagjait. Ezután gyakran elmegy a következő házhoz, mivel egy közösségben több slava is van egyszerre, hiszen a huszadik században felgyorsuló migrációk és társadalmi változások előtt, főként a zárt falvakban, a közös ősök egy napon vették fel a keresztséget. Ha éppen nincs másnak is slavája, a pap egy ideig együtt vacsorál és ünnepel a családdal. Az ünnep azonban ebben az esetben is túllép a család keretein, közösségivé válik, hiszen a családok mindig átmennek a slavát tartókat megköszönteni. A rítus befejező része pedig hajnalig tartó ünnepléssel telik el.

Az elmondottakból – a slava etnográfiai körülírásával – megtudhattuk, milyen is a slava „ideális esetben", ahogy a vallástudomány és etnográfiája rekonstruálja (vö. Bratislav–Tomiæ 1996:5–41), illetve ahogyan a visszaemlékezők lefestették számomra, hogy milyen is volt „régebben" a slava. A leírtak fényében a ma kutatható slavákon szerzett tapasztalataim, illetve ezek interpretációi megváltozott jelenségekre és jelentésekre utalnak.

Az általam ismert slavákon a házszentelés elmaradt (ez nem jelenti azt, hogy az év más időpontján nem szentelték föl a házat, hiszen ezt – főleg az idősebbek közül – sokan igénylik, de ez mégsem a tradíciónak megfelelően, a védőszent ünnepén történt, hanem egy másik, a pappal egyeztetett időpontban), és a legtöbb helyen a szentelmények (slavski kolaè, koljivo) is kimaradtak a rítusból. *„Nincsenek is már annyian, nem tart olyan sokáig, mint régen, talán csak vacsoráig tart, régen reggelig ünnepeltek"* – tette hozzá egyik falusi környezetben élő szerb adatközlőm.

A „városi példa" is hasonló ehhez. *„Más ez városon és falun, falun még akkor is nagy az összejövetel (ott van a család, a komák, a barátok) igazi az ünnep. Itt városon viszont összejövünk néhányan, mondjuk a harmadik emeleten a lakásban, kávé, tea, kalács, meggyújtjuk maximum a kandilót*[12] *és kész".*

Többek szerint az elmondottaknál is negatívabb megítélés alá esik a slava (s ezzel együtt a megélt pravoszláv gyakorlat) megváltozása: *„Egyre többen hagyják el vagy hanyagolják el a slavát, s ez a legnagyobb baj".*

Miért lehet ez a *„legnagyobb baj"*, illetve milyen jelentése, jelentősége van e rítusnak a szerb-pravoszláv kultúrában? Miért fontos ez ma is interjúalanyaim legtöbbjének, és miért maradhatott meg az ateizmus évtizedei alatt is ilyen fontosnak a szerbek életében? Interjúalanyaim terepmunkám során a következő válaszokat fogalmazták meg ezzel kapcsolatban: *„Meg kellett és meg kell maradnia, mert a slava a szerbséggel egyenlő". „Szerbnek lenni azt jelenti, hogy slavád van". „Ez tartja össze a családokat ma is, de azzal is, hogy tudod, a szomszédban is van slava, és ettől közösségi a dolog". „Sokan mondják közülünk, hogy fontosabb a slava, mint az egész pravoszláv hit".*

Az egyház „kiszorulása" tehát nem jelenti a rítus jelentőségének elhalványodását. E jelenségről a következő magyarázatok születtek: *„Az egyház teljesen kiszorult ebből az ünnepből, de ez nem akkora baj, mivel Nemanja Száva is azt mondta, hogy vigyétek haza a vértelen áldozatokat, a koljivót, amit ott szenteltek meg, és mentek aztán haza"* – mondta egyik fiatal adatközlőm, aki – „visszatanulva" vallását – a szerb egyház történetéből hozott magyarázatot arra, miért *„nem akkora baj"*, hogy az *„egyház kiszorult"* a slavából. Mások a szerb nemzeti történelemből hoznak minderre magyarázatot: *„Fennmaradhatott a slava, mert ez eredetileg sem volt keresztény ünnep, ez ősi szerb ünnep".* Az elmondottak konklúzióját pedig így húzta alá egyik szerb beszélgetőtársam: *„A pap mindig kívülről hozta be az ünnepet, de a lényeg mindig a család volt, ma is így van, nincs nagy változás tehát".*

Összegezve a slaváról írtakat látjuk, az egyház kiszorulásával a rítus vallási jelentései (a vallásosság „második szintje") is megszűnni látszik. A rítus tradíciója azonban nem szűnt meg, bár ez is megváltozott *(„más, mint régen", „városon ez egész más lett"* stb.), de a szerb mikroközösségek szintjén ma is alapvető fontossággal, jelentőséggel bír. Így maradhatott fönn a kommunista rendszerben is mint a saját kultúra integrálója, az etnikai jelentés hordozója, elmélyítője még olyan falusi környezetben is, mint Feketics, ahol a montenegrói „partizánok" szinte kivétel nélkül ateistának vallották magukat, s akiknek a mai napig sincs se templomuk, se papjuk. Kérdéseink egyik legjellemzőbb tanulságát is összefoglalhatjuk tehát ezen a ponton.

Eszerint a vajdasági magyar kisebbségi kultúrában mind a történelmi egyházi szervezetek belső struktúrája, mind a vallási tradíciók, jelentések erőteljesebben hatottak – egyik beszélgetőtársam szavaival – *„jobban megmaradtak"*, mint a vajdasági társadalom többségét alkotó szerbeknél. Ezáltal a vallás mentén is megragadható s kifejeződő etnikus különbségek, a két kultúra közötti „másság" tudatosulása, a „saját környezetek" közötti távolság artikulálódott, jelenítődött meg, és mélyült el e különbségek (valláshoz való tartozás, saját kultúrákhoz kapcsolódó tradícióhoz való kötődés), s e különbözőségek által megfogalmazódó értékrendszerek, kategóriák mentén.

12 Jelentése mécses. Ebben az összefüggésben az ikon előtt meggyújtott örökmécs tradicionálisan meghatározott rituális tartóját jelenti.

3. Kisegyházak: interetnikus stratégiák?

„... se a pravoszláv nem fejte, se én nem nyírtam, nekik se lesz belőle hasznuk..."

Ebben a fejezetben az elemzett történelmi, „etnikus" felekezetek és az ezektől lélekszámban és a keresztény vallás megélésének tartalmaiban is különböző kisegyházak interakcióira pillanthatunk rá. Utóbbi közösségek lélekszáma a tradicionális felekezetéhez képest kicsiny, sajátosságaik mégis fontos kérdéseket vetnek föl. Kutatásunk kérdéseire ugyanis egészen más „válaszokat" fogalmaznak meg. Az általuk vallott és gyakorolt vallási jelentések eltérő „koncepcióit" figyelhetjük meg – az eddigi fejezetekben bemutatott jelenségek mellett – a nemzeti identitás, a saját kultúra és a vallás viszonyrendszereinek, a vallás kulturális-társadalmi rendszereinek, az interetnikus kapcsolatok vallási dimenzióinak terén.

Önmagában érdekes már az is, ahogyan az általam kutatott közösségek a „történelmi egyházakat", a „kisegyházakat", illetve a „szektákat" rendszerezik, minősítik, jelentésekkel ruházzák fel.

A *„szektákat"*[13] a helyi egyházak és tagjaik elsősorban teológiai fogalmak mentén különböztetik meg maguktól, de ez számukra – mint a későbbiekben látni fogjuk – a társadalomban betöltött helyük értékelésére is kihat. *„Szektáknak"* ugyanis azokat a – ahogy egyik interjúalanyom fogalmazott – „napjainkban megjelenő" és *„feltörekvő"* nem keresztény vallási közösségeket nevezik, amelyek – szintén beszélgetőtársam szavaival – *„Jézus emberi voltát hangsúlyozzák, ez elmond róluk mindent"*. E kategória a társadalomban marginálisan megjelenő vagy a médiában néha látható-hallható jehovistákra és a szcientológia egyházra vonatkozik. Megítélésükre érzékletes példa egyik interjúalanyom reakciója, aki miután megkérdezte, mi lesz tanulmányom címe, így reagált: *„A szekták le akarják rombolni tanításainkat, hitünket, mintha ez a kétezer év nem is lett volna, annyira veszélyesek, hogy még az írásod címében is írd ki, hogy keresztény vallás..."*

A *„kisegyházak"* egy másik kategóriát jelentenek. Ők teológiailag nem szétválaszthatók a többi keresztény egyháztól.

A *„történelmi egyházak"* és *„kisegyházak"* kapcsolata és (egymásra reflektáló) különbségtevése így az egyetemes keresztény közösség és a közös teológiai nevezőn belül történik. Nem mindig volt ez így. A zentai kisegyházak például – metodisták, pünkösdisták, adventisták – sokáig szintén a *„szekta"* megnevezést – s az „ezzel járó" viszonyulást a mindennapos interakciók során – kapták a helyi társadalom tagjaitól.

Az előző fejezetben említett zentai huszonéves lányok is úgy emlékeznek még, hogy egészen a közelmúltig nem engedték el szüleik őket ezekbe – ahogy nevezték – *„szektákba"*, holott az említett fiatalokat ezek a közösségek érdekelték volna. A helyi tradíció tehát ekképp védekezett az *„új-ismeretlen"* jelenségekkel, így a vallási jelenségekkel szemben is. A tradíció megőrzése ugyanis az elmúlt ötven év alatt, majd az 1980-as évek végétől kezdődő folyamatos társadalmi-politikai krízishelyzetek során a korábban már elemzett etnikus tartalmakkal együtt egyfajta „pajzsként" szolgált a helyi magyar közösségek számára. Az említett krízishelyzetek egyik szomorú velejárója volt többek között

13 A szociológiai irodalom „szektának" olyan vallási közösségeket tekint, amelyek kicsiny lélekszámúak, s „céljuk" az „igazi út" megtalálása és követése. A legtöbb esetben ezen „út" valamely egyházzal, vallási tanítással szemben jön létre, és többnyire visszahúzódva, elzárkózva él környezetétől. A tagok legnagyobb részt nem beleszületnek e közösségbe, hanem saját akaratukból csatlakoznak hozzá. Ezzel szemben az „egyházak" olyan történetiséggel rendelkező, nagy lélekszámú, hierarchizált vallási intézmények, amelyeknek tagjai elsősorban beleszületnek e közösségek egyikébe. Az „egyházak"" ezzel együtt „beépülnek" az őket körülvevő szocio-kulturális rendszerbe is (Giddens 1995: 447 vö. Troeltsch 1981, Weber 1978). Tanulmányomban ezzel szemben mind a „szekták", mind a „történelmi egyházak", mind a „kisegyházak" kategóriát a kutatott közösségek „belső megnevezései" és ezek jelentései alapján használom és értelmezem.

az elmúlt évtizedben megnövekvő öngyilkosságok száma, amelyek időben nagyjából együtt jelentek meg a *„szekták megszaporodásairól"* szóló hírekkel, így – interjúalanyaim visszaemlékezései szerint – azért féltették gyermekeiket e közösségektől, mert összekapcsolták őket az öngyilkosságok okaival. Ezek a vélekedések az utóbbi évek során megváltoztak. A zentai példánál maradva, a helyi lakosság lassan megismerte a keresztény kisegyházakat, s ez az *„ismeretség"* megváltoztatta a róluk alkotott képzeteket is.

„Régóta itt vannak már, rendes emberek ezek, nem olyan »ki tudja micsodák«, ahogy először gondoltuk". „Megszoktuk már őket, ők is keresztények, mint mink, csak hát máshogy imádkoznak, de ez az ő dolguk, minket nem zavar" – mondták zentai katolikus interjúalanyaim.

A helyi Evangéliumi Keresztény Egyház (közismertebb nevükön „pünkösdisták")[14] lapja így emlékszik vissza az elmúlt időszakra, egy közös katolikus-evangéliumi keresztény találkozó kapcsán. *„Mindkét felekezet tagjai mosolyogva emlékeztek vissza a kezdeti félelmekre, amelyek után ma már tapasztalatokban gazdag, jó együttmunkálkodás következett"* (Örömhír 2000/3:18).

A közös *„tapasztalatok"*, egymás megismerése, az *„együttmunkálkodás"* tehát ugyanúgy feloldotta a felekezetek közötti előítéleteket, konfliktusokat és távolságokat, mint az – a két fejezettel előbb elemzett – *„történelmi egyházak"* esetében is történt a vajdasági magyar társadalomban a második világháború utánuk. Az utóbbival kapcsolatban láthattuk, hogy mind a közös kisebbségi sors, a közös etnikum, mind az ateista államhatalom törekvései, a társadalom szekularizálódása véglegesítette elsősorban a katolikus és a református „magyar" egyházak „ikertestvérré" válását. Csakhogy ugyanerről van e szó a *„kisegyházak"* esetében is? Egyfelől igen, hiszen a keresztény ökumenizmus és a keresztény vallás – minden egyház által zsinórmértékül elfogadott-alapértékének és elsődleges feladatának, az evangelizációnak (a vallásosság „második szintjének") értelmében ezen egyházak közösen állnak „szemben" a társadalom ettől eltérő értékeivel. A különbségek ezen belül fogalmazódnak meg egymás másságának toleranciájával párosulva.

A *„történelmi egyház"* azonban mint belső (azaz interjúalanyaim értékei szerinti) kategória jelentése – mint azt korábban láthattuk – összeforrt a saját kultúra és tradíció megőrzésének és kifejeződéseinek tartalmaival is.

A vallásosság „első szintjének" az egyház és a vallási tartalmak társadalmi-kulturális jelentésértelmezései mentén így olyan különbségek fogalmazódnak meg mind az említett egyházak képviselői, mind pedig tagjai számára, amelyek a kutató részéről is indokolttá teszik e különbségek jelzését, illetve ezek mögöttes tartalmainak keresését, feltárását.

Ahogy egyik – katolikus lelkész – interjúalanyom összefoglalta az elmondottakat: *„A magyar kultúra esetében inkább csak a történelmi egyházakról beszélek, mert a kisebbek nem kultúrtényezők, mert annyira rövid idő, amióta vannak, hogy az nem egy igazi kultúra vagy hagyomány tényezői. Mondjuk a legrégebbiek is a múlt század közepén indultak el nálunk, mint a nazarénusok.*[15] *De ezek is nagyon zártak. Annyira elzárkóznak a világtól, hogy ők gyakorlatilag nem is misszionálnak. Annyira kizárólagosak, hogy szinte érintkezni sem akarnak*

14 Az ún. evangéliumi, pünkösdi mozgalmak a 20. század elején alakultak ki. Közös hitelveik központjában a Szentlélek-keresztség áll. A Szentlélek-keresztség teszi lehetővé számukra a karizmák (lelki ajándékok, képességek) birtoklását és gyakorlását, mint például a nyelveken szólás képességét. A Szentlélek-keresztség a hívők életében új fejezetet nyit, s ezért ebben csak a megtért, „újjászületett" tag részesülhet. Ezen újjászületett hívők alkotják az evangéliumi pünkösdi keresztény közösségeket (Fehér 1991: 133–134).

15 A nazarénusok gyülekezete a legrégebbi (a 19. század közepétől megjelenő) kisegyház a Vajdaságban, ezért egyfajta „modell" a többiek jellemzésére is. A nazarénusok közösségei megjelenésük óta zártak, szigorú normarendszerre épülnek, amelynek alapját a bibliai tanok szó szerinti alkalmazása jellemzi (például a Tízparancsolat és a Hegyi Beszéd alapján megtagadják a fegyveres katonai szolgálatot, a válást megengedhetetlennek tartják, elutasítják az állampolgári esküt). Az említettek értelmében istentiszteleteik sem nyilvánosak, csupán egyháztag vehet úrvacsorát és bűnnek számít számukra az exogámia is (Fehér 1991: 136).

másokkal. Ismertem egy asszonyt, aki vegyes házasságból való, és – mondjuk – a nazarénus férj elment a temetésről, amikor az anyósát temették. A felesége ekkor jött rá, hogy neki mindent, a szüleit el kéne hagynia, mert ő is a férjével együtt bekapcsolódott, bemerítkezett. Utána visszalépett, mert azt mondta, hogy ő nem hajlandó a szüleit elhagyni. Itt Zentán is olyan épületben vannak, hogy se ablak az utca felé, tömör, zárt ajtók, hogy ők ebből a világból kivonulnak. Kevés ember vállalkozik erre. Olyanok, mint a nagyvárosban peremre szorult, kábítószerre rászokó ember például, akinek mindegy, hogy hova, csak tartozzon valahova, ilyeneket vesznek föl. Itt nem hit, nem dogmatika kérdése, hanem az, hogy valaki fölkarolta, van, hol aludjon. Zenta viszont minden szegénysége ellenére nem itt tart. Itt fölszaladtak a kedélyek, amikor egy asszony beköltözött az állomásról egy bunkerba. Itt valamit tenni kell, mondták az emberek. Van, akit környületből fogadtak be, de itt szerintem senki sem alszik a tiszai híd alatt. Ennyire peremre szorultak itt nem léteznek. Különben is van itt Vöröskereszt, szociális intézkedés, Caritas. A történelmi egyházak is, mi is segítünk nekik, mi felvállaljuk a problémáinkat. Nincsenek olyanok, akiknek nincs valahol egy tál ételt megenni, vagy télen egy meleg helyre behúzódni, akár meg is fürödhetnek. Amúgy olyan kevés az ilyen, hogy könnyen el tudjuk látni őket. Ezért is olyan kicsinyek ezek az új egyházak, meg azért sincs nagy támogatottságuk itt, mert csak a második világháború után jelentkeztek főleg, nincsenek itt gyökereik. Egyébként mára velük is jó a viszony, a segélycsomagokat is közösen osztjuk ki, meg közös rendezvényeink is vannak. Azóta meg is ismertük őket, nem olyanok, mint a szekták, mert a pszichopatákkal ők sem tudnak mit kezdeni, de azért mások is, mint az itteni népek, nincsen nekik hagyományuk, mint mondtam, nem jelentősek, nem kultúrtényezők".

*

E hosszú és összetett problémákat említő interjúrészlet egyrészt összefoglalta számunkra a fejezet elején mondottakat a történelmi és kisegyházak közeledéséről. Másrészt elmondta azt is, hogy e közeledés ellenére miért nem *„kultúrtényezők"* e vallási közösségek a helyi társadalomban.

Egyik oka ennek az, hogy a kisegyházak *„rövid idő"* óta vesznek részt a társadalom életében, nem *„részei"* a lokális történelemnek, tradíciónak. Emellett elzárkóznak a világtól, tehát nem is vesznek részt a közösségi életben, a mikrotársadalmi folyamatokban. Az elmondottakból is következhet, hogy sokan ezért még a *„vegyes házasságok"* (ebben az értelemben interjúalanyom a történelmi és a kisegyházak közötti különbségtevésre utalt) esetében sem csatlakoztak e közösséghez, mivel ekkor *„saját hagyományaikat"*, *„szüleiket"* kellett volna *„elhagyniuk"*. A közösségi tradícióhoz való erőteljes ragaszkodás adja a további magyarázatot arra, miért nem jelentősek ezen közösségek Zentán, ellentétben a *„nagyvárosokkal"*, hiszen interjúalanyom szerint a nagyvárosiak *„elvesztve"* saját tradícióikat *„mindegy, hová tartoznak, csak tartozzanak valahová"*. Szemben a zentai tradicionális értékekkel, amelyek megőrizték a közösség tagjainak „saját kultúrához" tartozási tudatát, amelyben fontos szerep jutott a vallási értékeknek, jelentéseknek, amelyek pedig a történelmi egyházak társadalmi és/vagy kognitív környezetében, keretei között hagyományozódtak tovább. Erre hozta fel érzékletes példaként beszélgetőtársam a szegénységre adott „válaszoknak", illetve magának a szociális problematikának eltérő voltát a *„nagyvárosokéval"* szemben. Ennek megfelelően a kölcsönös mikrotársadalmi szolidaritás minimálisra csökkenti a teljesen elszegényedők számát, másrészt a helyi szervezetek, az egyház és a közösség tagjainak segítségével el tudja látni a rászorulókat.

Mindezt összefoglalva interjúalanyom úgy látja – s ezt erősítették meg zentai beszélgetőtársaim katolikus tagjai is, vagyis a legtöbben –, hogy a saját kultúra, a tradíció és a társadalom történetileg összekapcsolódó rendszerében az itteni kisegyházak marginalitásra vannak „ítélve", mivel nem „kultúrtényezők" – ahogy az idézett interjúrészletben többször is olvashattuk.

Az elmondottakat még konkrétabban fogalmazzák meg más interjúrészletek: *„Ezek a kis csoportok pedig elég közömbösek a kultúra felé. Azért, mert akkor bele kell menniük, hogy hagyomány, bele kellene menni, hogy vallási hagyomány, és akkor máris elfűrészelték maguk alatt az ágat, mert egyedül a pravoszláv és a katolikus egyháznak van folyamatos hagyománya, a reformátusoknak meg az a fél évezredes".*

„Ők ellene vannak minden hagyománynak, így nem érdekeltek a nemzeti hagyományokban sem, mert az tele van katolikus meg református beütésekkel. Népdalokat sem tudsz úgy énekelni, hogy ilyen vagy olyan formában ne jelennének meg ünnepeink, bibliai kifejezések, ilyen jellegű közmondásaink, oltáraink, esküvőink stb. Nem tudsz meglenni enélkül. Vagy azt mondod: ez nem ér semmit, hanem amit ők csinálnak, de mit alkottak ők? Semmit".

Az idézettek amellett, hogy „egyértelműsítették" az eddig elmondottakat, új kérdéskört nyithatnának azzal a példával, amelyben egyikük a pravoszlávokat is „szembe helyezte" a kisegyházakkal, a két említett magyar történelmi egyházzal közösen. Ha ehhez hozzáadnánk az imént olvasott példát, miszerint a *„vegyes házasságok"* megnevezés etnikus jelentései mellett a kisegyházak-történelmi egyházak tagjaira is vonatkozik, felmerülhetne a kérdés: nem lehet-e mindez „közös nevező", az etnikus tartalmakat zárójelbe tevő kapcsolódási pont a második fejezetben elemzett „szerb" és „magyar" egyházak, illetve híveik között?

Láthattuk azonban, hogy a kisegyházak nem töltenek be „jelentős" szerepet a helyi társadalom életében. A korábbi elemzésekben pedig azt olvashattuk, hogy a vallási és etnikai tartalmak összefonódása komplexebb problémakör annál, hogy mindezt a kisegyházak jelenléte „megoldhatná".

Láthattuk továbbá – előbb idézett beszélgetőtársam szavaival –, hogy a *„szerb"* és a *„magyar"* egyházak *„folyamatos tradíciói"* mennyire eltérnek egymástól, és hogy ezek – másik, szintén az előbb idézett interjúrészlethez kapcsolódva – *„nemzeti hagyományokban való érdekeltsége"* sokkal erősebb integráló tényezője az adott etnikumnak, minthogy ezek között egyfajta „híd" lehetne a kisegyházak tőlük eltérő *„hagyománytalansága"*.

*

A fejezet további példái során is Zentánál fogunk maradni. Ugyanis míg a fentebb idézett magyar katolikus interjúrészletekkel azonos (illetve még inkább azokat megerősítő) megítélésekkel, értékelésekkel találkoztam Feketicsen is, addig ugyanott, a helyi társadalom életét tekintve a kisegyházak teljes *„jelentéktelenségével"* találkoztam. Mivel e falu magyar közösségét (mint láttuk) református egyháza és a vallási jelentések integrálják, míg a montenegróiak közössége túlnyomó részt ateistának vallja magát, egyetlen kisegyház sem tudta egy-két családnál többnél (és ezeknél is csak ideig-óráig) megteremteni alapjait. A falu közvéleménye ráadásul még ezeket a kezdeményezéseket is negatívan ítéli meg: *„Nekem is volt jó ismerősöm, aki szombatista*[16] *lett, de az előbb párttag volt, utána katolikus, utána református, most meg ez".*

„Olyanok voltak egy-ketten akik beálltak pünkösdistának, meg szombatistának. Ezek nem voltak a pappal, meg az egyházzal kibékülve, meg hát kellett nekik a pénz is. Támogatták őket, nem jártak rosszul. Amikor aztán már nem kaptak eleget, abba is hagyták"„Régen is voltak itt már nazarénusok. Ma is vannak, de nem nagyon. Nincs velük kapcsolatban a mi egyházunk. Olyanok jártak régen is hozzájuk, mint egy, aki kilencvenkilenc betörést ismert be, nagy betyár volt. Utána pedig beiratkozott ezek közé. Ez lett az alibi, hogy ő rendes ember. Egy másik ismerős 1949-ben a kommunista hadseregben volt, nagyon nagy kommunista maradt végig, sztálinista. Aztán ezeket a Titóék üldözni kezdték, emez meg ravasz ember volt, elment nazarénus-

16 Az adventisták a szombatot ünneplik meg az Úr napjaként, ahogy az Ószövetségben van írva, ezért nevezik őket – terepem tagjai közül is – többen *„szombatistáknak"* (Fehér 1991: 131).

nak. Amikor a provokátor megjelent, akkor elkezdte mondani, hogy testvérem én megtaláltam az igaz utat. Nem is jöttek hozzá többet. Később elmesélte, hogy ezt szándékosan csinálta. Erre is jó volt a nazarénus vallás. A mai hasonló vallások is ilyenek itten"„Nemigen van itt senki, aki ha vallásos, ne református legyen. Voltak egy-ketten, azok kaptak is pénzt, meg kocsit Szabadkáról vagy Magyarországról, hogy agitálják itt a népet, de hát nem mentek itt semmire, abba is hagyták hamar". „Mi itt őrizzük a hagyományt. Az egyház nekünk itt a közösséget tartja meg. Nem kell nekünk ide senki ilyen" – fogalmazták meg feketicsi beszélgetőtársaim.

Szavaikból kiderül, hogy a kisegyházakat, s azok csatlakozó tagjait a közösség normarendszerével szemben állóknak tekintik (a rájuk vonatkoztatott jelzők: *„szélhámosok", „kommunisták", „ravaszok", „nyerészkedők"*) s ezáltal magukat a kisegyházakat is olyan negatív tulajdonságokkal ruházzák fel, amely a helyi közösség magáról alkotott pozitív önértékeléseinek ellentéte. Ezáltal is a feketicsi magyar „mi" tudat és annak jellemzői tudatosulnak és fogalmazódnak meg a közösség számára: a közös valláshoz, a közös tradícióhoz, kultúrához való tartozás fejeződik ki általuk.

Hasonló jelenségekkel találkozhatunk Zentán is, de itt ezek a vélemények a *„szektákkal"* szemben fogalmazódnak meg. Mint említettem Zentán a kisegyházak, még ha nem is jelentős, de azért elfogadott „szerephez" jutottak a mikrotársadalom életében ellentétben a *„szektákkal"*, amelyek – a feketicsi kisegyházak példáihoz hasonlóan – nem kaptak helyet a lokális társadalom életében, s amelyek tagjait a feketicsi példákkal megegyező értékítéletek alapján jellemezték: *„Volt itt egy-két szcientológus, talán még plakátokat is kiragasztottak, de nem ment el oda senki, még az se ment volna, akinek fizetnek". „Viszont itt a Jehova tanúk hegyeket is megmozgattak, állandóan körbe járnak, de szerintem egypár tagnál többet nem hajtottak össze. Az is többnyire labilis, lebegő ember volt". „Volt, aki kiiratkozott tőlünk, aki nem is ide tartozott, talán pravoszláv volt, írtam egy levelet, hogy tudakolja meg, hogy előbb hova is tartozott". „Ezeknek olyan mindegy, hogy itt vagy amott van, az ilyen emberek, akik mondjuk két hónap alatt három felekezetet váltottak: megkeresztelkedett a pravoszláv templomban, mert a lányát nem akarták megkeresztelni, mert a házassága gubancos volt, elodázták, rájött egy hónap múlva, hogy mégsem akar pravoszláv lenni, úgyhogy visszatért a katolikus egyházba, egy hónap múlva meg elment a Jehova tanúkhoz, mert rájött, hogy az az igazság, mert mi nem az igazságot mondjuk. Erre azt mondtam én is, hogy se a pravoszláv nem fejte, se én nem nyírtam, nekik se lesz belőle hasznuk. Ez egyre megy. Nem mondom, hogy egyáltalán nem, de Zentára nem úgy jellemző, mint mondjuk a nagyvárosokra".*

Az utolsó interjúrészletben felmerülnek az etnikus jellemzők is. A fent említett – interjúalanyom által *„gubancos házasságnak"* nevezett példa – olyan vegyes házasságokra utal, amelyekben az interetnikusságból fakadó konfliktusok kiválthatják a *„szektákhoz"* való csatlakozást más beszélgetőtársaim szerint is. A két „etnikus felekezet" egyértelmű határai és különbségei tehát feltételezhetik azon családoknak a helyi társadalom marginalitásába kerülését, amelyek tagjai az eltérő etnikai-vallási közösséghez tartoznak. Nem véletlen, hogy ez a példa Zentán merült fel, hiszen – mint korábban láthattuk – Feketicsen a valláshoz való tartozás a magyar etnikumhoz való tartozást feltételezi, s a vegyesházasságok tagjai, gyermekei is – ha vállalják a valláshoz való tartozást – akkor azt kizárólag a magyar református keretek között tudják megélni.

Az idézett interjúrészlet rávilágít az általa említett *„szekták"* „virtuális" jelentéseire is. Hiszen ezek a közösségek nincsenek jelen a lokális társadalmi élet nyilvános szférájában, az általam megkérdezettek mégis a *„bomlasztó veszély"* jelképeiként fogalmazzák meg őket önmaguk számára.

Ezért is lehetnek értelmezhetőek a róluk szóló sztereotípiák, mivel az ezen közösségekkel szembeni önmegfogalmazások kirajzolják számunkra a „mi" tudat pozitív értékeit, önreflexiót Zenta példájával kapcsolatban is. Rámutatnak tehát arra is, hogy *„milyenek nem vagyunk mi"*.

A „mi" tudat önmegfogalmazásait – idézett beszélgetőtársam szavai szerint – *„a lebegő, labilis emberekkel"*, illetve a *„nagyvárosokkal"* szemben, amelyek – egy másik interjúalanyom szavaival

– *„kevertek, azok nem tudnak már semmit a hagyományokból, elszakadtak a gyökereiktől, a vallásról azt sem tudják, eszik-e vagy isszák"*. Ennek okait beszélgetőtársaim a következőkben látják.

„A nagyvárosokban főleg azért terjednek a szekták, mert ott sok olyan fiatal és korábbi értelmiségi van, akik az állami iskolák meg munkahelyek miatt a korábbi ideológia hatása alatt voltak. Na most, ezeknek megszűnt ez az ideológia, amihez nyúlhattak, ami biztonságként mögöttük állt, és ami vallásellenes volt, eltiltotta őket az egyháztól. Ebből fakad a tudatlanságuk is, ami ilyen helyekre taszíthatja őket. Ezekre a légüres térben levőkre telepszenek rá a szekták. Mi azért a legrosszabb időkben is tanítgattuk a gyerekeinket, meg minket a szüleink a hagyományokra, ezért nem tudnak itt minket úgy megnyerni maguknak ezek, mint amott a nagyobb helyeken". Mindezt a különbségtevést Zentán felerősíti a magyar történelmi egyház és a kisegyházak közeledése is, hiszen ezen vallási közösségek mindegyike a keresztény értékek mentén fogalmazza meg önmagát, amely értékek a kisebbségi kultúra és tradíció egyik legfontosabb alapját is jelentik, amint azt az előző fejezetben olvashattuk.[17] Ezt „támasztja alá" a kisegyházak etnikai összetétele is. Tagjaik ugyanis főleg magyarokból állnak, de legalábbis „vegyesek", azaz nem kizárólag szerbek alkotják, így nincs egyértelmű etnikus különbség közöttük a pravoszláv egyházzal szemben.

Ezért tehette hozzá az imént bemutatott interjúrészlethez beszélgetőtársam utolsó mondatait: *„Egyszóval romboló hatásúak ezek a szekták. Itt főleg a Jehova tanúira gondolok, nem az adventistákra vagy a pünkösdistákra"*.

Az elmondottakból is kitűnhet, hogy a valóság „ismét" sokkal komplexebb, mint ahogyan akár azt egyik forrásunk is interpretálja számunkra. *„A kisegyházak, szekták szaporodnak, érzékelhetően elvonják a történelmi egyházak híveit – bár akad köztük magyar nyelvű is – a közösségek igyekeznek többségi jelleget ölteni"* (Székely 1990:46).

Egyik katolikus magyar interjúalanyom így látja mindezt: *„Annyira nem dinamikus ez, hogy nincsenek sokan, pláne irtó kizárólagosak is, tehát elkülönülnek másoktól, a saját közösségeiken belül tudnak csak dinamikusak lenni. Ez a dinamizmus pedig nálunk is megvan. A kis katolikus falvakban is felvirágoznak a kis karizmatikus közösségek, ezért sem tudnak a szekták nagy eredményeket elérni. A karizmatikus közösségek pedig, ahol mindennap találkoznak az emberek, az egyház kebelébe tartoznak"*.

A tradíció folyamatossága és a saját kultúra környezetének biztosítása mellett a történelmi egyházak a kisközösséghez való tartozás és a *„dinamikus"* lelki-vallási élet megélésének igényeit is ki tudják elégíteni, ahogy azt a fent említett katolikus példa alátámasztani látszik.

A történelmi egyházak tagjai ebből a szempontból sem látnak különbséget egymás között: *„A reformátusok ugyanúgy őrzik a kereszténységet és a magyarságot, mint mink"*. *„Náluk is átélheted a szentséget, csak másképp, és ott is az anyanyelveden imádkozhatsz"*. *„Nincs ebben különbség, történelmileg úgy alakult, hogy a katolikusok is, meg a reformátusok is itten ugyanazt képviselik"* – mondták zentai interjúalanyaim „általánosságban" a vajdasági magyarság „történelmi" felekezeteiről. Azért fontos itt az „általánosságban" szót említeni, mert az elmondottakkal szemben a helyi magyar közösségben a protestáns felekezetek – a zentai reformátusokat is ideértve – és a katolikus egyház eltérő tartalmakat és értékeket jelenítenek meg a mikrotársadalom életében.

A történelmi egyházak is lehetnek ugyanis – s nem csupán lélekszámukat tekintve, hanem kontextusfüggően is – az imént elemzett jelentéseket hordozó *„kisegyházak"*.

Ezen jelentések pedig elsősorban az adott vallási közösségek „társadalomkoncepcióiban", a környező társadalomról, a saját kultúráról, az interetnikus kapcsolatokról, a közösségi és egyéni iden-

17 A pravoszláv egyházat ebben az összefüggésben azért nem említem, mert egyrészt a tradíció és a vallás kapcsolata – mint azt szintén láthattuk – náluk nem úgy kapcsolódik össze, mint a „magyar" katolikus egyházban, másrészt az ő kapcsolatuk a kisegyházakkal is más jellegű, mint azt a későbbiekben látni fogjuk.

titásról általuk alkotott, vallott, azaz a megélt és képviselt értékek mentén fogalmazódnak meg. S mindezen felsorolt tartalmak a kisebbség életében összefoglalóan, a *„magyarság"* szempontjából bírnak értékjelentésekkel. A történelmi egyházhoz tartozók a kisebbség többségét alkotják, s ezért egészen másként kapcsolódnak saját etnikai és (ezzel összefüggésben) személyes identitásukhoz, mint a kisebbségen belül is kisebbségben élő zentai protestáns kisegyházak.

„Magyarság szempontjából olyan kicsi Zentán a felekezeti különbség, hogy ennek gyakorlatilag semmi hatása sincs. Négy-öt család sincs református, az is inkább csak ilyen vegyesházasságban lévő. A metodistákkal együtt vannak, a Katica nénivel együtt van közös istentiszteletük. Metodisták 17–18-an vannak a gyülekezetükben. A kisebb gyülekezetek tehát nem igazán befolyásolják itt a magyarságot, meg hát más véleményen is vannak erről, így jobb is, hogy nem befolyásolják" – foglalta össze egyik katolikus interjúalanyom az imént említetteket.

Míg a fenti interjúrészletben közölt lélekszámok a metodista egyházban mondottakkal megegyeznek, addig a reformátusok számát helyi közösségük vallási vezetője (gondnoka) 60 lélekre becsülte. E különbség érzékletesen világítja meg problémakörünket, mivel mindkét szám megfelel a valóságnak. Csakhogy a zentai református közösséget a város református sainak nagyobb része nem látogatja. S ennek okát elmondásaik alapján a fent leírtak szerint fogalmazzák meg: *„Idegen számunkra, ami ott van, nem az amit otthon megszoktunk", „sok mindenben nem értünk egyet, főleg, hogy szerb, magyar az mindegy"* – mondották beszélgetőtársaim. Többen felemlegették a helyi református közösség vezetőjének a legtöbbek által *„vegyesházasságából"* adódónak értékelt felfogását az interetnikus kapcsolatokról (az előbb idézett katolikus beszélgetőtársam véleményéhez hasonlóan), illetve a közös metodista-református közösség[18] viszonyulását a magyar tradícióhoz.

Többször felmerülhetett már eddig a kérdés: milyen is valójában e közösségeknek az eddigi fejezetekben is elemzett esetektől eltérő *„felfogása"* kultúráról, társadalomról és identitásról?

A következő véleményben erről láthatunk példákat az említett kisegyházak „olvasatai" alapján. *„Mindannyian Isten gyermekei vagyunk, és egyenlők. Pont azért élünk, hogy az még az embernek a száján se jöjjön ki, hogy én magyar vagyok, te meg szerb, te csak egy szerb vagy, én bezzeg magyar. Jól mondta az egyik magyarországi püspök a reformátusok világtalálkozóján, hogy 150 évig itt volt a török, mégsem lettünk törökök. Mi is a családban őrizzük a magyar nyelvet, magyarul olvasunk, de nem dicsekvésből vagy büszkeségből, hanem mert ez a természetes"* – foglalta össze a már többször említett zentai református közösség vezetője meglátásait vallás és identitás összefüggéseiről. Láthatjuk ebből, hogy a Gereben-Tomka szerzőpáros által is alátámasztott szociológiai megállapítás, miszerint „a reformátusok markánsabb nemzeti identitást képviselnek, mint a katolikusok", nem minden esetben látszik beigazolódni, hiszen ez nem elsősorban a felekezetiségtől, sokkal inkább az adott kulturális környezettől, illetve a felekezet tagjainak személyes sorsától, kötődésétől függ. (Gereben is hasonló megállapításra jut egyébként részletesebb erdélyi kutatásainak elemzésekor vö. Gereben-Tomka 2000).

Idézett esetünkben a kulturális környezetet Zentán a katolikus magyar többség „dominanciája" körvonalazza számunkra, ahol a nemzeti identitás a katolikus vallási tartalmakkal fonódott egybe, míg a reformátusok kis lélekszámban éltek itt korábban is, leggyakrabban katolikus házastársakhoz költözve, s így gyermekük is a katolikus egyház kereteihez kapcsolódva élte meg saját kultúráját, identitását és ezáltal az interetnikus kapcsolatokat is. Az ezektől eltérő református életutak – hason-

18 A református és a metodista közösség a második világháború óta közös imatermet tart fönn. Említettük, hogy a háború után az állam által csak az adott célra engedélyezett nyilvános helyiségben tarthatták az egyházak istentiszteleteiket, bibliaóráikat s egyéb alkalmaikat, s mivel itt mindkét egyház kisebbségben volt, az evangélikusokkal, akiknek száma már csupán egy-két lélek – közös imaházat bérelt, s bérel azóta is. Közösségi életük, istentiszteleteik, vallásgyakorlatuk is közös lett idővel, *„mert igazán nincs nagy különbség sem istentiszteletünkben, sem a felfogásunkban itten"* – ahogy Katica néni, a metodista egyház zentai vezetője fogalmazott.

lóan előbb idézett interjúalanyunkhoz – más személyes sorsot rejtenek magukban. Interjúalanyomnak apja sem zentai születésű volt, Kórógyról költözött a városba, s itt is – talán éppen a helyi magyar közösségtől való *„idegensége"* miatt – főleg szerbekkel barátkozott. Lánya is egy montenegrói férfihoz ment férjhez, s miközben megtartották a férj családjának szláva, lányaikat reformátusnak nevelték. (Korábbi fejezetünkben láthattuk, hogy a szlávákat a fiú utódok örökölték tovább, így ez a családi gyakorlat konfliktusmentesen is lehetséges volt az eltérő kultúrájú házastársak között.) Az édesapja később a helyi református gyülekezet kántora lett, hivatását pedig – halála után – ő vette át a gondnokság mellett. *„Ha Isten ezt a tehetséget adta nekem, így is szolgálnom kell"* – vallott erről a gondnoknő.

Felmerül azonban itt még egy kérdés, vajon a személyes sors mögött vannak-e olyan vallási jelentések, amelyek az előző interjúrészletben említett „koncepciók" (*„ne is lehessen kiejteni az ember száján, hogy magyar vagy szerb"*) kognitív megerősítését adhatják?

Beszélgetőtársam a következőképp fogalmazta meg a lehetséges válaszlehetőségeket: *„A szerb egyház meg a magyar egyház, az mindig külön van. Mi viszont úgy tanítjuk az egyház feje Krisztus, minden egyházé, mert minden egyház végülis egy. Ez az alapszövetség. A kereszténység szempontjából mindegy, milyen néphez tartozol, hogy mi a kultúrád. Én magyar vagyok, de jugoszláviai magyar, lehet, hogy ezért sincs bennem olyan, hogy teljes hovatartozás"*.

Az elmondottaknak megfelelően saját és közössége kisebbségi szerepét (hangsúlyozva *„jugoszláviai magyarságát"*) a két etnikum és vallás közötti közvetítésben látja, amelynek vallási tartalma is megfogalmazódik számára.

A közösség is ennek megfelelően éli meg az említett jelentéseket a helyi ökumenikus törekvések mentén. Jó kapcsolatokat tartanak fenn mindkét történelmi egyházzal, s mindennek jelképeként értékelik közös vallásgyakorlatukat a metodista egyházzal, amellyel együtt élve az etnikumok közötti harmonizálás feladatát is magukénak vallják. *„Egy közösségben vagyunk mindenkivel, nagyon jó ez a fiatalokra nézve, nagyon jó, hogy kapcsolatban állunk mindenkivel, hogy nincs olyan nézet, hogy mi különbséget teszünk vallás, felekezet vagy népek között"*. *„Meghívjuk mi magunkhoz a szabadkai lelkészt is, de a szlovák metodista papot is, aki szerbül prédikál, meg a szegedi metodista lelkészt, aki magyarul prédikál, de ezt is lefordítják szerbre. Nagyon jó a kapcsolatunk a katolikus egyházzal is, meg a pravoszlávokkal, szerbbel, magyarral egyaránt, erre igenis büszkék vagyunk. Ez példa más keresztények számára is"* – mondták – egyikük szavaival – *„a közös gyülekezeti gyakorlat"* lényegéről.

A gyülekezet református „oldala" mindezt a metodista tanítások és kulturális gyakorlat hatásával, a velük való közösséggel magyarázza: *„A mi egyházunkban, a református egyházban még lehet, de a metodistáknál abszolút nem jön felszínre, ki milyen nemzetiségű, mert ennél az egyháznál a szlovákok szlovákul, a szerbek szerbül, a magyarok magyarul élik a vallásukat meg az életüket, és nem számít, melyik melyiket"*.

A metodista egyházban tehát „egyértelműen" másfajta társadalomkoncepciókat és ezekkel összefüggő vallási jelentéseket találhatunk, mint az előző fejezetekben elemzett történelmi egyházaknál?

A zentai metodista közösség tagjai a következőképp fogalmazzák meg e kérdésre a „választ": *„A mi tanunknak, a metodista egyháznak az alapja, hogy nincsenek olyan egyházi kánonok, mint a reformátusoknál, kizárólag a bibliai tanon alapszik, úgy hirdessük is. A reformátusoknál általában számít, hogy magyar vagy, mert azok magyarok, nálunk nem, nálunk a Biblia tanai fontosabbak a hitéletben"*. *„A mienk nem is vallás, mi ezt nem is nevezzük annak, mert a hitéletnek kizárólag lelki életnek kell lennie"*.

Ezekből az interjúrészletekből is több minden érdekes lehet számukra. Láthattuk, a metodisták is a velük közös hitéletet élő reformátusokra reflektálva fogalmazzák meg önmagukat, de egyben el is választva ezen reformátusokat, a reformátusokat *„általában"* jellemző tulajdonságoktól. Ezen tulajdonságok szemükben pedig abban foglalhatók össze, hogy a *„reformátusoknál*

számít, hogy magyar vagy, nálunk nem, mert mi lelki hitéletet élünk" – fogalmazták meg az interjúrészletek.

Az alapvető különbséget pedig a vallási tartalmakban, azok megélésében látják, azaz hogy a reformátusoknak azért számít a magyarság, *„mert azok magyarok"* (ahogy egyik idézett beszélgetőtársam mondta), tehát az etnikai jelentések fejeződnek ki a vallásosság kapcsán s nem a lelki-bibliai tanok. Az ilyen tartalmak-jelentések számukra vallásilag nem relevánsak, ezért közösségüket nem is határozzák meg *„vallásnak"*, hiszen ez szerintük olyan másfajta jelentésekkel bővül, amely értékeket ők egyértelműen negatívnak tartanak. S ilyennek minősül szempontjukból a saját tradícióhoz, etnikumhoz való szoros és kifejezett kötődés is.

Jól példázza mindezt a nem egyházi ünnepek közösségi (zentai református-metodista) gyakorlata is: *„Általában nem ünnepeljük a magyar ünnepeket. Mondjuk március 15-ét a rá következő vasárnap megemlítjük, de nem ünnepeljük meg külön. A fiatalokkal mostanra, hosszabb idő óta, a május 1-je lett a szabad munkásnap, akkor az egész ország népe szabad volt, és mi mint metodista és református egyház, itt mindannyian tartottunk a fiatalokkal ifjúsági napokat, evangéliummal, előtte 2-3 napig készülve tartottunk kirándulásokat, az egész gyülekezet együtt kirándult egy gyümölcsösbe, ott szabad tűzön sütöttünk és ünnepeltünk, jól éreztük magunkat együtt, ma is elmegyünk (főleg a fiatalok) május 1-jén, mint régen. Ez olyan családias alapon megy"* – mesélte egyik interjúalanyom.

A bemutatott gyülekezet – a közösség vallási vezetőjének, más tagjainak személyes sorsától is meghatározott – és az ehhez kapcsolódó református gyülekezet magatartása okán tehát e vallási közösség nem tekinti feladatának a magyar kultúrához és tradícióhoz való kötődés elmélyítését, illetve a saját etnikai-kulturális környezet mikrotársadalmi funkciójának felvállalását, kifejeződését.

Erre utal, hogy az állami szocializáció hatására ma is a május elsejét éli meg a közösség az együttlét (nem *„pusztán"* vallási) ünnepeként, s így a magyar nemzeti ünnepek és az ezek mögött álló jelentések sem kapnak szerepet vallásgyakorlatukban. Mindez pedig – mint korábban láthattuk – elképzelhetetlen lenne a feketicsi reformátusok vagy a zentai katolikusok körében, akiknek a fejezet elején említett értékítéletei a kisegyházakkal szemben így válhatnak közelebbről is érthetővé.

Ez az értékkülönbség egyébként a fent elemzett gyülekezet tagjai számára is megfogalmazódik: *„Nekik* (a történelmi egyházak híveinek) *fontos a magyar nemzettudat és hagyományok ápolása is, ezért vannak sokan, akik nem értenek meg minket, meg olyanok is, akik nem szeretnek". „Mi is ápoljuk a magyarságunkat, de ez egy beleszületett valami, ezt nem kell hangoztatni, meg nem lehet nevelni". „Magyar vagyok, kész sőt jugoszláviai magyar. De ez nem kell, hogy mindent meghatározzon, mint a többi egyháznál itten. Minden gyülekezet, nemzet akceptálva van nálunk, a metodistáknál, itt magyar egyház van, Novi Sadon* [Újvidék szerb megnevezése is teljesen eltér többi magyar interjúalanyom gyakorlatától] *szerb nyelven vannak, bár van egypár magyar, de a többség szerb. Hát persze, hogy szerbül beszélnek, meg imádkoznak, nem akad ott fenn ezen senki, mint itten, ha ezt megtudják".*

Mint említettem, a zentai reformátusok többsége, akiknek nagy része a feketicsi vagy ahhoz hasonló református falvakból házasodott ide, nem vesz részt az említett metodista-református gyülekezet életében.

Elutasító magatartásuk magyarázatai során mindegyikük a fentiekben idézett tartalmakat emelte ki: „Nem érzem ott jól magam. Nem ezt szoktam én meg otthon. Mások a dalok, máshogy imádkoznak, és én nem ismerem ezeket a metodista dallamokat meg szövegeket. Pláne, hogy nekik nem azt jelenti a vallás, mint nekünk otthon, nem ápolják a hagyományokat, a kommunista ünnepeket is tartják". *„Nem megyek én oda, mert ezek már teljesen elszerbesedtek". „Akinek van, annak szerb házastársa van, nem is tartják a magyarságot, szóval én ott idegennek érzem magam, meg őket is" – mondták beszélgetőtársaim. Majd egyikük hozzátette: „Akkor már inkább elmegyek a férjemmel a katolikus templomba, meg otthon a szüleimnél a sajátomba".*

A *„saját"* vallási tér tehát nem feltétlenül köthető felekezethez, hiszen az utóbb idézett zentai reformátusok hozzáállásai megegyeznek a zentai katolikus magyarok – a kérdéskör elején idézett – értékeléseivel. A saját kultúra és tradíció, a hozzájuk való kapcsolódás és ezek kifejeződése a vallási életben így „fogalmazhatja át" a felekezetiség sokszor látszólagos valóságtartalmait.

Ennek megfelelően ismét olyan „antropológiai tényekkel" találkozhattunk, amely példák a vizsgált jelenségek komplex valóságait villanthatták fel számunkra. „Vallás és identitás" problémakörünkre ugyanis a kutatott közösségek tagjai ismét olyan válaszlehetőségeket adtak, ami azt mutatta, hogy különböző hozzáállások, személyes kötődések és életutak más-más konkrét jelentéseket feltételeznek a vizsgált jelenségek kulturális-társadalmi sokszínűsége mögött.

Hasonló következtetésekre, új problémakörökre, jelenségekre, értelmezési lehetőségekre vezethetnek rá minket egy másik zentai vallási kisközösségben, az Evangéliumi Keresztény Gyülekezetben végzett terepmunka tapasztalatai is.

Krisztus Evangéliumi Egyháza Zentán a második világháború befejezése óta működik.

Az egyház alaptanítását egyik gyülekezeti vezetőjük így mutatta be: *„Ez az egyház elsősorban a bibliai igazságokon alapul. Nem alkalmaz semmiféle szokásokat, szertartásokat csak azt, ami le van írva a Bibliában. Ezt tanítják a templomban is. Az istentiszteletek úgy zajlanak, hogy a Bibliából prédikálunk. Igyekszünk, hogy a Biblia prédikáljon nekünk. Megpróbáljuk a Bibliát a Bibliával tolmácsolni".*

Az elmondottak hasonlóságot mutatnak a metodista egyház tagjai által mondottakkal, a Bibliára való kizárólagos hivatkozással, illetve ebből fakadóan a kulturális tradíció s a mögötte álló tartalmak-jelentések tudatos elutasításával.

A pünkösdi egyház még saját tanításaiban sem támaszkodik korábbi, saját-egyházi-hagyományos irányelvekre, ahogy egy másik, e közösségből származó interjúrészlet elmondja: *„Nem használjuk más emberek magyarázatait, régi prédikátorok gondolatait, csak arra figyelünk, amit a Biblia mond nekünk. A szolgálatok is úgy történnek, hogy a Bibliából kiválasztunk egy könyvet, és azt vesszük át fokozatosan, lépésről lépésre".*

A tradicionalizációnak a fentiekkel „alátámasztható" tudatos elutasítása ellentmondani látszik az egyház vallásgyakorlati életének, hiszen az egyháztagok gyermekeit, illetve más fiatalokat is megpróbálják e *„hagyománytalanságra"* szocializálni, azaz ezzel is egyfajta tradíciót megteremteni: *„Kettőtől négy-ötéves gyerekekkel, általános iskolásokkal és tinédzserekkel is foglalkozunk, valamint a fiatalsággal. Ezek közül már fel is nőtt egy generáció, megnősültek, dolgoznak, helyettük már a gyerekeiket küldik a gyerek- és ifjúsági órákra"* – mondta a gyülekezet egyik vezető tagja.

Felnőtt egy generáció, s felnövőben van egy újabb, akik már e közösség értékeinek tradícióját élik meg, és adják tovább, még ha ez a tradíció a *„hagyománytalannak"* is vallja fő értékét. Ez a tradíció és a mögötte álló értékek, továbbá az ezekből következő társadalmi viselkedésformák és jelenségek adnak az eddigi fejezetekben értelmezett válaszoktól eltérő jelentéseket számunkra.

Hogyan hatnak tehát az eddig vázoltak e vallási közösség társadalmi interakcióira és az ezek mögött álló „koncepciókra"?

Míg e gyülekezetnek – egyik tagjának szavaival – *„szerves része a missziós szféra, és hogy az Isten salomját*[19] *hirdethessük"*, addig Zentán hivatalosan mindössze 80 tagja van. A közösség tagjai szerint

19 A „salom" hirdetése egyházuk számára alapvető fontosságú nemcsak azért, mert a „békét" jelenti, hanem mert szerintük *„egészségi-gondolkodásbéli fellendülést"* is jelent (ahogy egyik beszélgetőtársam fogalmazott), azaz missziójuk célja megváltoztatni az ember személyiségét, viselkedésmódját, értékrendszerét, s ezek helyébe saját-új értékrendszert *„teremteni"* bennük.

azonban (hipotéziseink „belső" megerősítéseként) nem a tagok lélekszáma fontos, hanem az az érték és normarendszer, az a vallási tartalom, amelyet ők képviselnek és élnek meg a történelmi egyházak tagjaitól eltérően. Egyik interjúalanyom ekképp fogalmazta meg mindezt: *„Sokan kérdeznek, hányan vagyunk, én mondom, nyolcvanan, erre azt válaszolják, hogy az semmi, csak egy maroknyi ember. Azonban a történelmi egyházak esetében mind a pravoszláv, mind pedig a katolikus egyházban mindenki, aki szerb vagy magyar az tagnak számít függetlenül attól, hogy ki milyen életet él, megtalálta-e Istent. Szemben velük mi tudjuk, hogy azok az emberek, akik rendszeresen ide járnak, hívő emberek, hívő életet élnek, a Biblia előírásai szerint próbálnak kizárólag élni".*

Az interjúrészletből kiderül, hogy számukra is jelentéssel bíró definíció a *„történelmi egyházak"* megnevezés, és ennek megkülönböztetése a saját *„kisegyházuktól"*. E megkülönböztetés lényege pedig a *„történelmi egyházak"* vallási életének etnikus-társadalmi tartalma. S ebben az elutasításban vallásuk *„minőségileg"* más meghatározást tudatosít bennük: *„Célunk nem az, hogy megnöveljük mennyiségben a tagok számát, hanem az, hogy ha nem is itt keresztelkedett, arra helyezzük a hangsúlyt, hogy mi van az emberek szívében, ha ő hisz, akkor mi őt befogadjuk". „Több ez a 80 ember, mint emberek százai, akik úgy vallásosak, hogy nincs élő hitük, akiknek a vallás csak hagyomány vagy valahova tartozás"* – mondja erről néhány interjúrészlet.

Vallási életük „első szintjének" ennek megfelelően az interetnikusságot fogalmazzák meg: *„Mi aztán végképp nem nézzük, ki magyar vagy szerb, aki megtér az közösségünk tagja lesz". „Isten előtt mindenki egyforma, nem ez a lényeg, ezt azzal is mutatjuk az embereknek, hogy itt mindegy, milyen nyelven beszélsz, kik voltak az őseid, nem ez számít, hanem a hited. Mi egy ilyen gyülekezet vagyunk". „Én 1991-ben tértem meg. Édesanyám magyar, édesapám szerb. Nem kaptam vallásos nevelést, a szüleim a Kommunista Párt tagjai voltak, nem érdekelte őket Isten, abszolút ateista családban nőttem fel. Amikor megtértem, és Krisztusnak felajánlottam életem, akkor itt találtam meg önmagam. A többi fiatal is ilyen háttérrel vagy elhatározással jött ide"* – mondták beszélgetőtársaim.

Az utolsó részletből az is kiderül,[20] hogy sokan a vegyesházzasságokból származó gyermekek közül sokan jönnek e gyülekezetbe, és olyanok is, akik (gyakran ezzel együtt) ateista nevelést kaptak, elszakadtak saját kultúrájuk tradícióitól, illetve egyik meghatározó etnikus közösséghez sem tartoztak. Valószínűleg az elmondottak is megmagyarázzák, miért ilyen kis lélekszámúak ezen gyülekezetek itt Zentán. A közösség „interetnikus" jellemzői s az e mögött álló vallási tartalmak miatt a helyi társadalomban szoros kapcsolatot egyébként is csupán a már bemutatott metodista-református közösséggel tartanak fönn.

Mindkét megállapítást érzékletesen foglalja össze a következő interjúrészlet: *„Itt Vajdaságban van a legtöbb kisegyház egész Jugoszláviában. Minden városban találsz belőlük. Itt végre sok nép élt együtt, így itt egy csomó, magát jugoszlávnak mondó ember élt, főleg akinek a szülei más nemzetiségűek voltak. Itt, Zentán viszont kevés volt az ilyen, itt fontos volt mindig a magyarnak, hogy magyar, a szerbnek, hogy szerb. Csak ketten vagyunk ezért itt kisegyházak, mi és a metodisták. Velük tartjuk is szorosan a kapcsolatot, sokat együttműködünk, átmegyünk egymáshoz prédikálni, elosszuk a segélyeket együtt, meg közösen imádkozunk sokszor".*

„Társadalomkoncepciójuk" meghatározza kapcsolataikat az „etnikus" felekezetekkel is: *„A kapcsolat a történelmi egyházakkal egy eléggé széles téma. Mivel itt a nép nagy része katolikus, az*

20 Érdekes „tény" lehet az is, hogy idézett interjúalanyom – bár édesanyja magyar, szerbül választ kérdéseimre, mert – mint mondta – csak ezen a nyelven tudja jól kifejezni magát. Választott közössége egy – mint később látni fogjuk – nyelvhasználati környezet is lehet amellett, hogy mégsem kell egyértelműen a szerb etnikumhoz kapcsolódnia, hiszen édesanyja felmenői magyarok. A hit megélése mellett tehát mindezek az elemzett tartalmak is fontosak lehetnek egy vallását megélő ember számára.

egyház tagjainak a száma kezdetben 90 százalékban belőlük jött ki. Az idősebbek közül vannak, akik már több mint 30 éve az egyháznak a tagjai, a fiatalok közül, mint például én is, később tértek meg. Volt is némi eltérés a katolikus egyházzal, hogy mi elvesszük az ő híveit, de erre mi nem nagyon reagáltunk. Minden embernek megvan a szabad akarata, és itt, nálunk jobban érzi magát, mint maguknál, és itt találják meg Istent, az Istenhez vezető utat, akkor nincs jogunkban az ő döntéseikbe beleszólni. A pravoszlávokkal meg nincs semmi kapcsolatunk, mivel csak egy templomuk van. Elkönyvelnek minket mint egy szektát, de minden rendben van. Nem vad ez a dolog, néha el is beszélgetünk, de semmi több". „Ez egy eléggé változó dolog. A katolikus egyházzal most már jó viszonyban vagyunk, vagyis a Józsi atyával, a Kertekből. Ő barátságos velünk, nagyon jó viszonyban vagyunk. Nem mondhatjuk azt, hogy egyezünk a katolikusok tanításaival, de Józsi atyával jóban vagyunk". „Mindenkivel, aki barátságosan áll hozzánk, hajlandóak vagyunk együttműködni, de nem hiszünk az ökumenizmusban, mi vállaljuk, hogy mások vagyunk" – hangzottak el e kérdésről a gyülekezet hozzászólásai.

Kiderül ezekből, hogy számukra a pravoszláv egyház egyrészt nem „domináns" egyház a helyi társadalomban, illetve hogy velük még nem alakultak ki olyan közeledési pontok, mint a másik egyházzal. Ezt mutatja az is, hogy a pravoszlávok *„szektának"* minősítik őket. Korábbi, katolikus részről is inkább csak egy adott plébánia közössége (illetve ennek vezetője) tartja velük a kapcsolatot, mégpedig a már bemutatott *„legaktívabb"* vallási életet élő *Kertek* híveinek lelkésze. A „vallásosság második szintjén" tehát „alkalmasabbnak" látszik a közeledés a különböző felekezetek között. E közeledés azonban a markáns és tudatos különbségtevéssel párosul, s nemcsak a katolikusok, hanem a kisegyház részéről is, amint azt az utolsó idézett interjúrészletben olvashattuk.

E különbség – beszélgetőtársam szavaival – a „másság" – legfontosabb jellemzőjét az alábbiakban foglalta össze a fentebb idézett interjúalany: *„Mi kétnyelvűek vagyunk. A szolgálat főleg magyarul folyik, de van, amikor szerbül is prédikálunk, de akkor azt fordítjuk magyarra, vagy fordítva. Igyekszünk a kétnyelvűségre. Sokan azt nézik, hogy hány magyar meg hány szerb van nálunk. Már azt is hallottam, hogy itt, Zentán azt mondták ránk, hogy mi egy magyar egyház vagyunk. De ezt nem lehet, nem igaz, mert ilyenkor a szerbek mellőzve érzik magukat. Ezért nagyon törekszünk arra, hogy a bibliaórák mind a két nyelven folyjanak, hogy mind a magyarok, mind a szerbek egyformák. Nem nézzük, ki milyen nemzetiségű".*

Ezzel szemben nagyon érdekes Józsi atya véleménye a közeledésről és a másságról: *„Együtt osztjuk ki a szeretetcsomagokat. A keresztény vallást tartják az ő gyülekezetükben is, meg is kapják ők is a csomagokat, ebben nem lehet különbség. Nem érdekes, hogy azok pravoszlávok vagy katolikusok".*

A történelmi egyházak oldaláról tehát az etnikus különbségtevés még egy harmadik egyház tagjairól is az „etnikus egyházakhoz" való tartozás kategóriái által fogalmazódhat meg. Itt ugyanis a pünkösdiek magyar és szerb tagjait, *„katolikus"* és *„pravoszláv"* jelzőkkel írta le a „magyar" vallási vezető, ennyire egyértelmű lehet a vallások etnikai relációja. Ezzel szemben fogalmazza meg magát viszont a vallási kisközösség fentebb idézett tagja, amely szerint – újra ismételve szavait – „nem nézzük, ki milyen nemzetiségű".

A következőkben arra is rámutatunk, hogy a kisegyház vallásgyakorlatának rítusai során miképpen mélyül el, tudatosodik e közösség tagjaiban ez a *„más"* közösségi identitás.

A gyülekezet folyamatos rituális életének gyakorlatában minden nap van közösségi vallásgyakorlat: közös imák, bibliaórák, ünnepi, vasárnapi istentiszteletek. A rítusok résztvevőinek többsége magyar, de a közös énekek között a szerb nyelvűek is gyakoriak. (Ilyenkor írásvetítőn vetítik ki a dalok szövegét, így az is be tud kapcsolódni, aki nem ismeri még az énekeket.) Ugyanakkor egyaránt van magyar, illetve szerb nyelvű igehirdetés annak megfelelően, hogy a közösség magyar, illetve szerb vallási vezetője tartja azt. A szerb igehirdetés esetében is fordítják a prédikációt, pedig a közösség magyar tagjai kivétel nélkül értenek szerbül. Ennek magyarázatát abban kereshetjük, amit az

előzőekben olvashattunk, vagyis a kétnyelvűség hangsúlyozásának és gyakorlásának olyan szimbolikus jelentése is van a közösség számára, amely az „interetnikusságot", illetve az etnikus tartalmak jelentőségének mellőzését, elutasítását fejezi ki és mélyíti el a gyülekezet tagjai számára.

A kétnyelvűség rituális gyakorlására egyébként a történelmi egyházak esetében is találhatunk példákat.

Feketicsen a vegyesházasságok esetében esküvőkor vagy akár a közös gyermekek keresztelőjén, konfirmációján a rítusok szerb nyelven is folynak, mert ezzel – ahogy az egyik feketicsi lelkész mondta – *„megtiszteljük a szerb fél családját is, meg a szerbet mindenki megérti úgyis"*. Annak ellenére is ez jellemzi ezen rítusok gyakorlatát, hogy a református magyar lelkészeknek külön nyelvileg is fel kell készülniük ezekre az alkalmakra, hiszen nem bírják úgy a szerb nyelvet, ahogyan azt egy igehirdetés megkívánná. A keresztény szolgálat tehát itt is túllép az etnikai határokon, de a kétnyelvűség gyakorlása ebben az esetben nem bír semmilyen jelképes tartalommal, hiszen – amellett, hogy mindkét etnikum megkapja a *„tiszteletet"* – ezek csupán kivételes és ritka esetek, a rituális élet mindennapos folyamatosságában továbbra is a magyar nyelv kizárólagos használata folytatódik, s ezzel a rítusok mindkét etnikumhoz tartozó résztvevői tisztában is vannak.

Mint az előző fejezetben olvashattuk, a történelmi egyházak vallási életének egyik legfontosabb kulturális tartalma és funkciója az anyanyelvi környezet megteremtése és biztosítása a magyar etnikum tagjai számára. Az ettől eltérő kulturális jelentéseket „hordozó" kisegyházak „társadalom-koncepcióira" vezethet rá bennünket a kétnyelvű környezet rituális kifejeződése is. Ezekről a „társadalom-koncepciókról" alkothatunk fogalmat, amikor közelebbről vizsgáljuk a rítusaik által közvetített kognitív tartalmakat.

Az elemzett vallási közösség rítusai közül az egyik leghangsúlyosabbnak a hétköznapi bibliaórák számítanak. A gyülekezet ugyanis ilyenkor a közös éneklés és imádkozás mellett együttesen dolgoz föl, vitat meg a Bibliából kiszemelt részeket. A Szentírás – mint azt az előző interjúrészletekben láttuk – a közösség kizárólagos érték- és normarendszerének meghatározója, ezért fontos ennek kollektív értelmezése és a benne közösen fellelt meghatározó – egyik beszélgetőtársam szavaival – *„alapértékek"* elmélyítése, majd alkalmazása a mindennapos társadalmi érintkezések során.

Ezen értékek szempontjából meghatározóak számukra Pál apostol levelei, amelyekben az apostol az első keresztény gyülekezeteket tanítja a vallási tartalmak elmélyítésére, a közösségek belső életének megszervezésére és a társadalmi interakciók milyenségére egyaránt.

A számos bibliaóra közül terepmunkám tapasztalatai szerint az Efezusi levél közösségi feldolgozása tűnt számomra a legérzékletesebbnek a fenti kérdések közelebbi körüljárására.

Pál apostol az efezusiakhoz írt levelében ugyanis mind az etnikai tartalmakról, mind a saját kulturális tradícióikról és az ezekhez való *„helyes"* viszonyulásról fogalmaz meg olyan irányelveket, amelyekhez az elemzett közösség is tartja magát, s mélyíti el önmaga számára.

Az Efezusi levél a következőket mondja erről: „Most pedig Krisztus Jézusban ti, akik egykor távol voltatok, közel kerültetek a Krisztus vére által. Mert ő a mi békességünk, aki a két nemzetséget eggyé tette, és az ő testében lebontotta az elválasztó falat, az ellenségeskedést" (Ef 2, 13-14). „Ezért meghajtom a térdemet az Atya előtt, akiről nevét kapja minden nemzetség mennyen és földön" (Ef 3,14-15).

Az idézett *„nemzetség"* (patria) szó eredeti jelentése egy közös őstől mint atyától származó törzsi, népi, nemzeti közösséget jelent (vö. Biblia 1994:220), amint azt a bibliamagyarázatok során a gyülekezet is megtudhatja, ezzel végleg egyértelműsítve a sorok üzenetét. Ezáltal e tanítás saját társadalmuk interetnikus jellemzőire, illetve az ezen jellemzők által befolyásolt közösségi életmódjuk, értékrendszerük kialakítására is alkalmazhatóvá válik. Pál az idézett sorokban tehát a *„görögöket"* (nem zsidókat) és a *zsidókat* nevezi meg mint azt a két nemzetet, amelyek között nincs különbség, hiszen mindkettőjük Úra, egy és ugyanaz (ld. még Róm 10,12). Az elemzett kontextusban ennek aktualitása, alkalmazása, értelmezése során, a közösség számára mindez egyértelműen a szerbekre és a magyarokra vonatkozik.

A közösségek identitásának és értékrendszerének egyik legfontosabb eleme fogalmazódik így meg rítusaik során a közösség kognitív tartalmainak elmélyítésével, amelynek megfelelően „az egyház nem kulturális, nem etnikai alapelvek szerint szerveződik, mert Jézus Krisztusban ezek a válaszfalak eltűntek" (Kool 1999:49).

A „válaszfalak eltűnésével" a közösség számára az *„egység"* megteremtése a társadalmi létezés normája és célja, amint azt az Efezusi levél is meghatározza: „Egy a test, és egy a lélek, aminthogy egy reménységre kaptatok elhívást is: egy az Úr, egy a hit, egy a keresztség, egy az Istene és Atyja mindeneknek, ő van mindenek felett, és mindenek által, és mindenekben" (Ef 4,4-6).

Ide kívánkozik azonban a kérdés: a történelmi egyházak nem törekednek hasonlóan az *„egységre"*, számukra nem a Biblia és ezzel együtt Pál megfogalmazásai jelentik a társadalmi létezés normáit is?

A társadalomban való élés keresztény tanításainak alapjai, kognitív hátterei természetesen megegyeznek mind a történelmi, mind a kisegyházak esetében. Mindegyik közösség alapértékeit a Szentírásban kereshetjük.

Számukra egyaránt a mitikus egység, a Szentháromság a minta és a megvalósítandó norma, amely a keresztény értékrend és az eddig elemzett közösségek útján transzformálódik a társadalomba és a családok életébe egyaránt (vö. Pálhegyi 1999:59).

A történelmi egyházak célja is ezen „egység" megőrzése és kiábrázolása, azaz „külsőleg is láthatóvá tenni, amit a megtérésben és a keresztségben belső kegyelem formájában megkaptak. A meghívás arra szól, hogy Isten gyermekei, Krisztus testének tagjai legyenek... A lelki egységhez [pedig] hozzátartozik az ellentétek kizárása" (Gál 1990:226-227).

A kereszténység személyiség- és ezen keresztül társadalomképét Mauss (2000:416) is az elmondottaknak megfelelően látja, egy másik páli levél példája kapcsán: „Nincs zsidó, sem görög, nincs szolga sem szabad, nincs férfi, sem nő, mert ti mindnyájan egyek vagytok a Jézus Krisztusban" (Gál 3,28).

Az elmondottakból kiderül, hogy egy közös keresztény értékrend áll a társadalommal és a közösségi léttel kapcsolatos „koncepciók" mögött, tehát a bibliai idézetek mindegyik keresztény egyház számára relevánsnak tekinthetők. Azonban az *„egység"* társadalmi értékrendjei és jelentései s ennek megfelelően a bibliai elvek értelmezése és alkalmazása az, amiben a társadalomfelfogások és viselkedésmódok eltérnek egymástól. Hiszen – visszakanyarodva a pünkösdi kisegyház rítusaihoz – a rítus vezetőjének interpretációit követve a közösség a következőképpen alkalmazza az Efezusi levél *„egységét"*.

„Akinek számít a nemzetiség, az anyanyelv, és a Biblia tanításai mellett más is egyenértékű, az a pogányok világához tartozik. A keresztények külön jellemek, más az életmódjuk és ezek közül csak az egyik út lehetséges" – foglalta össze a rítus kognitív tartalmát a bibliaóra vezetője.

Tehát míg a történelmi egyházak számára a személyes és társadalmi *„egységhez"* hozzá tartozik a saját kultúra és tradíció is (ahogy ezt egy már idézett interjúalanyom megfogalmazta: *„Csak akkor lehetsz hívő is, ha egész ember vagy, csak akkor becsül meg téged a másik ember is, meg Isten is. Különben sem véletlen, hogy annak teremtett és oda, ahová, ha elveszíted a saját gyökereidet, az Isten elé sem állhatsz egész emberként"*), addig az elemzett kisegyház számára a keresztény életmód kizár minden más (kulturális, társadalmi-etnikai) értéket és jelentést. S ez jelenítődik meg rítusaik során is, ahogy a fentiekben láthattuk.

Számukra tehát a kisebbségi lét, a saját kultúra és tradíció, az etnikus környezet nem integráns kérdés, a *„másik"* társadalomra tartozik, ahová ők nem tartozhatnak, ha gyülekezetük értékeit elfogadják, amint azt a bemutatott rítus végén idézett részletből láthattuk.

Ezért is tartják őket a történelmi egyházak tagjai *„zártaknak"*, *„a társadalomtól elzárkózó"* közösségeknek, miként a fejezet elején olvashattuk. Zártságuk ugyanis nemcsak (és nem elsősorban) térben nyilvánul meg, hanem a fent elemzett társadalmi magatartások mentén. A kis gyüleke-

zetek ugyanis egyfajta külön mikrotársadalmat próbálnak alkotni a környező társadalomban, attól eltérő közösségi felépítéssel, érték- és normarendszerrel, rituális élettel, amely nem kapcsolódik a helyi társadalom nyilvános gyakorlatához (helyi, nemzeti, vallási ünnepeken való részvétel, kulturális események, társadalmi, politikai állásfoglalások stb.).

A helyi kisebbségi társadalom pedig e gyülekezetek tagjait emiatt negatívan ítéli meg, hiszen nem foglalnak nyíltan állást saját kultúrájuk mellett, elutasítják értékeinek alapvető fontosságát, így *„feloldódnak a többségi társadalomban"*, *„elszerbesedtek azok már, és el fognak gyorsan az újak is"* – mondták velük kapcsolatban a magukat *történelmi egyházak*hoz tartozónak valló interjúalanyaim.

A történelmi egyházak ezzel szemben történetiségük folyamán összeforrtak a saját társadalom és kultúra értékeivel és tartalmaival (s innen adódik elnevezésük társadalomtudományos alkalmazhatósága is), s ezen összekapcsolódás a magyar közösségek életében még jobban felerősödött a kisebbségi lét kapcsán. Ez adhat magyarázatot a fejezet elején szintén a helyi társadalom többségének tagjaitól idézett megfogalmazásokra a kisegyházak értékeléséről, miszerint a vallási kisközösségek azért nem dominánsak e kulturális környezetben, mert egyrészt *„újak"* (legtöbbjük „csupán" a második világháború után kezdte meg működését, s így *„semmilyen kapcsolatuk nincs az itteni néppel és a hagyományokkal"*), illetve „társadalomkoncepcióik" lévén nem is lehetnek *„kultúrtényezők"* – ahogyan beszélgetőtársaim fogalmaztak.

A történelmi egyházak tagjai egymástól saját kultúrájuk és ezzel együtt vallási értékrendszerük felvállalását és alkalmazását várják el a társadalmi interakciók terén. Interjúalanyaim a következőképp látják ezt: *„Egyénileg is keresztény jellemmel meg értékkel kell itt élnem, nem elbújva, hogy lássák: még létezünk. Meg aztán hasznosabb is a vallásosság felől nézve is, meg a közös életünkből kifolyólag is, ha keresztény szellemiséggel vagy politikus, vállalatvezető vagy ilyesmi. Mert akkor biztos nem fogsz csalni és a közösséged javára dolgozol"*.

Ezt az egyházi vezetők is támogatják: *„Az egyház, mint olyan, nem politizálhat. Nem vezet jóra, ha ez a kettő összekapcsolódik, láthattuk ezt már a múltban. Az kell, hogy minél több becsületes keresztény ember legyen a közéletben meg mindenhol, mert az akkor nekünk, magyaroknak meg a szerbeknek, mindenkinek jobb lesz később"* – mondta az egyik plébános.

Láthatjuk, hogy itt a kisegyházaktól egészen eltérő társadalomfelfogással találkozhatunk, amely kötelességként és pozitívumként értékeli a keresztény értékrendszer társadalmi manifesztálódását.

Egyik, magát „mélyen vallásosnak" valló beszélgetőtársam így vonatkoztatta magára mindezt: *„Én mint keresztény ember kell, hogy a többi ember között éljem az életemet úgy, ahogyan vagyok, magyarként és keresztényként példát adva, útmutatást a többieknek. Ha teszek valamit, mindig arra gondolok, hogy Jézus hogyan tenné, vagy mit szólna ahhoz, hogy ítélné meg, amit cselekszem vagy akarok cselekedni. Vagy itt jön be a magyarság, nekünk annyi hitvalló ősünk volt, néha az ő helyükbe is beleképzelem magam, hogyan, mit csinálnának a helyemben, büszkék lennének-e rám. Ez nekem a zsinórmérték, de ez a keresztény ember hivatása, kötelessége is szerintem, ahogy Máté írja, hogy a tálentumokat kamatoztatni tudja. És ezt csak a többi ember között tudod megtenni, nem úgy, hogy elbújsz előlük, ahogy egyes keresztény csoportok teszik"*.

Az utóbbi szavakban újra a kisegyházakkal szembeni kritika megfogalmazódását és annak okait láthatjuk, ezzel összefüggésben azonban rápillanthatunk arra is, hogy a történelmi egyházak tagjai számára is a Szentírás bírhat alapvető kognitív értékkel. A fenti evangéliumi példa (Mt 25,14-30) is arra utal, hogy beszélgetőtársam a keresztény tanításokat tudatosan fogalmazza meg és gyakorolja a társadalmi interakciók során. S ezen tudatosan vállalt vallási jelentések kapcsolódnak egybe, fonódnak össze saját kultúrájának, etnikus identitásának – szintén tudatosan vállalt és gyakorolt – értékeivel.

Mindezt összefoglalva: míg a történelmi egyházak a környező társadalom – és ezzel együtt a saját kultúra és etnikum – életében „aktív szerepet vállalnak, s a keresztény értékek alkalmazásával és gyakorlásával igyekeznek formálni a társadalmat" (Stott 1999:24), addig a kisegyházak tagjai a társadalomtól elkülönülve próbálnak egy másfajta közösségi életmódot gyakorolni, mivel a környező társadalom értékeit elfogadhatatlanoknak tartják magukra nézve. Ahogyan a korábban idézett egyházi vezető mondta: *„csak az egyik út lehetséges"*. Az utóbbinak az lehet az oka (hiszen a vizsgált társadalom életét az interetnikus kapcsolatok és a saját kultúrához való tartozás jelentései határozzák meg), hogy a kisegyházak közösségeinek legtöbb tagja vagy vegyesházasságban él, illetve nőtt fel, és/vagy pedig olyan *„ateista"* nevelést kapott, ami miatt *„üresnek"*, *„gyökértelennek"* érezte magát, ahogy az a korábbi interjúrészletekben általuk megfogalmazódott.

A valósághoz tartozik azonban, hogy a történelmi egyházak vallási vezetői – mint azt két fejezettel korábban olvashattuk – sem mindig elégedettek az egyházaikhoz tartozók értékrendjeivel, nem mindig tartják ugyanis *„megfelelőnek"*, a vallási tanítások alapértékeivel megegyezőnek ezeket. Kifogásolják, hogy sok esetben csupán a „vallásosság első szintje", azaz etnikus-társadalmi tartalom kapcsolódik a magukat kereszténynek vallók magatartásához, vallási életéhez. Ezért egyes zentai katolikus egyházi vezetők is megpróbálnak *„zártabbak"* lenni a korábbiakhoz képest, ahogy egyikük fogalmazott:

„Eléggé felhígult itt a kereszténység, mert nem elég, ha valaki itt esküszik, aztán annyi. El kell járni rendszeresen a templomba, hogy kint is gyakorolni tudják a tanításokat. Be kell jobban zárnunk, nem lehet azonnal keresztelni meg összeadni a jelentkezőket, csak ha már eljártak gyakran közénk és kitartóan tanulják is azt, ami valóban a vallásuk kell legyen".

A fejezet címében feltett kérdés válaszaként azonban a társadalom tagjai számára tudott, megfogalmazott, egyértelmű és értékelt eltérés van a *„történelmi"* és a *„kisegyházak"* között; s ezen eltérések elsősorban a közösségek különböző „társadalom-koncepcióiban", etnikus stratégiáiban, illetve kulturális-társadalmi gyakorlásában artikulálódnak, s ezek mentén tudatosulnak, mélyülnek el.

Összefoglalás

Esettanulmányaim bemutatásakor arra törekedtem, hogy adott kontextusaikban értelmezzem a jelenségcsoportokat. Ezért az összefoglalás során most olyan „általánosabb" érvényű, az esettanulmányokból leszűrhető meglátásokat szeretnék csokorba gyűjteni, amelyek továbbgondolva a vallási jelentésekre s azok empirikusan feltárható tartalmaira vonatkozó tudásunkat gazdagíthatják.

Az ismert és gyakran idézett antropológus, Clifford Geertz a következőképp összegzi vallásról írott gondolatait: „A vallás azért érdekes, mert formálja a társadalmat csakúgy, mint a környezet, a politikai hatalom, a jólét, a jogi kötelesség, a személyes vonzalmak és a szépségre való hajlam" (Geertz 1994:97).

Az eddigiekből viszont az is kitűnhetett, hogy a társadalom is „formálja" a vallást, „hat" a vallási rendszerekre, jelentésekre. A kultúra, a társadalom és a vallás együtt holisztikus összefüggésben van egymással, így a vallás kutatásával egy adott társadalom teljes kulturális rendszeregyüttesét, összefüggésrendszerét vehetjük szemügyre.

Ugyanakkor a vallás az etnikus identitást is kifejezi és elmélyíti a saját kulturális környezet biztonságának megteremtésével, a saját kultúra jelentéseinek, szimbólumainak, etnikai (a „nemzeti", „saját történelmi", „anyanyelvi" hovatartozás) tartalmainak vállalt kifejezésével és tudatosításával. A „vallásosság első szintjének" megnevezett jelenség-együttes, mint azt a magyar közösségek példáin láttuk, kisebbségi létben, pravoszláv többségben még inkább érvényesül.

Mindezzel viszont „szemben állhat" a felekezetek vallási vezetése, a „vallásosság második szintjének" (a vallási élet tartalmai szakrális tartományának) képviselője. Az egyházi személyek „társa-

dalmi célja" (az „első szint" felvállalása és jelentéseinek elfogadása, alkalmazása mellett) e „második szint" tartalmainak elmélyítése is a „saját kultúra és közösség" életében.

E törekvés összekapcsolódik a helyi ökumenikus közeledések példáival is, amelyeknek gyakoribbá válásával talán az együttélésnek, egymás megismerésének feltételei is mindinkább megvalósulhatnak mind az „etnikus", mind a „történelmi" és „kisegyházak" különválasztódásában.

Az ökumenikus folyamatok alapja és erősítője lehet a közös, multietnikus-regionális tradíció és a szintén közös keresztény értékrend, tanítás, üzenet. Ezt támogatják az egyetemes vallási és a tágabb szociokulturális környezetben tapasztalható jelenségek is: az egyetemes ökumenizmus felgyorsulása és a demokratikus változások egyfelől, a szekularizáció, globalizáció, a – politikai értelemben vett – térség társadalmi-etnikai-háborús bizonytalanságai másfelől.

Míg azonban a „vallásosság két szintje" az értelmezés során megkülönböztethető, addig a mindennapokban jelen lévő társadalmi-kulturális rendszer és kognitív jelentéstartalom nem választható el egymástól, hiszen a kultúra „rendszereiben" minden mindennel összefüggésben áll. Ezt szem előtt tartva viszont pontosan a kulturális antropológiai megközelítés (s így jelen esettanulmányaink is) arra világítanak rá, hogy a fent említett „rendszereket" sem szabad egyfajta statikus, változatlan állapotként, hanem inkább adott tér és időbeli kontextusnak felfognunk. Kutatásaim eredményeit és magát a kutatott valóságokat tehát ezen kontextusban és az ezen kontextusokra adott különböző válaszokban kereshetjük.

A jelen tanulmányban ilyenek lehettek többek között a „szerb" és „magyar" egyházak vagy a „kisegyházak" „válaszai", „társadalomkoncepciói" az adott és közösen birtokolt, megélt etnikai és szocio-kulturális környezetben és környezetre.

Kutatásom „alanyai" pedig e „válaszok" közös birtokosaiként kommunikáltak tanulmányomban saját közösségükkel, a „másik" világaival, önmagukkal, az olvasókkal és az Úrral.

BIBLIOGRÁFIA

A délvidéki magyarság népviselete. 2001 Zenta: Thurzó Lajos Közművelődési Központ.

A. GERGELY András 1995 Bevezető. In A. Gergely András (szerk.): *Rövid etnoregionális elemzések*. Budapest: MTA PTI, Etnoregionális Kutatóközpont, 3–7.

A. GERGELY András 1996 *Politikai antropológia*. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete, Etnoregionális Kutatóközpont, Munkafüzetek 8.

A. GERGELY András 1996 Kisebbség és hagyomány határán. *Pro Minoritate*, V: 63–71.

A. GERGELY András (szerk.) 1996 *Etnikai-antropológiai kutatásmódszertan*. MTA Politikai Tudományok Intézete, Etnoregionális Kutatóközpont, Budapest.

ANGELUSZ ERZSÉBET 1996 *Antropológia és nevelés*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

ARATÓ Endre–PERÉNYI József 1988 *Jugoszlávia története*. Budapest: ELTE–BTK.

ASH, Garton Timothy 1991 Létezik-e Közép-Európa? In *Kell-e nekünk Közép-Európa?* Budapest, Századvég, 87–104.

BARTH, Fredrik 1969 Introduction. In Barth, Fredrik (ed.): *Ethnic Groups and Boundaries*. Bergen, 9–38.

BARTHA Elek 1987 Vallás és etnikum. Adatok a dél-bánsági magyarság identitásához. *Vallási Néprajz 3*: 194–217.

BARTHA Elek 1992 *Vallásökológia*. KLTE, Debrecen: Ethnica.

BÉKÉS Gellért–HORVÁTH Árpád (szerk.) 1993 Megújuló egyház a megújuló társadalomban. *Katolikus Szemle*, Pannonhalma.

BERKI Feriz 1975 *Az orthodox kereszténység*. Budapest, Református Zsinati Iroda..

BIBLIA 1994 Budapest: Magyar Bibliatársulat–Kálvin.

BIACSI Antal 1994 *Kis délvidéki demográfia*. Szabadka: Magyarságkutató Tudományos Társaság–Szabadegyetem.

BOAS, Franz 1938 Methods of Research. In Boas, Franz (ed.): *General Anthropology*. Boston–New York, 666–686.

BODROGI Tibor 1987 Revival. In Ortutay Gyula (szerk.): *Néprajzi Lexikon*. Budapest: Akadémiai Kiadó

BOGLÁR Lajos 1956 *A diffuzionizmus és változatai*. Budapest: ELTE Kulturális Antropológia Tanszék (kézirat).

BOGLÁR Lajos 1979 A néprajzi megközelítés és megismerés „eszközei": dél-amerikai terepmunkáim néhány tapasztalata. *Ethnographia* 3: 415–420.

BOGLÁR Lajos 1993 Akcióantropológia, avagy hol húzódnak a tolerancia határai. In Kunt Ernő–Szarva Zsuzsa (szerk.): *A komplex kultúrakutatás dilemmái a mai Magyarországon*. Miskolci Egyetem, KVAT, 107–113.
BOGLÁR Lajos 1995 *Vallás és antropológia*. Budapest: Szimbiózis.
BOGLÁR Lajos 1996 *Mítosz és kultúra*. Budapest: Szimbiózis.
BOGLÁR Lajos–PAPP Richárd 1999 *A tükör két oldala. Kulturális antropológiai kézikönyv*. Budapest: ELTE Kulturális Antropológia Tanszék–BGF Keleti Akadémia.
BORDÁS László 2000 *Élmények a Magyar Reformátusok IV. Világtalálkozójáról másképpen*. In *Jugoszláviai Református Egyház Évkönyve*, Újvidék.
BORSÁNYI László 1988 A megfigyelési technikák az etnológiai terepmunkában. *Ethnographia* 1: 53–82.
CADIER, Jean 1994 *Kálvin. Egy ember Isten igájában*. Budapest: Kálvin Kiadó.
COHEN, Abner (ed.) 1974 *Urban Ethnicity*. London.
CSEPELI György–ÖRKÉNY Antal 1998 Nemzetközi összehasonlító szociológiai vizsgálat a nemzeti identitásról. *Szociológiai Szemle* 3: 3–37.
DALINSZKY Árpád 2000 Evangéliumi üzenet. In Keszthelyi Gyula (szerk.) *Egyház és magyarság*. Budapest: Custus Kiadó, 171–174.
DOWNS, James 1973 *Human Nature: an Introduction to Cultural Anthropology*. Beverly Hills, California.
DURKHEIM, Émile 1915 *The Elementary Forms of the Religious life*. London.
ELIADE, Mircea 1996 *Az örök visszatérés mítosza*. Budapest: Európa.
ELIADE, Mircea 1994 *Vallási hiedelmek és eszmék története* I. Budapest: Osiris.
ELIADE, Mircea 1995 *Vallási hiedelmek és eszmék története* II. Budapest: Osiris.
ELIADE, Mircea 1996a *Vallási hiedelmek és eszmék története* III. Budapest: Osiris.
ELIADE, Mircea 1996b *Szent és profán*. Budapest: Európa.
EVANS-PRITCHARD, E. E. 1948 *Social Anthropology*. Oxford.
EVANS-PRITCHARD, E. E. 1963 *The Nuer*. Oxford, Clarendon Press.
FEHÉR Ágnes 1991 A szabadegyházak. In Geszthelyi Tamás (szerk.) *Egyházak és vallások a mai Magyarországon*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
FEJŐS Zoltán 1979 Az átmeneti rítusok. Arnold van Gennep elméletének vázlata. *Ethnographia* 3: 406–414.
FÉL Edit 1991 A saját kultúrájában kutató etnológus. *Ethnographia* 1–2: 1–8.
FEKETE Péter 1993 *Az egyház és a szekta*. Budapest: Kálvin Kiadó.
FIRTH, Raymond 1951 Contemporary British Socialanthropology. *American Anthropologist*, 53: 474–489.
GÁBRITYNÉ Molnár Irén 1997 A nemzeti és vallási tudat egybefonódása a Délvidéken. *Kisebbségkutatás* 3: 284–298.
GÁL Ferenc 1990 *Pál apostol levelei*. Budapest.
GÁSPÁR Csaba László 1994 *Vallásfilozófiai vázlatok*. Piliscsaba, PPTE.
GEERTZ, Clifford 1969 *The Cerebral Savage: On the Work of Claude Lévi-Strauss*. In Manners–Kaplan: *Theory in Anthropology*, Chicago, 551–568.
GEERTZ, Clifford 1975 *The Interpretation of Cultures*. London.
GEERTZ, Clifford 1988a *Sűrű leírás: Út a kultúra értelmező elméletéhez*. In Vári András (szerk.) *Misszionáriusok a csónakban. Antropológiai módszerek a társadalomtörténetben*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 13–61.
GEERTZ, Clifford 1988b *Works and Lives. The anthropologist as Author*. Stanford University Press.
GEERTZ, Clifford 1994 *Az értelmezés hatalma*. Budapest, Osiris.
GENNEP, Arnold van 1960 *The Rites of Passage*. Routledge, Chicago.
GEREBEN Ferenc 1999 *Identitás, kultúra, kisebbség. Felmérés a közép-európai magyar népesség körében*. Budapest, Osiris–MTA Kisebbségkutató Műhely.
GEREBEN Ferenc–TOMKA Miklós *2000 Vallásosság és nemzettudat. Vizsgálatok Erdélyben*. Budapest: Kerkai Könyvek.
GESZTHELYI Tamás (szerk.) 1991 *Egyházak és vallások a mai Magyarországon*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
GIDDENS, Anthony 1993 *Sociology*. Cambridge.
GIDDENS, Anthony 1995 *Szociológia*. Budapest: Osiris
GÖNCZ Lajos 1999 *A magyar nyelv Jugoszláviában (Vajdaságban)*. Budapest: Osiris–Forum–MTA Kisebbségkutató Műhely.
GRUBAČIĆ, Brateslav–TOMIĆ, Momir 1996 *Srpske slave*. Beograd: Litera.
HAAG, Herbert 1989 *Bibliai Lexikon*. Budapest: Apostoli Szentszék Könyvkiadója.
HADROVICS László 1991 *Vallás, egyház, nemzettudat. A szerb egyház szerepe a török uralom alatt*. Budapest: ELTE.
HAJNAL Virág *2001 „Mint leveleket a vihar". Lokális identitás és interetnikus kapcsolatok Feketicsen*. Budapest: MTA Kisebbségkutató Intézet (megjelenés alatt).
HEGEDŰS Antal 2000 A Vajdaság története 1944-ig. In *Magyarok a világban. Kárpát-medence*. Budapest: Ceba Kiadó, 601–605.
HOLLÓS Marida 1993, 1995 *Bevezetés a kulturális antropológiába*. Budapest: Szimbiózis.

HUSEBY-DARVAS, Éva Veronika 1985 Közösség és identitás Cserépfalun. *Ethnographia* 1985(4): 493–508.
JELAVICH Barbara 1996 *A Balkán története I–II.*. Budapest: Osiris.
KARÁCSONY András 1995 *Bevezetés a tudásszociológiába*. Budapest: Osiris–Századvég.
KATONA Imre 1990 Vallás, társadalom, néprajz. In Ecsedy Ildikó–Ferenczy Mária (szerk.): *Vallási hagyományok a kultúrák keresztútján*. Budapest: MTA.
KESZTHELYI Gyula (szerk.) 2000 *Egyház és magyarság*. Budapest: Custus Kiadó.
KISS Mária 1988 *Délszláv szokások a Duna mentén*. Budapest.
KOOL, Anne-Marie 1999 A misszió eszközei az ezredfordulón. In *Tanítványság és szolgálat*. Budapest: Harmat, 39–61.
LACAN, Jacques 1977 *Ecrits*. New York.
LEACH, Edmund 1997 *Szociálantropológia*. Budapest: Osiris.
LENDVAI L. Ferenc 1997 *Közép-Európa koncepciók*. Budapest: Áron Kiadó.
LÉVI-STRAUSS, Claude 1979 *Szomorú trópusok*. Budapest: Európa.
MARCUS, George E.–FISCHER, M. I. *1986 Anthropology as Cultural Critique. An Experiment in the Human Sciences*. Chicago–London.
MARÓT Károly 1940 Rítus és ünnep. *Ethnográphia* 1–7.
Magyarok a világban. Kárpát-medence. 2000 Budapest: Ceba Kiadó.
MAUSS, Marcel 2000 *Szociológia és antropológia*. Budapest: Osiris.
Megtartó egyház 1997. Újvidék: Forum.
MIRNICS Károly 1990 Egy asszimilálódó nemzeti kisebbség jelene és jövője. In VMDK Évkönyve, Újvidék, 181–190.
NIEDERMÜLLER Péter 1993 *Empirikus kultúrakutatás avagy az antropológia esélyei Kelet-Európában*. In Kunt Ernő–Szarvas Zsuzsa (szerk.): *A komplex kultúrakutatás dilemmái a mai Magyarországon*. Miskolc: ME Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszék, 27–87.
NIEDERMÜLLER Péter 1995a *A „szimbolikus" és a kulturális elemzés: megjegyzések a szimbolikus antropológiáról*. In Kapitány Ágnes–Kapitány Gábor (szerk.) *„Jelbeszéd az életünk"*. Budapest: Osiris–Századvég, 198–211.
NIEDERMÜLLER Péter 1995b *A város és a városi kultúra: antropológiai megközelítés*. In Kapitány Ágnes–Kapitány Gábor (szerk.) *„Jelbeszéd az életünk"*. Budapest: Osiris, 555–566.
NOWICKI, Joanna 1995 Közép-kelet-európai sztereotípiák: vonzalom, gyanakvás és identitás. *Regio* 1–2: 7–247.
OTTO, Rudolf 1997 *A szent*. Budapest: Osiris.
PÁLHEGYI Ferenc 1999 *Keresztyén házasság*. Budapest: Kálvin Kiadó.
PAPP Richárd 1993a Pészach Kárpátalján. *Szombat* 9: 27–31.
PAPP Richárd 1993b *A magyarországi szerbségről*. Budapest: ELTE Kulturális Antropológia Tanszék (kézirat).
PAPP Richárd 1996 *Szakadékok és hidak. A román–magyar egymás mellett élés lehetőségei és stratégiái Hargita megyében*. Budapest: MTA PTI, Etnoregionális Kutatóközpont.
PAPP Richárd 1998 *Közép-Európa antropológiája*. Budapest: ELTE Kulturális Antropológia Tanszék.
PAPP Richárd 1999 *„Mozgó jelen". Az idő a zsidó kultúrában a budapesti zsidó közösség életének tükrében*. Budapest–Debrecen.
PAPP Richárd 2000 *Magyar zsidó revival?* Budapest: MTA Kisebbségkutató Műhely.
PRÓNAI Csaba 1995 *Cigánykutatás és kulturális antropológia*. Budapest–Kaposvár.
SEYMOUR, Smith Charlotte 1986 *Macmillan Dictionary of Anthropology*. Great Britain.
SHILS, Edward 1981 *Traditions*. Chicago. University of Chicago Press.
SILLING István 2001 *Megszentelt jeleink. A 250 éves Kupuszina szabadtéri vallási emlékei*. Kupuszina.
SCHMEMANN, Alexander 1997 *Liturgia és élet*. Budapest: Corvinus Kiadó.
SOKCSEVICS Dénes–SZILÁGYI Imre–SZILÁGY Károly 1993 *Déli szomszédaink története*. Budapest.
STOTT, John R. W. 1999 Radikális tanítványság. In *Tanítványság és szolgálat*. Budapest: Harmat, 13–24.
SZÉKELY András Bertalan 1990 Vallás és egyház a jugoszláviai magyarság életében. *Új Symposion* 9-10: 45-53.
TROELTSCH, Ernst 1981 *The Social Teaching of the Christian Churches*. Chicago: University of Chicago Press.
UJVÁRY Zoltán–EPERJESSY Ernő–KRUPA András (szerk.) 1991 *Nemzetiség – identitás*. A IV. Nemzetközi Nemzetiségkutató Konferencia előadásai, Békéscsaba–Debrecen: Ethnica.
VAJDA László 1948 Kövek a síron. In *IMIT Évkönyv*, Budapest: IMIT, 209–241.
Vallási életünk 2000 In Gábrityné Molnár Irén–Mirnics Zsuzsa: *Vajdasági marasztaló*. VMDK, Újvidék
VARGA József 2000 Vajdasági egyházi körülmények. In Keszthelyi Gyula (szerk.) *Egyház és magyarság*. Budapest: Custus Kiadó, 367–369.
WEBER, Max 1978 *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*. (Gazdaság és társadalom. Budapest: KJK)
Zenta monográfiája I. 2000 Zenta: Dudás Gyula Múzeum–Levéltárbarátok köre.

NIKITSCHER PÉTER

Esettanulmány a budapesti bahá'í közösség életéről

I. Bevezetés

Egy adott vallási közösség élete, saját belső kategóriái ismeretében válik értelmezhetővé, megismerhetővé, ezért a kulturális antropológia módszerei alkalmazásával folytatott vizsgálódás segítségével tudok az alábbi témához közelíteni.

Alapos utánajárás ellenére, sem a budapesti, sem pedig a magyarországi bahá'í közösségek valamelyikével foglalkozó antropológiai munkát nem találtam. Ez a tény alapvetően meghatározta a dolgozatban szereplő témaköröket. Jelen dolgozat egyik célja tehát, egyfajta bevezetést nyújtani a magyarországi, azon belül is a budapesti bahá'í kultúrába, illetve alapot teremteni a további, elmélyültebb vizsgálódáshoz. A kutatás másik fő iránya a bahá'í kultúra adaptációs képességének vizsgálata. Úgy vélem a bahá'í kultúra egyik fontos tulajdonsága, adott kulturális közegben való megjelenésének meghatározója (a vallás alaptanításaiban is megfogalmazott) minél magasabb fokú adaptációs törekvés. Ezért véleményem szerint a közösség életének alaposabb tanulmányozásához szükség van az adaptációs készség vizsgálatára, hiszen annak hatásai a közösségi élet majd' minden aspektusában fellelhetőek. Ennek megfelelően dolgozatomban az alábbi kérdésekre (is) keresem a választ: az egyetemes bahá'í kultúra mennyire rugalmas a helyi szokások, kulturális sajátosságok átvételében? Egy adott szociokulturális közeg miként hat a szimbólumrendszerre, a szimbólumok használatára, valamint a közösség rituális életére?

Ezzel a vizsgálattal némi alapot, illetve kiinduló pontot szeretnék nyújtani a későbbiekben általam tervezett komparatív jellegű vizsgálatokhoz is. Amelyek – tekintve, hogy a bahá'í hit területileg a második legelterjedtebb vallás a világon, világ 250 országában és függőségi területén van jelen, több mint 2100 törzset, etnikai csoportot foglal magában, a világ több mint 116 000 helységében (www.bahai.hu) –, különösen érdekesek lehetnek.

A budapesti bahá'í közösség

A budapesti bahá'í közösség jelenlegi működését és formáját hivatalosan, a rendszerváltozást követő években építette ki. (Budapesti közösség kb. az 1930-as évek óta létezik, és a második világháborút követő négy és fél évtizedben is működött.)

A közösségi adminisztráció során felvett adatok szerint a budapesti gyülekezet mintegy 60-70 tagot számlál, ám azok, akik ténylegesen és aktívan részt vesznek a közösségi életben, körülbelül 30-40-en vannak. És bár a bahá'í közösség semmiféle különbséget nem tesz a tagok között, jelen vizsgálódás eredményei csak a közösség aktív tagjai körében végzett megfigyelések, interjúk alapján születtek.

Kutatásom eredményeit két szálra fűzve próbáltam meg rendszerezni:

1. a budapesti bahá'í kultúra szimbólumrendszerének vizsgálata
2. a közösség rituális életének vizsgálata.

A szimbólumhasználat és a rituális élet a közösség működésének két olyan fő tengelye, amelyek mentén haladva világosan választ kaphatunk a bevezetőben feltett kérdésekre.

E fenti két témát elemezve vetem vizsgálat alá a bahá'í kultúra rugalmasságát, adaptív értékét. Főbb kérdéseim a következők voltak: a vallás szimbólumrendszerének elemeivel kapcsolatban milyen előírások a meghatározóak, melyek azok az elemek, amik a vallási előírásoknak megfelelően jelennek meg, és melyek azok a jelenségek, melyek kialakulásukat az egyének vagy a közösség sajátosságainak köszönhetik. A különböző vallási előírások miként határozzák meg a rítusok lebonyolítását; mi az, ami nem változhat, és mi az, ami a vizsgált közösség kultúrájából fakad.

Mivel a két kulturális jelenség egymástól nem elkülöníthető, csak egymás relációiban, viszonyrendszerükben értelmezhetőek, ezért e két főbb témakör tárgyalása során átfedések is megjelenhetnek.

Vizsgálati módszerek

A nem egyháztagok számára is nyitott rendezvényeken, ünnepi összejöveteleken személyesen is részt vettem, így alkalmam nyílt a résztvevő megfigyelés módszereit alkalmazni. Több mint egy éve rendszeresen részt veszek a bahá'í hitoktatási kurzusokon is, ahol elsődleges forrásból ismerkedhettem meg a hit tanításaival.

Az egyéni szokások rendszerébe, mely minden hívő számára más és más, azonban csak személyes beszélgetések, interjúk, kérdőíves vizsgálatok során volt lehetőségem bepillantást nyerni. Ez óhatatlanul okozója lehet bizonyos pontatlanságoknak, félreértéseknek – erre csak egy példa, mikor a megkérdezett személy sem tud viselkedésére megfelelő magyarázatot adni, ahogy többen fogalmaztak, azokat *„egyszerű szokásként"* látja, sok tevékenységet nem is tart beszámolásra érdemesnek. Ezen „hibák" elkerülése érdekében a vizsgálati eredmények jó része, köztük jelen dolgozatban szereplők is csak a „tereppel" – elsődlegesen az idő folyamán munkatársammá vált „adatközlőkkel" – való egyeztetés után nyerték el végső formájukat.

A Bahá'í vallás rövid története

A dolgozatban leírtak teljesebb megértése érdekében szükségesnek tartok egy rövid ismertetőt a bahá'í vallásról:

A bahá'í vallás létrejötte a XIX. század közepére tehető. A vallás Iránban alakult ki, kezdetben a muzulmán hit síita irányzata egyik közösségének tartották, és bár az eredeti tanítások perzsa illetve arab nyelven íródtak, és a vallás rítusaiban számos iszlám eredetű elemet megőrzött, tényként kell elfogadni, hogy nemcsak az Iszlámtól, de a többi vallástól is eltérő új világvallásról van szó.

A bahá'í vallás tulajdonképpeni kezdeteit 1819. október 20-tól számíthatjuk, amikor is megszületett *Siyyid Alí-Muhammad*, avagy későbbi nevén a *Báb*, aki még nem mint konkrét vallásalapító működött, bár tény, hogy az általa hirdetett nézetek legtöbbje élesen eltért a muzulmán hagyományoktól és sok követője is volt, feladatának inkább azt tekintette, hogy tanításaival felkészítse az emberiséget az igazi próféta, az új vallás megalapítója, *Bahá'u'lláh* eljövetele számára. Ő volt az, aki a vallás alaptanításit és a sajátos bahá'í egyházszervezet felépítését megfogalmazta. A bahá'í hitet 1866-tól tekinthetjük önálló vallásnak. Őt követte a vallás történetében két kiemelkedően fontos személy, *Baha'u'llah* fia, *'Abdul'-Bahá*; valamint *Bahá'u'llah* unokája *Shoghi Effendi*. A próféta tanításait csak e fent említett két személy interpretálhatta a közösség számára, haláluk után ehhez senkinek sincs joga, mivel *Shoghi Effendi* e poszt betöltésére senkit nem jelölt ki, a maga helyére (Smith 1991: 19).

Ennek a ténynek a későbbiekben ismertetett rituális élet és szimbólumrendszer megfelelő értelmezésekor fontos szerepe lesz.

A bahá'í vallás alaptanításai, avagy miben hisznek a bahá'iok?

Ahhoz, hogy a későbbiekben tárgyalt jelenségek jelentését a maguk kulturális hátterével együtt érthessük meg, véleményem szerint szükség van a bahá'í vallás alaptanításainak rövid megismerésére.

Az emberiség egysége:

A Világ az emberiség egysége megteremtésének irányában fejlődik, az így létrejövő állapot az egységen belüli különbözőségek összhangja lesz, a bahá'í tanításokban minden közösség megtalálhatja sajátos elképzeléseinek és céljainak legmagasabb kifejeződési formáját, ugyanakkor minden csoport vagy nemzet részesülhet az összes többi örökségéből és vívmányaiból.

A vallások egysége:

A bahá'iok úgy tartják, hogy minden nagy világvallás isteni eredetű. Különböző helyeken és időben, de mindegyiket Isten nyilatkoztatta ki, az emberiség fejlődése szükségleteinek megfelelően. Maga Isten fölötte áll az emberi megértésnek, vezérlete hírnökei útján jut el az emberiséghez. Ezen Isteni megnyilvánulások a próféták eljövetelei, melyek a történelem során ciklikus jelleggel következtek be. Ilyen isteni megnyilvánulások voltak *Krisna*, *Ábrahám*, *Zoroaszter*, *Mózes*, *Buddha*, *Jézus*, *Mohamed*, a *Báb* és maga *Baha'u'llah* eljövetele is. Tehát szerintük minden kornak megvan a maga vallása, jelenkorunk vallása pedig szerintük a bahá'í hit, melynek fennállása szintén nem örök életű, vélekedésük szerint az elkövetkezendő ezer évre érvényesek a bahá'í vallási rendszer tanításai.

Az előítéletek eltörlése:

A bahá'í tanítások szerint az emberiség sok problémájáért a különböző irányú előítéletek tehetők felelőssé. Ezért céljuknak tekintik mindennemű vallási, faji, nemzeti és osztályítélet megszüntetését.

A vallás és tudomány közötti összhang:

A bahá'í tanítások szerint mind a vallás, mind pedig a tudomány szükséges az emberiség fejlődéséhez: az előbbi által növekedhet szellemiekben, és az utóbbi segítségével haladhat előre anyagi értelemben.

Az emberi lélek, élet és halál:

Az emberi lélek a fogamzáskor jön létre, és a test halála után tovább él. A lélek túlvilági életét alapvetően a földi életben tanúsított szemléletmód és viselkedés határozza meg, de a túlvilági élete során is folyamatosan fejlődik. A „mennyország" és „a pokol" nem egy fizikailag meghatározott helyet jelöl a számukra, hanem a lélek Istenhez való közelségét, illetve az attól való távolságot.

A jó és a gonosz:

A Világban csak egyetlen erő fejti ki hatalmát és az a végtelen jóságú Isten, így a gonosz nem egy független létező, hanem a jó hiánya vagy kisebb mérvű jelenléte.

Jelen fejezetben rátérek a bahá'í szimbólumrendszer, majd az ezt követő fejezetben a rituális élet vizsgálatára, elemzésére. A szimbólumok és rítusok tárgyalása esetében követett sorrend tükrözi a kutatás haladási irányát is, mely szerint a látható jelenségektől (szimbólumok) közelítek a kevésbé látható, illetve láthatatlan világ felé (rítusok).

A különböző vallási szimbólumok összegyűjtése és elemzése, még egy vallás keretein belül is meglehetősen összetett feladat. Nehéz, már csak azért is, mert a szimbólum meghatározására az antropológiai irodalom rendkívül széles skálát kínál. Ezek a meghatározások általában egyetértenek abban, hogy a szimbólum mindig konkrétabb annál, mint amit jelez, a szimbólum és a szimbolizált dolog közötti kapcsolat sohasem egyszerű, közvetlen. Az egyes szimbólumok egymással szoros kölcsönhatásban állnak, így a szimbólum és a jelentés közötti viszony sohasem önkényes, továbbá az egyes szimbólumok jelentései csak más szimbólumok rendszerével összefüggésben értelmezhetőek (Borsányi 1983; Mary LeCron-Foster).

A vallási szimbólumokkal foglalkozó antropológiai kutatások alapvetően a különböző jelekkel, jelképekkel és a köztük lévő összefüggésekkel, illetve a szent és profán fogalmához kapcsolódó jelenségek kérdéskörével foglalkoznak. A szent illetve a profán problémakör kettőssége rendkívül sok alkalmat teremt a szimbólumok mindennapi megjelenésére, és egy adott közösség illetve társadalom életében betöltött szerepük tanulmányozására (Geertz 1994, Eliade 1999).

Szent jelek, képi szimbólumok

A szent jelek a nyilvános (és egyéni) istentisztelet olyan elemei, tényked̈ései, amelyeket a hivatalos vallási testület (egyház) valaminek az állandó jelölésére rendelt (Gecse; 1995).

Az alábbiakban a bahá'í szimbólumok minél szélesebb körű bemutatására törekszem, különös tekintettel azokra a szimbólumokra, melyek használatán keresztül megfigyelhető a bahá'í kultúra sajátos adaptív készsége. Az alábbiakban látni fogjuk, hogy az adaptív érték nemcsak a bemutatott, a közösség tagjai által következetesen „jelképnek" nevezett, szimbólumok sokszínű használatának vizsgálatával, hanem azok nem használatának okain és egyéb, más vallás jelképeinek használatán keresztül is vizsgálható.

Képi szimbólumok:

A bahá'í vallásban alkalmazott különböző képi szimbólumok száma viszonylag csekély. Ennek több oka is van:

– a vallás tanítása szerint nem ajánlatos sok szimbólumot használni, mert azok elterelhetik a figyelmet a helyes út követésétől,

– ha valaki korábban más vallási közösséghez tartozott és később lett bahá'í, minden következmény nélkül használhatja korábbi vallásának szimbólumait. Ilyen eset előfordulására konkrét példa lehet az a hívő, aki korábban a katolikus egyház tagja volt, és esetében a feszület – mint konkrét vallási tartalmat hordozó szimbólum – medálként való viselése mindmáig megfigyelhető. Ebben az esetben rögtön látható a bahá'í kultúra, szimbólumhasználat terén megmutatkozó, adaptív készsége. Amennyiben egy hívő, vallási identitását, korábbi vallásának jelképei használatával tudja a leginkább kifejezni és megerősíteni, azt a közösség teljes mértékben tolerálja.

Az alábbiakban bemutatott szimbólumok használatával kapcsolatban felmerülő kérdések megválaszolásával – melyek a közös konszenzus nélkül kialakult egyéni szimbólumhasználatban megjelenő eltérések okai? melyek a bahá'í hívők szimbólumhasználatának valódi funkciói? miként tud

egy közösségen belül a szimbólumhasználatban ilyen nagy különbség kialakulni? – végeredményében mind a bahá'í kultúra helyi közösségi és egyéni kulturális szokásokhoz való nagyfokú alkalmazkodóképességét mutatom be.

Az alább ismertetett képi szimbólumok közül kettőt Bahá'u'llah szentnek nyilvánított, ezek használatára némileg más szabályok vonatkoznak, mint a többi szimbólumra.

1. A legfontosabb és leginkább használt szimbólum a *„Legszentebb Név"* elnevezésű ábra:



Bahá'u'lláh, ugyanúgy jelentheti Jézust, Buddhát, Zoroasztert vagy Mohamedet) jelképező rövidebb középső vízszintes vonalon keresztül haladó függőleges köt össze az emberi világgal. A 'Há' betű a szent szövegekben gyakran előfordul, mint Isten Lényegének egyik jelképe. A magyarázatot olvasva kitűnik, hogy ez a viszonylag egyszerű ábra nem csak az azt használó hívek bahá'í voltát fejezi ki, hanem egy, a tartalmához képest viszonylag egyszerű ábra a vallás alaptanításának, világnézetének egészét szimbolizálja (Firth 1973, Munn 1973).

Ez a szimbólum leggyakrabban ékszerként és helységek díszítő elemeként kerül elő. Ékszerként leggyakrabban gyűrűbe vésve vagy medálként viselik. Az interjúk során kiderült, hogy a medál vagy gyűrű viselésében az egyes hívők között jelentős funkcionális különbségek vannak. A személyes interjúk során szinte mindenki másként interpretálta a saját maga számára egyénileg kialakított szimbólumhasználat tartalmait. Ezekben a magyarázatokban gyakran előkerült *„az én bahá'í értelmezésem szerint"* szófordulat. Ez a szófordulat önmagában sokat elárul a vallás adaptív készségéről, hisz egyértelműen bizonyítja, hogy a hívőknek mennyire széleskörűek a lehetőségeik egy-egy szimbólum értelmezésén belül.

Van, aki a gyűrűt, illetve a Legszentebb Nevet ábrázoló ékszereket kizárólag otthon viseli, vannak, akik csak ünnepnapokra vagy bahá'í összejövetelekre veszik fel, másoknál ezen ékszerek viselése a megfigyelések és beszélgetések alapján teljesen esetleges. A Legszentebb Név ékszerként való viselését nem tekintik talizmánnak vagy kabalának, általában nem hoz szerencsét, és nem bír különleges erővel, mégis többen számoltak be arról, hogy amikor valamilyen problémájuk van, vagy hitükben megerősítésre van szükségük, gyakrabban viselik ezeket az ékszereket. E szimbólumok viselésének védelmező, illetve erőt adó hatásába vetett hitről a budapesti közösség viszonylag kevés tagja számolt be. Példa lehet erre, egy házaspár esete – akik közül csak a feleségnek volt a Legszentebb Névvel díszített gyűrűje. Egy hosszabb repülőút előtt a férj, aki nagyon félt a repüléstől, megkérte feleségét, hogy az út során viselje a gyűrűt, mert az szerencsét hozhat...

E fenti példából is látszik, hogy a „Legszentebb Nevet" tartalmazó ékszere nem minden hívőnek van. Gyakorta találkoztam olyan esettel is, mikor a megkérdezett hívőnek az adott pillanatban nem

volt, mert odaajándékozta valakinek. Egy ilyen ajándékozási aktus többszintű szimbolikus jelentést hordozhat magában:

– kifejezi a vallási alaptanításokban is megtalálható, a tárgyakhoz való ragaszkodástól való tartózkodást;

– valamint kifejezi a hívők közötti közös értékek feltétel nélküli megosztását.

Van, aki nem kedveli az ékszereket, ezért nem hordja ezt sem, vannak, akik elzárkóznak e fenti szimbólum mindennapi ékszerként való használatától és csak kiemelt alkalmakra tartogatják.

A „Legszentebb Név" képi ábrázolása lakás díszítésénél is gyakran előkerül. Megjelenési formája rendkívül sokféle lehet: bekeretezett kép, faragvány, asztali dísz stb.

A másik fontos szent, képi szimbólum a *„Yá Bahá'u'l-Ábha" /"Ó te, a Legdicsőbb dicsősége"/* jelentést hordozó díszes, kalligrafált arab nyelvű felirat:



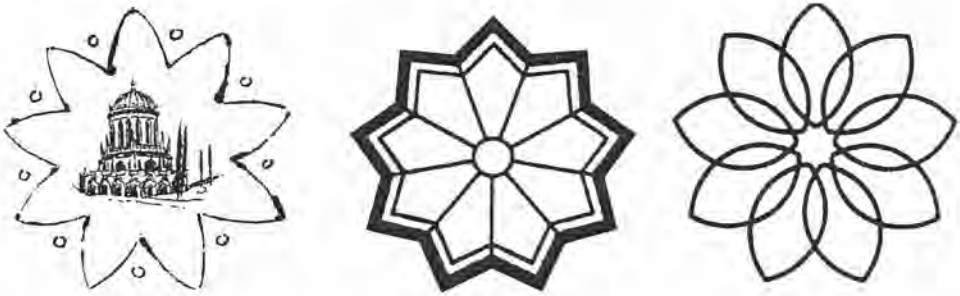
E szimbólum használata inkább helységek díszítéskor jelenik meg, ami viszont nagyobb teret enged az alkotó művészi kreativitásának, ezért megjelenése sokrétűbb a fentebb leírtaknál. Megjelenik gobelin, üvegfestés, fafaragvány, porcelán tárgyak díszítőelemeként is.

A Legszentebb Név és a Yá Bahá'u'l-Ábha szimbólumok használatára, már fentebb említett külön szabály, abban jelentkezik, hogy e szentnek nyilvánított szimbólumok alkalmazásuk során szentségüknek megfelelően „méltó", „tiszteletteljes" helyre kell, hogy kerüljenek „például, ha a Legszentebb Név egy tányér belső részét díszíti, akkor abból a tányérból nem szabad enni, csak díszként használni" – nyilatkozott erről egy hívő.

Amint az az ábrán is látszik, a központi rajz mellett helyet foglaló két ötágú csillag jelképezi a *Báb*ot és *Bahá'u'lláh-t*, a vallás két alapítóját. A legfelső vonal két végén a perzsa „Há" betűvel az Isteni Világ, amelyet a Prófétát (a Próféta nem csak a Báb vagy Bahá'u'lláh, ugyanúgy jelentheti Jézust, Buddhát, Zoroasztert vagy Mohamedet) jelképező, rövidebb középső vízszintes vonalon keresztül haladó, függőleges köt össze az emberi világgal. A „Há" betű a szent szövegekben gyakran előfordul, mint Isten Lényegének egyik jelképe. A magyarázatot olvasva kitűnik, hogy ez az ábra nemcsak az azt használó hívek bahá'í voltát fejezi ki, hanem ez, a tartalmához képest viszonylag egyszerű ábra a vallás alaptanításának, világnézetének egészét szimbolizálja (Firth 1973, Munn 1973).

Vizsgálódásaim során bahá'í hívők lakásában is alkalmam megfordulni, és igyekeztem megfigyelni a lakásban használt szent szimbólumokat. A fenti két szimbólumon kívül a leggyakoribb lakásban használt díszítő elem Abdu'l Bahá portréja volt. A bahá'iok *Bahá'u'lláh*-ról készült képek birtoklását méltatlan dolognak tartják, ám sokan díszítik otthonukat *'Abdu'l-Bahá* fényképével. *Bahá'u'lláh* képét csupán haifai zarándoklatuk alkalmával láthatják (Smith 1991:62). És minthogy a különböző helységekben használt szimbólumok az adott teret szakrálissá teszik, így megkülönböztetik azt a környező profán terektől (Eliade 1999), az általam látott lakásokban és a budapesti közösség adminisztrációs központjában is egyaránt megtalálhatóak voltak a már fentebb ismertetett *„Legszentebb Név"* és *„Yá Bahá'u'l-Abhá"* szimbólumok, valamint *Abdu'l-Bahá* fényképe is. Szintén az otthonok és a közösségi központ díszítését szolgálják a Haifában székelő Igazság Egyetemes

Háza[1] központi épületét, illetve az épületet körülvevő függőkerteket ábrázoló fényképek. Mivel a művészeti alkotások területén nincs sajátos bahá'í stílus, ezért a különböző szimbólumok és díszítőelemek formai megjelenése rendkívül változatos. Ennek ékes bizonyítékát láthatjuk a különböző bahá'í művészek kiállításait bemutató Internetes oldalakon (www.bahai.hu/.at/.de/.ch/.uk). Ezek a vizuális információk is adhatnak némi támpontot az egyes kulturális sajátosságok beépüléséről helyi közösség szimbólumrendszerébe.



Példák a kilencágú csillag megjelenésére

A harmadik leggyakrabban használt bahá'í szimbólum a kilencágú csillag, mely használatának elterjesztéséről az Igazság Egyetemes Háza jelenleg is tanácskozásokat folytat. Ez a szimbólum megjelenik minden általam megtekintett bahá'í weblapon (www.bahai.hu/.at/.de/.ch/.uk), valamint a legtöbb bahá'í kiadványon is, de a hívők ezt is viselhetik medál vagy kitűző formájában. A kilencágú csillag használata rendkívül széleskörű, akár még névjegykártyán, az illető foglalkozásának megfelelő feldolgozásban is szerepelhet.

E fenti példák is alátámasztani látszanak azt a gondolatot, amely szerint a szimbólumok jelentése nem állandó, nyerhetnek új értelemet, jelentésüket egyéni értelmezések is befolyásolhatják (Borsányi 1983). A szimbólumok mások által is látható helyen való viselése, mint a kitűző vagy a medál, tanítási céllal is történhet. Mivel a bahá'í alaptanításokkal szemben állna a hit közvetlen terjesztése, ezért ilyen rejtettebb módon próbálják meg vallásukra felhívni az emberek figyelmét. A ruhán hordott vallási jelkép felkeltheti mások érdeklődését a vallás iránt, így lehetőség nyílik a hit tanításainak átadására. A hívő ezen jelképeken keresztül kommunikálja vallási identitását a nem bahá'í, profán világ felé. A kommunikáción belül is eltérő funkció mutatkozik. A bahá'iok felé a közös érték- és normarendszer vállalását és elfogadását, valamint a közös identitást kommunikálja, a nem bahá'iok felé történő kommunikáció fő funkciója pedig a figyelemfelkeltés, a hit továbbadásának és tanításának lehetősége.

Összességében elmondható tehát, hogy a legtöbb hívő használja valamelyik bahá'í képi szimbólumot, ezek a leggyakrabban ékszer formájában vagy a lakást díszítő elemként jelennek meg. Akadnak, azonban olyanok is, akik egyik szimbólumot sem használják, ők úgy nyilatkoztak, hogy *„sem a vallási identitáshoz, sem pedig a hitben való elmélyüléshez nincs szükségük ezek használatára"*. Számos hívő, akik használják ezeket a szimbólumokat, azok funkciójaként elsősorban a vallási identitás megerősítését jelölték meg, a gyakorlati életre kifejtett pozitív hatásukat, erejüket már kevesebben jelezték. Azok az egyháztagok, akik valamilyen pozitív erővel ruházzák fel a jelképeket,

1 A bahá'í egyházszervezet legfelsőbb testülete

egyhangúlag úgy fogalmaztak, hogy bár tulajdonítanak hatást ékszereiknek, képeiknek, azokat azonban bizonyos célok elérésére, rituális keretek között soha nem használják, tehát mágikus erővel nem ruházzák fel őket.

A fent bemutatott szentnek illetve nem szentnek tartott képi szimbólumok ismertetése során előkerültek mindazon értelmezési pontok, amelyek körüljárásával megmutatkozik a bahá'í kultúra adaptív készsége a kép szimbólumok használatának terén. Bár a fenti beszámolók alapján viszonylag kevesen kötnek védelmező illetve erőt adó, szerencsét hozó jelentést az adott szimbólumok viseléséhez, mégis ezt a jelenséget fontosnak tartom az adaptív készség vizsgálatának szempontjából. A közösség a szimbólumhasználat, a vallás tanításaival nem ütköző, egyénileg kialakított formáit – nemcsak bahá'í, hanem más vallások által használt szimbólumok esetében is – teljes mértékben tolerálja, teret engedve a hívő korábbi vallási-kulturális identitása megőrzésének.

Kiemelt számok, mint vallási szimbólumok

A előzőekben ismertetett jelenségek a bahá'í szimbólumhasználat sajátosságairól szoros összefüggésben állnak a bahá'í vallás által szentnek nyilvánított számok előfordulásával, használatával. Az alábbiakban leírt jelenségek rávilágítanak arra, hogy az egyéni értelmezések, és a befogadó kultúra sajátosságai a szent számok használatának területén is megtalálhatóak.

A díszítő elemként is szolgáló *Bahá* /Isten/ szót alkotó arab betűk numerikus összértéke, a kilenc, valamint a bahá'í év hónapjainak és a hónapok napjainak száma a tizenkilenc szent jelentéstartalommal felruházott számok.

E két szám használatára vonatkozó megfigyelések eredményei és kérdésekre kapott válaszok alapján elmondható, hogy a szent számoknak és használatuknak jóval kisebb a jelentősége, mint az egyéb képi szimbólumoknak, bár ezek a számok rendszeresen megjelennek a bahá'í templomok építési szabályaiban, valamint a képi szimbólumok ábrázolásában is (pl.: kilencágú csillag).

Mint ahogy az egyes képi szimbólumok, úgy a kiemelt számok használatának megnyilvánulásai is elég változatosak a hívők életében. Vannak, akik saját bevallásuk szerint egyáltalán nem figyelnek ezekre a számokra. A legtöbben azonban úgy nyilatkoztak, hogy a szent számok használata esetükben előfordul, de csak esetlegesen. Ha éppen eszükbe jut és van rá lehetőség, például vásárláskor, gyertyagyújtáskor stb., akkor élnek használatukkal, meghatározott céllal azonban egyiket sem használják.

Érdekes egybeesésként interpretálták azt az esetet, amikor egy igen fontos bahá'í kiadvány megjelentetése előtt, az ezzel foglalkozó bahá'í szerkesztő-bizottságnak, a kiadandó könyvvel kapcsolatos tanácskozásai kilenc napig tartottak. Ez a jelenség a fentebb említett számok tükrében nem tűnik különlegesnek, de a közösség bevallása szerint ez csak a véletlennek volt köszönhető. A kilences szám, a magyarországi bahá'í történelemben, Abdu'l Bahá 1913-as Budapesti tartózkodásával kapcsolatban is jelentőséget kap, amikor is Abdu'l Bahá itteni tartózkodását csak három naposra tervezte de végül egészségügyi megfontolásokból kilenc napig kellett Budapesten maradnia.[2]

Szintén véletlenszerű szerencsés egybeesésnek tartják azt is, hogy a budapesti gyülekezeti központ két, összejövetelekre alkalmas nagyobb termének plafonján, már az ingatlan megvásárlásának idejében is kilenc-kilenc lámpa világított. A közösség nagy része az ilyen szent számok megjelenésével kapcsolatos jelenségeket szinte minden esetben a véletlen szerencsés összjátékának eredményeként értelmezte.

Ugyanakkor az egyéni beszélgetések során kiderült, hogy például egy külföldről érkezett hívő lakásvásárlásakor szerette volna figyelembe venni a lakással kapcsolatban a címben megjelenő számokat,

2 Abdu'l Bahá budapesti tartózkodásának emlékét őrzi egy, a Nemzeti Múzeum kertjében felállított emléktábla.

de sajnálatára nem talál megfelelő lakóhelyet, amely bármelyik paramétere a 9 vagy a 19 lett volna. Mások beszámolója szerint a két szám jelentősége megjelenhet bizonyos döntési szituációkban is. Abban az esetben, ha két azonos értékekkel rendelkező alternatívával állnak szemben, a döntést gyakran befolyásolhatja, hogy az egyiknek valamilyen formában köze van a fenti számokhoz. Szimbolikus jelentőséggel bírhat az ünnepi alkalmakkor meggyújtott kilenc gyertya is, bár az általam látogatott összejövetelek alkalmával nem találkoztam egyik szám rituális célú használatával sem.

A zene, mint szent szimbólum

A bahá'í kultúra adaptív értéke, amelyet az eddigiekben a képi szimbólumhasználat és a kiemelt vallási tartalommal bíró számok alkalmazása sajátosságainak bemutatásán keresztül vizsgáltam, leglátványosabban a zene területén nyilvánul meg. A különböző zenei elemek, zenei betétek, énekek szinte az összes vallási rítus gyakorlása során előkerülnek.

A budapesti bahá'í közösség által rendezett ünnepségek, imatalálkozók többségén valamilyen formában előkerül a zene. A stílust nem lehet meghatározni, a közösség nemzeti és etnikai sokszínűségéből következően a csoportos és egyéni előadások az előadók saját „hozott kultúrájából" fakadnak. Így lehetséges, hogy egy-egy összejövetelen, perzsa nyelven előadott tradicionális iráni énekeket, és az európai zenei kultúra alapvető elemeit felhasználó, saját szerzeményű dalokat egyaránt hallhatunk. A bahá'í vallás zenére irányuló tanításait jól tükrözik a legfőbb bahá'í törvénykönyvben, A Kitáb-I-Aqdas[3] -ban leírtak:

„Törvényessé tettük számotokra, hogy zenét és éneket hallgassatok. Óvakodjatok azonban, nehogy hallgatásuk okán túllépjétek az illendőség és méltóság határát". (...) „Mi bizony a zenét lelketek grádicsává tettük, eszközzé, melynek segítségével a magasságbéli birodalomba emeltethet; ne tegyétek ezért azt az én és a szenvedély szárnyaivá(....)" (Kitáb-I-Aqdas: 41).

A fenti tanításból jól kitűnik a zene által betölthető és betöltendő szerep. A zene eszköz és nem cél, eszköz, amelynek segítségével az egyes hívők és maga a közösség is közelebb kerülhetnek az isteni magasságokhoz. Ezen alapelveket szem előtt tartva értelmezhetővé válik az alább ismertetett rítus keretei között felhangzó zene szerepe. A zene, mint szimbólum vizsgálatakor elkerülhetetlennek látszik, azon rítusok leírása és értelmezése, amelyek során a zene központi szerepet tölt be.

A Budapest Helyi Szellemi Tanács[4] két olyan ünnepet választott ki a bahá'í szent napok közül, amelyek megülését nagyobb ceremónia kíséri és az ünnepség helyszíne sem a budapesti központ, hanem egy külön erre a célra kibérelt hely.

A két kiemelt ünnep: Bahá'u'lláh születésének évfordulója (november 12.) és Naw Rúz, újév ünnepe (március 21). Vizsgálódásom ideje alatt az előbbi rítuson kétszer, az utóbbin pedig egyszer volt alkalmam részt venni. Mindkét rítus (Bahá'u'lláh születésnapi rítusait egyként kezelem) forgatókönyve meglehetősen hasonló volt, igazodtak a bahá'í közösségi rítusok kettős osztatúságához,[5] az alábbiakban a két rítus közül Bahá'u'lláh születésnapját ismertetem.

Bahá'u'lláh születésnapja:

Az itt következőkben a két alaklommal megtekintett rítus elemzésén keresztül mutatom be a zene szimbolikus jelentéseit, valamint a bahá'í kultúra adaptív értékének vizsgálatában betöltött lényeges szerepét. A két alkalom közötti különbségek a rítus zenei programjában mutatkoztak meg. Véleményem szerint ezek a különbségek pontosan rávilágítanak majd az adaptív készségét bizonyító

3 Bahá'u'lláh által kinyilatkoztatott törvénykönyv

4 A budapesti bahá'í közösség vezető testülete

5 A bahá'í rítusok sajátosságai a következő fejezetben kerülnek bővebb kifejtésre.

sajátosságokra. Ahhoz azonban, hogy mindez a rítus rendszerében értelmezhető legyen, szükséges a rítus „forgatókönyvének" rövid ismertetése.

A rítus forgatókönyve (a két alkalom közötti különböző részeket zárójelben írom le):

I. Szellemi rész:

1. Imák és Baha'u'lláh írásaiból részletek felolvasása. (Az egyes hívők által elmondott imákat vagy felolvasott részleteket rövid zenei betétek választották el egymástól).

2. Bahá'u'llah élete és üzenete: Bahá'u'llah életének és munkásságának ismertetése.

II. Közösségi rész:

3. (Tradicionális iráni zene, két közösségi tag előadásában, csak 2001-ben).

4. A közösségi tagokból szerveződött együttes előadása.

5. Operarészletek előadása.

6. Egyik hívő által előadott bahá'í vallási témájú hip-hop zenei elemeket felhasználó „rap dal" és egy másik közösségi tag által előadott pantomim játék (csak 2002-ben).

7. Gyermekek előadása: éneklés angol és magyar nyelven.

E fenti áttekintés jól mutatja, hogy a zene az ünnepség programjainak szinte mindegyikén fontos szerepet kapott. Az egyes részeket megvizsgálva azonban kitűnik, hogy a zene annak alkalmazásától és jellegétől függően más-más szerepet játszott.

A szellemi részben a zene halk, instrumentális jellegű, csak az imák közötti szünetben hallható. Szerepe elsősorban a kísérés és átvezetés, funkciója, hogy segítse az imákra való ráhangolódást, fokozza az ünnepi hangulatot és megteremtse az egyes hívők által mondott imák közötti egységet.

A társasági részben a főszerep teljes egészében a zenéé. A tradicionális perzsa zeneművet két perzsa származású közösségi tag adta elő, hagyományos hangszereken: sandur, tar. Az elhangzott zene szimbolikus jelentését történelmi visszatekintésként, a bahá'í hit bölcsőjéhez (Irán) való visszatérésként értelmezhetjük. Amint az a képi szimbólumoknál is megfigyelhető volt, a bahá'í hit külsőségiben az adott befogadó kultúrától függetlenül is gyakran megjelennek az egykori tradicionális perzsa elemek. Ez a jelenség azzal magyarázható, hogy a bahá'í vallás iráni üldöztetése során sok hívő külföldre távozott, magukkal hordozva otthoni kultúrájukat, amelynek vonásai rituális alkalmak során gyakran megjelennek.

Időtartam és szimbolikus jelentések alapján a legfontosabb rész a negyedik volt. A többségében a közösség tagjaiból szerveződött együttes előadása. A zenekar által megszólaltatott hangszerek: akusztikus gitár, basszus gitár, kétféle dob (dél-amerikai illetve afrikai kézi dobok), bambusz fuvola és ének. Az előadott zene stílusa a legjobban talán a ma használatos „etno-jazz" irányzattal határozható meg: jazz alapokra épülő, különböző, ahogyan ők fogalmaztak *„népi-kultúrák"* elemeit, motívumait tartalmazó zene. Ahogyan a képzőművészetekben, úgy a zene területén sem létezik egységes bahá'í zenei stílus, így az adott közösségek által előadott zenék az aktuális zenei-kulturális közeg függvényében komponálódnak.

A hangszerek és zenei elemek sokszínűsége, valamint az együttes tagjainak „etnikai sokfélesége" (magyar, amerikai, kolumbiai), mind fontos tényező a jelenség szimbolikus tartalmának értelmezésében.

A fentebb említett tényezők elsősorban mind-mind a bahá'í vallás egyik legfontosabb alapelvét, az egyenlőséget, a világ és a benne létező különböző kultúrák egységét hivatottak kifejezni. Ezen tények tükrében itt is érvényes Geertz megállapítása, miszerint egy szent szimbólum magába foglalhatja az adott vallás alaptanításait, világnézetét, esztétikáját és morális irányultságait. (Geertz 1994: 6)

Az együttes saját szerzeményeit adta elő. A tagokkal való beszélgetés során kiderült, hogy a zene ilyeténképpen történő szimbolikus használata részükről teljesen tudatos, és tervszerű. Zeneszáma-

ikba igyekeznek a külföldi származású tagok által „hozott" motívumokat, valamint a magyarországi közösség roma származású tagjaitól megismert zenei elemeket belekomponálni.[6]

A dalok szövegeit különböző bahá'í imák magyar fordításai alkotják, az így született darabok szentségét a szöveg tartalma is erősíti.

A hallgatósággal készített interjúk során kiderült, hogy részükről az együttes által játszott zene üzenetének értelmezése korántsem ilyen tudatos. A hívők többsége „csupán élvezi" a zenét, anélkül, hogy explicit módon értelmezné annak mélyebb jelentését. A szimbólum jelentését tehát a hallgatóság intuitíve érzékeli és nem tudatosan értelmezi (Geertz 1994).

A szimbólum jelen esetben a zene, a kifejezés, a közlés, az ismeret és az ellenőrzés eszköze (Firth 1973/76). A hallgatóság a zenét elsősorban a közösség „közös nyelveként" értelmezi. Ezt a kifejezést több közösségi tag is használta egymástól függetlenül. És valóban a budapesti közösség tagjainak etnikai összetételét megfigyelve a fenti megfogalmazás elnyeri lényegi jelentését. Az összejövetelek általában két nyelven zajlanak, magyarul és angolul, azonban vannak olyan közösségi tagok, akik egyik nyelvet sem beszélik kifogástalanul, valamint az angolra fordítás során is elveszhetnek a tartalom egyes elemei. A zenét azonban – ha a dalok szövegeit nem is – mindenki érti, így az, az esetleges nyelvi korlátok ellenére is egy, a közösség minden tagja számára érthető kommunikációs lehetőség. A fentiekben leírt szimbolikus jelentéstartalom azonban csak az alapvető hitelvek ismeretében dekódolható pontosan.

A zenei ritmus lélektani hatásával sok kutató foglalkozik, ezek eredményei alapján megállapítható, hogy a zene ritmusának hatása segítheti az elmélyedést, egy bizonyos témára, érzületre történő ráhangolódást – önmagában a rítus egyik lényeges funkciója a „fennköltebb lelki pillanat" előidézése is –, ezért hatásosabb eszköze a kifejezésnek (Maróthy 1995).

A zene térben és időben egységet alkot, ezzel e két dimenzióban is összekapcsolja a hallgatóságot, egy szimbólumként fejezi ki mind az idő, mind pedig a tér szentségét. A zene által kialakított téridő mező, amelynek „erővonalai" (hang- és ritmusviszonyok, főhangok és kíséretek, ritmikai hangsúlyok, felületek, irányok) szabályozzák és értelmezik azok cselekvéseit, akik benne mozognak, ezáltal a ritmus lesz a különböző cselekvők eltérő cselekvéseinek közös szervezőeleme (Maróthy 1995).

A zene által alkotott egység jobban elkülönül a környezettől, kizárja a külvilág hatásait, így még intenzívebbé teszi a szentség élményét, a vallásos áhítatot.

A közösség számára előadott vallásos zene által részben teljesül a kollektív megjelenítés, a résztvevő egyént feltöltik a megfelelő viselkedésmintákkal, így az értékeket a közösség tagjai nem elvont, elméleti megfogalmazásban, hanem közvetlen érzékelhető, megtapasztalható formában, kapják vissza. E szimbolizmuson keresztül az egyén magáévá teszi közösségének főbb értékeit, vonásait.

Az ünnepség záró epizódja a gyermekek előadása volt. E részben is megfigyelhető a zene központi szerepe. A gyerekek egy „bahá'í" dalt énekeltek el. Elsőként magyarul, majd angolul. Itt is megjelent a zene – jelen esetben az előadott gyermek-dalocska – szimbolikus szerepe, amelyet a kétnyelvű előadás megerősített. A gyerekek között ugyanis a legtöbben vagy csak angolul vagy csak magyarul értettek, de mindegyikük megpróbált részt venni a másik nyelvű előadásban is. Ez esetben is érvényesek a már fentebb kifejtett megállapítások a zene egységet teremtő és kifejező szerepével kapcsolatban. Az ő esetükben a közösség értékrendszerének és viselkedésmintáinak ilyetténképpen való megismerése oktatási szempontból nagyobb hangsúlyt kaphat.

E fenti szimbólumok vizsgálata során látható volt, hogy a képi és egyéb szimbólumok, mint amilyen a zene is, alkalmazásának vizsgálata miként mutat rá a bahá'í szimbólumrendszer adaptációs készségére. A szimbólumok vizsgálata által, elsődlegesen a zene megjelenési sajátosságain keresztül, előzetes betekintést nyertünk, a Bahá'u'lláh születésének évfordulója alkalmából megren-

6 A magyarországi bahá'í közösség létszáma kb. 1200 fő, becslések szerint ennek mintegy 70-80%-a roma származású.

dezett rítus során megfigyelt jelenségek értelmezésének segítségével, a rituális élet adaptációs készségébe is.

A következő fejezetben a bahá'í rituális élet sajátosságaival, e sajátosságoknak a bahá'í kultúra adaptációs készsége megnyilvánulásaiban betöltött szerepükkel foglalkozom részletesen.

II. Bahá'í rítusok és ünnepek

Mielőtt a bahá'í rituális élet konkrét vizsgálatára rátérnék, fontosnak tartom megjegyezni, hogy a gyülekezet tagjai, akár „született" bahá'iok voltak, akár csak később vették fel a hitet, úgy fogalmaztak, hogy *„vallásuk igencsak szűkölködik a különféle rituális cselekedetekben"*. Az interjúkészítések során kiderült, hogy viszonylag sok, az antropológiai nyelvben használt rítus-fogalomnak megfelelő, cselekedetet hajtanak végre. Rítusnak tekintjük a vallási gyakorlatban az olyan cselekedetet vagy cselekedeteknek a sorát, amihez mágikus vagy vallásos tartalmú képzetek tapadnak, és ami rendszerint mitikusan meglapozott, hagyományok által előírt formában kerül kifejezésre (Boglár 1995)[7] – azonban ők ezt nem nevezik rítusoknak. *„A rítusokban valamiféle konzervatív, a bahá'í tanításokkal szemben álló, a vallási ortodoxia, és a külsőségek előtérbe kerülése felé vezető egyik lehetséges utat"* látják. A rítusokhoz való ilyen jellegű hozzáállás a bahá'í alaptanításokból eredeztethetőek. *„Ha a közösségen belül valakik meghatározott viselkedési formákat alakítanának ki, és erre önkényesen azt mondanák, hogy ezt így kell csinálni és máshogy nem jó, ezzel a közösség rögtön megtenné az első lépést az egység és az összetartás megbontása felé"*.[8] Ezért cselekedeteik besorolására nem szívesen használják a rítus kifejezést.

A rítusok antropológiai szempontból történő elemzésénél felmerülő kategóriák nagy számban megtalálhatóak a bahá'í vallásban is, ezért az alábbiakban megkísérlem ezek bemutatását, értelmezését, kitérve a rituális élet és az adaptív készség összefüggéseire is. Kísérletet teszek továbbá annak mélyebb értelmezésére, hogy a bemutatott cselekedeteket ők miért nem nevezik rítusnak, úgy vélem ezáltal mélyebben megismerhetjük e kettősségből fakadó problémakört.

Az alábbiakban a bahá'í rítusokat kétféle csoportosításban tárgyalom: egyéni, illetve közösségi rítusok.

Egyéni rítusok

A vallás alaptanításaiban előírt kötelező egyéni rítusok száma igen csekély, ezen azonban túlmutat a közösségi vagy az „önként" vállalt és felvett rítusok száma – bár ők ezeket inkább szokásoknak nevezik. Az egyénileg kialakított rituális cselekvésformák a bahá'í kultúra adaptív képességének bemutatásakor kapnak fontos szerepet.

Előírt, kötelező rítusok:

A napi kötelező ima:

Bahá'u'lláh kötelezővé tette a bahá'iok számára a mindennapi imát, de választhatnak egy hosszú, egy közepes és egy rövid ima között. Mindhárom ima elmondásának megvannak a maguk sajátos szabályai. Az imádkozást rituális kéz- és arcmosás előzi meg, a két hosszabb ima leborulás, és az

7 A rítus meghatározásával kapcsolatban sok definíciót találhatunk az antropológiai szakirodalomban (pl.: Geertz 1994, Marót 1940, Connerton1989, stb.), a bahá'í rítusok elemzésénél, a Boglár Lajos által publikált (Boglár Lajos; 1995 Vallás és antropológia - bevezetés) rituselemzési séma elemeit használtam fel, ezért az ő általa használt rítus-definíciót alkalmazom.

8 Idézet egy bahá'í hívővel készített interjúból.

Istenhez való könyörgés mozdulatai közepette hangzik el. Az imádkozást kísérő rituális tisztálkodás és a különböző rituális mozdulatok, a már említett, a vallás kialakulását befolyásoló iszlám kulturális közeg hatásának tudhatók be. Minden imát meghatározott időpontban kell elmondani.

A legrövidebb kötelező ima:

„Tanúságot teszek, ó, Istenem, hogy azért teremtettél, hogy megismerjelek és imádjalak Téged. Bizonyosságot teszek ebben a pillanatban az én erőtlenségemről és a Te hatalmadról, az én szegénységemről és a Te bőségedről. Nincs más Isten, csak Te, a Veszélyben Oltalmazó, az Önmagától való".

A legrövidebb ima elmondására dél és napnyugta között kell a hívőnek sort kerítenie, a rituális mosdást követően a hívő arccal Akkó (Bahjí)[9] felé fordulva mondja el imáját (Budapesttől Akkó D-K-i irányban található).

Amint az az ima szövegéből kitűnik, az ima nem kérést foglal magában, hanem Isten dicsőségét és a benne való hit megerősítését hirdeti.

A közepes hosszúságú kötelező ima:[10]

Amennyiben a hívő a közepes hosszúságú imát választja, azt egy nap háromszor, reggel, délben és este kell elmondania, a fent ismertetett szabályok szerint.

A leghosszabb kötelező ima:

A leghosszabb imát napi egyszer kell elmondani, amint az a leírásban is jól látszik, az ima szövege meglehetősen terjedelmes és elmondását folyamatos rituális mozgás kíséri.

A középső és a leghosszabb ima szövegében már Isten dicséretén túl különböző kérések is előfordulnak, ám ezek a kérések nem az egyéni problémák megoldására, és az egyéni boldogulás elősegítésére vonatkoznak.

A napi kötelező imával kapcsolatban *Abdu'l-Bahá* a következőket fogalmazta meg:

„Tudd, hogy a kötelező ima minden szavában és mozdulatában olyan utalások, misztériumok és egy olyan bölcsesség rejtezik, melyet ember meg nem érthet, betűk és tekercsek be nem fogadhatnak".[11]

E fenti idézet is kifejezi a napi ima kiemelt jelentőségét, azt hogy ennek tényleges tartalmát csak Isten értheti meg, a hívők az ima elmondásával őt csak dicsérhetik, létéből csak lelki megerősödést nyerhetnek, konkrét egyéni helyzetükkel kapcsolatos problémáikra választ az imán keresztül, annak a szellemre gyakorolt pozitív hatása által, csak önmaguktól kaphatnak.

A vallás alapvető szabálya, hogy a hívők a napi kötelező imát kizárólag egyedül mondhatják el, hiszen ez egy személyes és egyéni kapcsolat kialakítását jelenti. Az egyedül való imádkozás szimbolizálhatja a hívők kötetlenségét, a választás lehetősége pedig a közösségen belüli lelki és szellemi szabadságot, azt, hogy nincs hagyományos értelemben vett egyházi hierarchia-rendszer, vagy bármilyen kiemelt státusszal bíró, az egyháztagok fölött álló egyházi vezető, aki valamilyen formában számon kérhetné a hívőktől a kötelező rítusok betartását, ezek ugyanis csakis kizárólag Istenre és a hívőre tartoznak, betartásuk csak a hívő felé irányuló lelkiismereti kérdés. Ezért a vizsgálat során nem volt lehetőségem arra, hogy megtekinthessek egy, az előírt módon, rituális mozgással kísért napi kötelező ima elmondást.

9 Kitáb-I-Aqdas 189., 212.

10 A kötelező imák szövegei és az őket kísérő rituális mozgás leírása a Bahá'í imák (1995, Szeged, Jatepress) című kiadványban megtalálhatóak.

11 Bahá'í imák (1995, Szeged Jatepress)

Vannak, akik a fentebb leírtakat fogalmazták meg, mások úgy vélték, hogy nem is a számonkérhetőség illetve a szabadság a legfontosabb, hanem a napi ima során Istennel kialakított kapcsolat intimitása, amely kizárólag az egyénre tartozik, az egyedüllét segít a zavartalanabb és mélyebb átélésben.

A fenti példából látszik, hogy a napi kötelező ima egyedül való elmondására vonatkozó szabályt az egyes hívők is másként értelmezik. Az interjúk során itt is találkoztam a már említett *„az én bahá'í értelmezésem szerint..."* kifejezéssel, ami rögtön rengeteg információt elárul a rítusokkal kapcsolatos vallási előírásokhoz fűződő egyéni képzetek sokféleségéről és így az egyéni értelmezések széleskörű adaptív hajlamáról.

A hívekkel folytatott beszélgetés során kiderült, hogy a három ima közül mindenki a saját időbeosztásának és szükségletének megfelelően választ. Viszonylag sokan vannak, akik a napi elfoglaltságuk miatt leggyakrabban a legrövidebb imát mondják, azonban ha úgy érzik, hogy több *„szellemi táplálékra"* van szükségük, akkor a hosszabbat választják. Az imával kapcsolatban a *„szellemi táplálék"* kifejezést a megkérdezettek egymástól függetlenül használták, és ez jól mutatja, hogy az egyháztagok milyen szerepet szánnak életükben a napi kötelező imának. A napi ima elmondása az egyes hívők számára igen hasonló jelentőséggel bír. A megkérdezettek kivétel nélkül úgy fogalmaztak, hogy az imát nem *„kérésként"* használják, és nem is *„áldozatnak"* tekintik, funkciója, a lélek táplálása, Isten jelenvalóságának és az egyén vallási identitásnak folytonos megerősítése. A hívek az ima által kilépnek mindennapi környezetükből, és Istennel való érintkezés útján erőt nyernek problémáik megoldásához.

Többen beszámoltak arról, hogy a napi kötelező ima megválasztásánál befolyásoló tényező lehet, ha valamilyen problémájuk van, vagy nehezebb próbatétel előtt állnak. Ilyenkor gyakrabban mondják a leghosszabb imát. Ehhez azonban rögtön hozzátették, hogy nem azt gondolják, hogy *„ennek az imának nagyobb mágikus hatása lenne, aminek következtében a probléma magától megoldódik, a hosszabb elmélyedés során sokkal könnyebb megtalálni a megfelelő megoldást, az ima nem a problémát oldja meg, hanem az ahhoz való hozzáálláson változtat"*.

A fent elmondottak szerint a leghosszabb imának kiemelkedő lelki és fizikai hatása van, az ima elmondása után a hívők mind lelkileg, mind pedig fizikailag összeszedettebbnek és erősebbnek érzik magukat.[12]

A kluckhohni megállapítást továbbgondolva, mely szerint a (mítosz) és a rítus egyéni szükségletek kielégítését szolgálja (Kluckhohn 2000: 62), az alábbi következtetések vonhatók le: az egyéni rítusok lehetőséget adhatnak az egyéni szükségletek kielégítésére, teret adva az egyéni szorongások leküzdéséhez. Az egyedül imádkozás szabálya, mint *„szabadságszimbólum"*, a „felsőbb" ellenőrzés hiányát mutatja – amely szintén szorongáscsökkentő hatású lehet –, rámutatva az egyén és Isten közötti közvetlen kapcsolatra, ezáltal hozzájárulhat az egyéni lelki szükségletek a vallási előírások betartása általi kielégítéséhez. Az adaptációs készség másodlagos funkciója jelen esetben is a kultúra túlélési stratégiájaként értelmezhető.

Meditáció, avagy a szent szövegekkel való foglalkozás és szellemi elmélyülés

A egyéni kötelezően előírt rítusok közül ez alábbi esetében figyelhető meg leginkább a bahá'í kultúra alapvető rugalmassága, adaptációs értéke. A rítus elvégzése során olvasott illetve tanulmányozott szent szövegek ugyanis nem kizárólag a bahá'í vallás szent írásaiból valók lehetnek. Bár tény, hogy

12 A hosszú napi kötelező imán kívül, még két olyan ima van, amelynek „ereje" és „hatása" kiemelkedik a többi közül, Ahmed Üzenete és a gyógyító imák leghosszabbika; az imák „hatás" szerinti rangsorolásának problematikájával egy másik dolgozatban foglalkozom.

az általam megkérdezett hívők mind azt nyilatkozták, hogy e most tárgyalt rítus során mindig saját vallásuk szent iratait forgatják.

Ez egyfajta meditáció, melynek végrehajtása nélkülöz minden hivatalosan előírt formalizáltságot. Ezt lehet egyénileg, de lehet közösen is végezni, ilyen alkalmakkor a közös imádkozás is megengedett. Mivel a szent szövegekkel való foglalkozásnak nincsen előírt formája, ezért az esemény lezajlása igen változatos, szinte minden hívő esetében más és más. Jelenthet pusztán csendes elmélyülést, bármilyen meditációs technika használatát, közös beszélgetést. A vallás tanításai csak egy kikötést illetve útmutatást nyújtanak ezen cselekvéshez: *„Amennyiben a bahá'í hívő az imádságnak vagy a meditációnak valamilyen sajátos válfaját követi, úgy feltétlenül indokolt tartózkodnia mindenféle babonás rítustól, illetve szokástól, amely a közösséget megoszthatná"*.[13]

A meditáció funkciója kis mértékben hasonlít az ima funkciójára, bár itt a hívő nem közvetlenül Istennel kommunikál, hanem inkább saját magával. Meditációja során számba veszi múltbeli cselekedeteit, tudatosítja azokat, és számot vet következményeikkel, így a meditáció az egyén lelki és szellemi fejlődését hivatott szolgálni. Ezt a tevékenységet, ahogyan ők fogalmaztak *„napjukat szent keretbe foglalva, reggel és este végzik"*.

A fenti egyéni rítusok közül talán a legutóbbi az, amely a legjobban érzékelteti a bahá'í vallás kulturális rugalmasságát. Ami adott és előírt, az csak a cselekvés puszta elvégzésére vonatkozik, ennek formája szinte[14] teljes mértékben igazodhat a közösségi, illetve a hívő egyéni kulturális hátteréhez. A rítus lebonyolítása a hívő egyéni igényeitől és kreativitásától függ, és mint ilyen – a fent ismertetett rítusok közül – ennek során válik lehetségessé az egyéni szükségletek kielégítése a legmesszemenőbben.

A más vallások tanításaival, vagy profán gondolatokkal való mélyebb foglalkozás teret enged a hívőnek, megfogalmazhatja saját kultúrája és a vallás közötti kapcsolatokat, A vallási előírásokat követve, de mégis szabadon cselekedhet, ez biztosítja, hogy az ne váljon automatikussá, és hogy mindenhol végrehajtható legyen.

Egyénileg kialakított és felvállalt rituális cselekedetek

A hívőkkel folytatott beszélgetések során kiderült, hogy a fent ismertetett, a vallási tanítások által előírt kötelező rituális cselekedeteken kívül akadnak még az egyes hívők által kialakított, a rítus kategóriájába tartozó viselkedési formák is. Bár tény, hogy ezek nem szerepelnek mindenkinél, és akik ilyesmiről beszámoltak, maguk is hangoztatták, hogy ezek nem rítusok. Az egyes hívők nem is tekintik használatukat a maguk számára kötelezőnek. Ilyen, egyénileg kialakított rítus lehet a napi rendszerességgel meghatározott időben elmondott ima, vagy akár a különböző felmerülő problémák megoldása előtti imádkozás. Az erről beszámoló hívők azonban szinte minden alkalommal lényegesnek tartották kihangsúlyozni azt, hogy *„az ima nem mágikus ereje útján segít, hanem a az adott probléma közegéből kiemelve, egy, a megoldást jobban segítő más rálátást ad"*.

Ugyanígy a különböző bahá'í ünnepekre való egyéni megemlékezések a vallás tanításai által semmilyen módon nem formalizáltak, ezért azok megtartása minden hívő esetében másként történik. Ez jelenthet az egész napra érvényes *„fokozottabb vallási odaadást"*, napi többszöri imádkozást vagy akár a bahá'í vallásban kiemelkedő szerepet betöltő kilences és tizenkilences számnak megfelelően, kilenc, vagy tizenkilenc gyertya meggyújtását.

13 Ima, meditáció, és áhítat; Magyarországi Bahá'í közösség. 1992.
14 A fentiekben már idézett útmutatás betartásaival.

Az egyedileg kialakított vallási gyakorlatokat nagyon nehéz megfigyelni, hiszen a hívő azokat általában egyedül végzi, az interjúk során pedig az egyes általuk *„szokások"*-nak nevezett cselekedeteket nem tekintik beszámolásra érdemesnek, ezért a valamilyen módon egyénileg formalizált ünnepi rítusokról viszonylag keveset sikerült megtudnom.

Bahá'í ünnepek és egyéb összejövetelek

A fent bemutatott egyéni rítusok után a közösségi rítusok részletes bemutatását és értelmezését fogom megtenni. Ez a bahá'í rituális élet, és a bahá'í kultúra adaptív készsége megismerésének alapvető feltétele.

A bahá'í közösségek különféle rendszeres és alkalmi összejöveteleket tartanak. A főbb közösségi összejövetelek az ún. tizenkilenc napi ünnepek és a bahá'í szent napok megülése.

A bahá'í vallás egy sajátos, a perzsához nagyban hasonló naptárrendszer szerinti időszámítást követ. Egy év 19 hónapból áll és a hónapok 19 naposak. Ez összesen 361 napot jelent, ehhez jön még hozzá négy-öt kiegészítő nap, ez teszi egyenlővé a bahá'í évet a napévvel.

A bahá'í köszöntés

Rituális köszöntésnek mondható az *„Allah-u-Abhá" /Isten a legdicsőbb/* perzsa kifejezés. Ezt a köszöntést a hívek leggyakrabban egymás között használják, így üdvözölik egymást a különböző összejövetelek alkalmával, de a köszönés a bahá'í családokon belül is használatos. Az interjúk során kiderült, hogy hivatalos és nem hivatalos levelezés során is gyakran előfordul. Az összejövetelek alkalmával gyakran a nem bahá'í résztvevőket is így köszöntik. Megfigyeléseim szerint az *„Allah-u-Abhá"* kifejezést a perzsa származású hívők gyakrabban használják.

E sajátos köszöntés, ahogyan ők fogalmaztak, egy *„mini ima"*, ami által a lehető legegyszerűbb módon jut kifejezésre a vallási identitás. A köszöntésnek a nem bahá'í személyekkel szemben további figyelemfelkeltő, tanító funkciója is lehet. Bahá'í körökben pedig egy ilyen speciális köszöntés rögtön megteremti az egység alapjait, az egymást még nem ismerő Bahá'í hívők között is.

A Tizenkilenc Napi Ünnep

A közösség számára kötelezően előírt rituális összejövetelnek számít a tizenkilenc napi ünnep, amely, ahogy a neve is mutatja tizenkilenc naponként kerül megrendezésre. Ekkor a Budapesten tartózkodó egyháztagok a Budapesti Helyi Szellemi Tanács adminisztrációs központjában találkoznak. Egy-egy ilyen összejövetel az alábbi, a vallás által hivatalosan előírt módon zajlik le:

Első az ún. szellemi rész. Ez közös imádkozást, és a szent szövegekből történő közös felolvasást takar. Elsődleges funkciójuk, a jelenlevő hívők egységének megteremtése, szellemi összehangolódás az elkövetkező tanácskozásra.

A szellemi rész után ismertetik a hívőkkel a közösség ügyes-bajos dolgait, itt kerül sor a tanácskozásra,[15] amelynek során a hívők megvitatják a helyi közösség céljait, problémáit és a Helyi Szellemi Tanácsnak szánt javaslatokat.

Ezt az ún. „társasági" rész követi, ami a hívők kötetlen beszélgetését jelenti. A tizenkilenc napi ünnepi „tanácskozáson" csak bahá'iok vehetnek részt. Amennyiben egy nem bahá'í személy is részt kíván venni, pl. egy idősebb egyháztag kísérője, vagy egy kíváncsi antropológushallgató, az ünnepség forgatókönyve oly módon változik, hogy a középső, tehát az adminisztrációs kérdésekkel és a közösségi élettel kapcsolatos tanácskozás elmarad. Ez azért van így, mert a bahá'iok úgy gondolják, hogy

15 A sajátos bahá'í tanácskozásról bővebben a *tanulóköri összejövetelekkel foglalkozó* fejezetekben szólok.

egyrészt a közösség ügyes-bajos dolgai nem érdeklik a vendégeket, másrészt pedig egy „kívülálló" jelenléte megbonthatja a tanácskozáshoz szükséges egységet, valamint a résztvevők egy nem bahá'í jelenléte miatt esetleg feszélyezve éreznék magukat. Ezen szabályok miatt tizenkilenc napi ünnepen nem vettem részt, mert, azt semmiképpen sem akartam, hogy a jelenlétem miatt a tanácskozási rész elmaradjon, és így akadályt gördítsek az összejövetel zavartalan lefolyása elé. A készített interjúk és beszámolók alapján mégis sikerült az összejövetel lefolyását viszonylag pontosan megismernem.

A Ridván ünnepi periódus alatt rendezett összejövetelek és szertartások

A *Ridván* ünnepi periódus a Gergely-naptár szerinti április 21-től, május 2-ig tart. Ebben az időszakban volt *Baha'u'llah* az ún. *Ridván* kertben, amely időszakhoz kapcsolódik a bahá'í vallás történetének egyik legfontosabb eseménye, miszerint 1863-ban ezen 12 napos *Ridván* kerti tartózkodás során nyilvánította ki küldetését a vallásalapító.

Az ünnepi periódus kiemelt napjai: április 21. *Ridván* első napja, április 29. *Ridván* kilencedik napja és május 2. *Ridván* 12. napja. A kiemelt szent napokon, melyek munkaszüneti napnak számítanak,[16] a közösség ünnepi összejöveteleket szervez. A Ridván napi ünnepek is az ünnepséget megrendező hívő lakásán kerülnek megrendezésre, a hívek itt találkoznak. Az esemény kezdése meghirdetett időpontjának pontos betartása nem lényeges dolog, általában a kezdés meghirdetett időpontja után negyed-fél órával kezdődik maga a szertartás. Ez a látszólagos késés bele van kalkulálva a szervezésbe azért, hogy a közösség távolabbról érkező tagjait is megvárják, és a késők ne a szertartás közben érkezzenek meg. A Ridván ünnepi összejövetelek is rendelkeznek sajátos forgatókönyvvel, ám ez már nem hivatalosan előírt szabály, ezért az itt leírt események és szabályok csak az ez évben a budapesti közösség által megrendezett összejövetelekre vonatkoznak.

Az ünnepség két részből áll:

A bahá'í közösségi rítusok egyik sajátossága a már fentebb is említett kettős osztatúság. A vallási útmutatások szerint a Tizenkilenc Napi Ünnepeket és a tanulóköri foglalkozásokat kivéve minden ünnepi összejövetel két részből kell álljon. Egy szellemi részből, amely magába foglalja közös imádkozást és szent írásokból való felolvasást, valamint egy társasági részből, amelynek semmiféle előzetes formalizáltsága sincs.

Elsőként a „szellemi" rész kerül megrendezésre, melynek során az erre a feladatra korábban vállalkozott hívő vagy hívők által összeállított szent írásokból olvasnak fel. Azt, hogy az egyes részeket ki fogja felolvasni, egy rövid előzetes megbeszélés során döntik el. A szövegolvasási szertartás formális rendje az azt előkészítő egyháztag kreativitására van bízva. Ezek a felolvasások történhetnek zenei aláfestéssel, kisebb megszakításokkal, az egyes részek között egy-egy zenei részlet meghallgatásával. A Ridván ünnepi összejöveteleken is megfigyelhető volt a résztvevők nemzeti sokszínűsége, ennek megfelelően a felolvasás és az éneklés is több nyelven zajlott. Volt alkalmam részt venni olyan összejövetelen, ahol a rítus öt nyelven zajlott: magyarul, németül, angolul, perzsául és spanyolul. Mivel a hívők nem feltétlenül járatosak a felsorolt nyelvek mindegyikében, feltételezhető, hogy a szent írások felolvasásának célja nem kifejezetten az ezek tartalmára való koncentrálás, sokkal inkább a közösség összetartozásának, az egyháztagok vallási identitásának a megerősítése, valamint a vallás

16 Egy bahá'í évben kilenc kiemelt jelentőségű szent nap van; ezek a napok elméletileg munkaszüneti napok, ám ezt a hívők egyéni belátásuk és lehetőségeik tükrében valósítják meg; a munka szüneteltetésének lehetősége függ az adott ország vallási törvénykezésétől is (Ausztriában például a munkaadókat törvény kötelezi a bahá'í szabadnapok megadására).

története során létrejött szent időintervallum megismétlése, a szent idő újrajátszására való ráhangolódás (Connerton 1989).

A szellemi rész hosszúsága az egyes alkalmakkor változó volt, de a különbségek nem voltak jelentősek, pontos tartalmát és időtartamát illetőleg nincsenek előírások.

A szellemi részt itt is a társasági rész követi, ami már a megszokott módon a kötetlen beszélgetést és falatozást jelenti. Egy-egy ilyen összejövetelre gyakran vidékről is érkeznek hívők, így az ünnepség társasági részének nagy szerepe van az egyháztagok kapcsolattartási lehetőségeinek elősegítésben, így alapvető funkciója a csoportkohézió erősítése (Boglár 2002: 26). Vannak olyan egyháztagok, akiknek kizárólag ilyen összejövetelek alkalmával nyílik lehetőségük arra, hogy egymással találkozzanak és beszélgessenek, ugyanakkor ezek az alkalmak spontán lehetőséget teremtenek a közösség más, új tagjainak megismerkedésére is.

Bahá'u'lláh halálának évfordulója

A hagyomány szerint a vallás alapítójának tekintett *Bahá'u'lláh* 1892. május 29-én hajnali három órakor hunyt el.[17] Kiemelt bahá'í szent napról van szó, melynek megülése, illetve a megemlékezési ima elmondása a többi bahá'í rítushoz viszonyítva szigorúbb formalizáltság szerint történik. Az előírásoknak megfelelően a *Bahá'u'lláh* emlékére elmondandó közös vagy egyéni imádságra hajnali három órakor kell sort keríteni. További előírás, hogy az imát a hívőknek Akkó felé fordulva kell elmondaniuk. A megemlékezés keretei között szervezett összejövetel forgatókönyve nincs meghatározva, ez a közösség jelenlevő tagjaitól függ. A hajnali három órás időpont sokaknak nem kedvező, így annak függvényében, hogy az adott évben kinek hogy sikerül munkaidejével ezt összeegyeztetnie, változik a résztvevők száma.

Az egyháztagok általában már három óra előtt összegyűlnek és a korábban már leírt összejövetelek társasági részéhez hasonlóan töltik el a hátralévő időt, ezt a várakozást gyakran szakítják meg bahá'í szövegek közös felolvasásával, ami nemcsak a vallásalapítóról való megemlékezés szerves része, hanem az emlékima elmondásához szükséges szellemi ráhangolódás megteremtésének alapja is.

Három órakor a résztvevők felállnak és Akkó felé fordulva hallgatják, amint az imát az erre a feladatra vállalkozó hívő felolvassa. Az általam meglátogatott összejövetel a késői időpontra való tekintettel az emlékima felolvasása után rövid időn belül véget ért.

Tanulóköri összejövetelek

Nem előírt, de ajánlott és így gyakran megrendezésre kerülő eseményekről van szó, melynek során a hívők a bahá'í szentírások tanulmányozásával és értelmezésével foglalkoznak. Mint a tizenkilenc napi ünnepeken, és minden bahá'í összejövetelen, ezen is részt vehetnek nem bahá'iok.

Több mint egy éve vagyok rendszeres látogatója különböző szintű tanulóköröknek Fontos kiemelni, hogy ezen összejövetelek sem rendelkeznek megszabott formai előírásokkal, így az itt leírt sajátosságok csak az általam látogatott tanulóköri összejövetelekre vonatkoznak. A budapesti közösség által szervezett foglalkozások között is vannak eltérések, de a találkozók három osztatúsága és a három rész jellege hasonlóságot mutat.

Elsőként a jelenlévő tagok közül azok, akik erre vállalkoznak, előre megbeszélt sorrend alapján egy-egy rövid imát mondanak. Az így elmondott ima funkciója a szentírások tanulmányozására való közös ráhangolódás megteremtése. A budapesti bahá'í közösség nemzetiségi összetételét tekintve rendkívül sokszínű, ennek megfelelően a tanulóköri összejöveteleken is az imádságokat mindenki a

17 A bahá'í naptár szerint 'Azamat /nagyság/ havában (Smith 1991: 65).

neki legmegfelelőbb nyelven mondja el. Az ima során a hívők lehajtott fejjel és lehunyt szemmel ülnek, *„ez segít jobban tudnak koncentrálni az ima mondanivalójára és ezzel az elmélyülést kifejező testtartással is fokozódik az elkövetkezendő eseményre történő ráhangolódást"*. Így az imának akkor is fontos szerepe van, ha az a számukra ismeretlen nyelven hangzik el, hiszen ez esetben is Istennel való kommunikációt és a szellemi foglalkozásra való felkészülést jelenti.[18]

A rövid imádkozási szertartást a tényleges „tanóra" követi. A különböző szinten álló tanulókörök különböző nehézségű szövegekkel foglalkoznak. Az, hogy ki melyik tanulókörbe jár, teljesen a saját döntésén alapszik, nem egy olyan hívővel találkoztam, aki egyszerre több szinten álló csoportot is látogatott. A tanórán a *tutor*[19] által kiválasztott szövegek, illetve a bahá'í közösség által erre a célra kiadott tankönyvek feldolgozása történik. Mind a *tutor*, mind pedig a tankönyvek a bahá'í tanácskozás és tanulás szabályai szerint járulnak hozzá az óra menetéhez. A *tutor* nem értelmez, csak koordinál, a felmerülő kérdésekkel kapcsolatban mindenki kifejtheti véleményét. A *tutor* szerepe által létrejövő hierarchia-szint csak látszólagos. Nézeteiket a feldolgozásra kerülő szövegek elemzése során általában többen is elmondják, arra vonatkozóan, hogy számukra mit mondott a kérdéses idézet. A tananyagban való haladás így a leggyakrabban egy a felmerült kérdésekre pontosan megfogalmazott válasz, vagy a kiválasztott idézet egyetlen helyes értelmezésének meghatározása nélkül történik. A feladatok célja nem egy előre deklarált válasz megadása, hanem az elgondolkodás, elmélyülés és a bahá'í tanácskozási mód elsajátítása. Az egyes írások mondanivalója sehol nincs tananyagszerűen lefektetve, azok minden hívőhöz egyénileg szólnak. És bár a tizenkilenc napi ünnepségek alkalmával nem volt lehetőségem a sajátos bahá'í tanácskozást a gyakorlatban is megszemlélnem, itt a tanulóköri összejövetelek alkalmával erre, ugyan csak kicsiben, de lehetőségem nyílott.

A bahá'í tanácskozás és „vita" lényege az, hogy a résztvevők saját véleményüket a közösség rendelkezésére bocsátják, ahhoz annak kimondása után nem ragaszkodnak. Teljesen nyitottak az így mindenki által formálható lehetőségekre, egy kérdésben döntés akkor születik, ha a közösség vagy legalábbis ennek legnagyobb része konszenzusra jut. A tanulóköri foglalkozásokon felmerülő kérdések pedig mindenki által egyéni nézőpontból is megválaszolhatóak, ezért a válaszadás során nem alakult ki vita a helyes választ illetőleg, a hozzászólások meghallgatása után gyakran nem is került megfogalmazásra egyetlen helyes megoldásként elfogadható válasz sem. Mindenki türelmesen végighallgatta mások véleményét és esetleges ellenvetését csak finom formában adta közre, úgy, hogy az a kérdés megoldásának épülését szolgálja, és ne a másik fél nézeteinek helytelenségét bizonyítsa be. Megfigyelésem szerint ennek a „vitatkozási" módnak az elsajátítása az újonnan belépő, sőt a nem bahá'í résztvevők számára sem okozott problémát, bár néhány esetben tapasztaltam, hogy a nem bahá'í résztvevők „vitatkozási" stílusa keményebb volt. A tanóra időtartama az adott csoport aktuális lelkesedésétől és energiájától függ, az órának akkor szakad vége, amikor a jelenlevők ebben megállapodnak.

Mint minden bahá'í összejövetelt, a tanulóköri találkozásokat is a már fentebb bemutatott kötetlen társasági rész zárja. Ekkor a hívek az előbbi munka komolysága alól felszabadultan általában a házigazda által kínált frissítők és sütemények mellett teljesen kötetlenül beszélgetnek.

A bahá'í összejövetelek nyíltságát jól példázza az, hogy mind a tanulóköri, mind pedig az ünnepi rendezvényeken számos nem bahá'í résztvevővel is találkoztam.

18 Léteznek olyan tanulókörök, ahol a társasági résszel kezdik a foglalkozás.

19 A *tutor* a tanóra lezajlását koordináló személy, akinek egy erre a célra megszervezett tanfolyam elvégzésével lesz a tanórák helyes lebonyolításához megfelelő képesítése.

A vallási cselekvések Wallace (1966)-féle rendszerezése – melyet az antropológia alapvetőnek tekint (Boglár 1996) – szerint a négy fő vallási „kultusz" – melyeket ő vallási doktrínáknak és cselekvési rendszereknek nevez – jellemzői közül a bahá'í rítusok vizsgálatakor számos elemet megtalálhatunk. Az ún. *egyéni „kultusz"*, melynek során az egyén egy kulturálisan meghatározott minták szerint működő képzetek és cselekvések körén belül önmaga vallási specialistája, a transzcendens erőkkel maga keresi a kapcsolatot, ráillik a napi kötelező ima elmondásának szabad megválasztására, valamint az önként vállalt és csak az egyén által kialakított rítusokra; de ugyanez elmondható a fentiekben már tárgyalt szimbólumok használatának egyéni kialakításáról is.

Wallace harmadik és negyedik kategóriája a bahá'í rendszerben összemosódva, egymástól nem elválasztható módon jelenik meg. Létezik bahá'í egyházszervezet, melynek felépítése és működése deklarált, ugyanakkor hiányoznak az ún. *egyházi „kultuszok"* állandó, *„egészidős"* vallási specialistái, azaz nem létezik ilyen értelemben vett papság, ehelyett a *„közösségi kultuszok"*-ra jellemző *„részidős"* specialisták vannak, akik az adott rítus megszervezésében jelentősebb szerepet játszanak (pl. a tutor a tanulóköri összejöveteleken, vagy a választott Helyi Szellemi Tanács a tizenkilenc napi ünnepek alkalmával). A vallási cselekvések előírt mozzanatainak betartásáért ugyanakkor az egész közösség felelős, ez kiemelt módon egyetlen hívőt sem terhel.

A természetfölöttivel való verbális kommunikáció legfőbb formája a rituális viselkedés (Boglár, 1996), melynek a bahá'í hittel kapcsolatban két főbb formáját figyelhettük meg.

Az ima egyfajta beszélgetés, amelyet az emberek istenekkel és (szellemekkel) folytatnak, magában foglalhat kérést illetve bizonyos cselekedetek megmagyarázását, megnyilvánulhat alkudozás formájában, vagy állhat csupán az Isten dicsőítéséből (pl.: a napi legrövidebb kötelező ima) (Hollós, 1995). Az ima, mint a vallásos kommunikáció elsőrendű formája a bahá'í hitéletben is eltérő funkciókkal bírhat. A napi kötelező, egyedül elmondandó ima elsődleges célja a hívő, Istennel folytatott egyéni kommunikációja, hitének, vallási identitásának megerősítése. A közösségben mondott imák szintén Istennel folytatott kommunikáció eszközei, bár funkciójuk túlmutat ezen azzal, hogy a közösségen belüli összhangot, egymásra és közös munkára való ráhangolódást szolgálják. Az ünnepi összejövetelek alkalmával elmondott közös ima ugyanakkor az esemény által megszentelt idő kezdetét is jelzi. A kötelező egyéni és a nem kötelező egyénileg illetve a közösség keretein belül elmondott imák közötti funkcionális különbséget, a kötelező imák szigorú formalizáltsága is kiemeli.

A naponta kötelező jelleggel és az ünnepi, megemlékezési szertartások alkalmával elmondott imákon kívül még speciális, bizonyos célok elérését segítő imák is léteznek, ilyenek például a lelki növekedést szolgáló imák, a segítségért, a védelemért, a megbocsátásért, a gyógyulásért, a szülőkért, a várandós anyákért, az ifjúságért és az elhunytakért mondott imák.

A fenti felsorolás témaköreibe általában több ima tartozik, amelyek közül a hívők szabadon választhatnak.

A „speciális" imák közül kiemelkedik a különösen nagy erővel ható, a többitől jóval hatékonyabbnak tartott imák csoportja.

A különböző céllal mondott imák használata általános a hívők körében, egyes bahá'í orvosok betegeikért is mondanak imát.

A fent említett bahá'í rítusok egyéb módon is csoportosíthatóak. Rendszeres időközönként elvégzett rítusok között találhatunk permanens rítusokat, ezek továbbá lehetnek kötelezőek és egyénileg kialakítottak. Kötelező napi rítus pl. az ima, vagy az „Allah'u'abha" kifejezés 95-szöri elismétlése, és az egyénileg kialakított napi rituális tevékenység állhat önmagában, ilyenek lehetnek a kötelező imán kívüli imádkozások, és állhatnak a kötelező rítusok kiegészítő tevékenységeként, ahogy azt a kötelezően előírt szent szövegek olvasása előtti imádkozás példázza.

Szezonális rítusnak tekinthetők a különböző ünnepi alkalmakkor megrendezett összejövetelek bármelyike (Ridván napi ünnepek, tizenkilenc napi ünnepek).

Érdekes problémát vet fel a fenti besorolásból kimaradó tanulóköri összejövetelek kérdése. Ezek a rituális találkozások ugyanis nem meghatározott időpontokban történnek, hanem mindig az adott tanulókör résztvevőinek közös megállapodása szerint.

A beszámolók alapján, „krízis rítusnak" (Boglár 1995) tekinthetjük egy probléma megoldásával kapcsolatban történő ima elmondást, bár itt hangsúlyozni kell, hogy az imának a hívők nem tulajdonítanak mágikus szerepet, a problémát önmagában nem oldja meg, csak az ahhoz való hozzáálláson változtat. Ilyen rítusnak tekinthető a betegek gyógyulásáért és egyéb konkrét történések bekövetkezéséért elmondott imák, amelyeknek használata a közösségen belül általános.

A közösségi és egyéni rítusok között érdekes átmenetet képviselhet a böjt. Betartása kizárólag az egyénre tartozik, ugyanakkor a böjtölést, mármint a táplálék felvételtől való napközbeni tartózkodás, illetve a napnyugta utáni közös étkezés, ha nem is közösségi, de társas rítusnak is felfogható.

Maga a tápláléktól való tartózkodás pusztán szimbolikus cselekedet. A böjt [20] tényleges célja az, hogy a szellemi megújulást szolgálja, mikor a hívek imádkoznak, elmélkednek, felfrissítik és felszabadítják a lelkükben szunnyadó erőket, helyes mederbe terelik lelki életük folyását, megtisztulva önző és testi vágyaiktól, valamint megemlékeznek Isten megnyilvánulásainak emelkedett természetéről.

A bahá'í rituális szimbolika struktúráját megvizsgálva, a formalizáltság különböző szimbolikus jelentéseire figyelhetünk fel. A napi kötelező ima egyedül mondása Istennel való személyes kapcsolat keresését és kialakítását szimbolizálja.

A fent ismertetett bahá'í ünnepek formalizáltsága meglehetősen szigorúnak tűnik, szinte mind rendelkezik sajátos forgatókönyvvel. Kutatásom során azonban fény derült arra, hogy a vallás által előírt forgatókönyve csak a tizenkilenc napi ünnepeknek és Bahá'u'lláh halálára való megemlékezési rítusnak van, a többi összejövetel lefolyásának sajátos rendje történetileg, az adott közösség kulturális sajátosságai tükrében alakult ki, így ezen összejövetelek lefolyása minden közösségben, sőt gyakran egy közösségen belül is az aktuális résztvevők beállítottságától és kreativitásától függ. Az így megfigyelt és leírt jelenségek az adaptációs készség újabb példái.

Az ünnepi alkalmak és összejövetelek sorából sajátos szerkezete és időtartama miatt kiemelhető a Ridván ünnepi periódus.

Az egész ünnepi periódust szemlélve az összejövetelek megrendezésének napjai kapcsán egy sajátos szerkezetre lehetünk figyelmesek. A 12 napos időszak első és utolsó napján tartott ünnepek mintegy keretbe foglalják e szent időszakot. Az ezeken a napokon tartott rituális összejövetelek ezért az ünnepi időszak megnyitó és lezáró aktusának tekinthetők (Eliade 1999).

Bahá'u'llah küldetését a hagyomány szerint a kilencedik napon nyilatkoztatta ki, a kilences szám, mint azt a fentiekben már láttuk, kiemelt jelentőséggel bír a bahá'í hit világban, az isteni tökéletességet szimbolizálja.[21] Ennek következtében a kilencedik napon tartott összejövetel az, amely a ténylegesen a kinyilatkoztatásra vonatkozik.

Baha'u'llah 12 napos Ridván kerti tartózkodása további, mélyebb jelentősséget is rejt magában. Ezt az időszakot az egyház különösen alkalmasnak tartja az Országos és Helyi Szellemi Tanácsok megválasztására. Úgy vélik, hogy ezen szent ünnepi időtartam alatt született döntések helyesnek bizonyulnak.

20 A bahá'í böjt teljes tartózkodást jelent ételtől és italtól napkelte és napnyugta között a bahá'í naptár 'Alá' havának / "fennköltség" március 2-20/ tizenkilenc napján. Minden tizenöt és hetven év közötti hívőnek lelki kötelessége a böjt, leszámítva a terhes és szoptatós anyákat, a betegeket, az úton lévőket, és azokat, akik valamely más okból nem tudnak eleget tenni ennek a kötelezettségnek. (Smith 1991: 52)

21 A „Bahá" (Isten) szó betűinek numerikus összértéke kilenc.

Ridván kilencedik napja, illetve Bahá'u'lláh halálának évfordulója alkalmából megrendezett összejövetel, a többi fent leírt rituális rendezvénytől megkülönböztetve megemlékezési szertartásként is felfoghatóak, hiszen nyíltan utalnak történeti létezést tulajdonítva a mintaképnek tekintett személyekre vagy eseményekre (Connerton 1989).

IV. Összefoglalás, következtetések

A dolgozat olvasása során az olvasó több problémával találhatja szemben magát. Az első és talán legszembetűnőbb, hogy, miként azt a dolgozat elején is leírtam, a bahá'iok saját nézetük szerint csak nagyon kevés rituális cselekedetet végeznek. Ahogy az a vizsgálódás során kiderült, a kötelezően elvégzendő napi rítusok száma minimum három, és ezen kívül sokan egyéb napi gyakoriságú rituális cselekedetet is végeznek. A hívőkkel való beszélgetések során ezt a problémát néhány alkalommal felvetettem. Mikor elmondtam nekik, az antropológia mennyire sokféle és esetenként rendkívül tág rítus-kategóriával dolgozik, azt a választ kaptam, hogy *„ez esetben mi valóban sok rítust végezünk, ám ezek a valóságban nem rítusok, hanem szabályok, hagyományok, történetileg kialakult szokások"*.

A bahá'í szentírások eredetileg perzsa és arab nyelven íródtak, a legtöbb magyar fordítás pedig az eredeti szövegek angol változatai alapján készülnek. Valószínűleg a nyelvi sokféleség is gátat szabhat a rítus kifejezés megértésével kapcsolatban. Kizárólag a vizsgálat időtartama alatt szerzett tapasztalataim alapján írhatom, ahogy azt már jelen tanulmányban is megemlítettem, hogy a rítus kifejezéshez valamilyen tartalom és cél nélküli, látszólag értelmetlen, ám mégis szigorú szabályok által vezérelt, esetleg más vezető személyek által számon kérhető cselekedetet társítanak. A rítusoktól való tartózkodást már a vallás alapítói, jelesül Bahá'u'lláh, 'Abdu'l-Bahá, valamint Shoghi Effendi is kívánatosnak tartották.

A vallás rítusainak betartását azonban senki nem kérheti számon a közösség tagjaitól, azok nem betartása miatt elmarasztalni senkit nem lehet. Ezen előírások betartása kizárólag Istenre, a hívőre és annak lelkiismeretére tarozik. Meglehet, ebben a hozzáállásban kell keresni a „rítus-kérdés" kettősségéből fakadó látszólagos feszültség feloldását. Azzal, hogy az egyház a kötelező rítusok betartását semmilyen formában nem kéri, és nem is kérheti számon a gyülekezet tagjaitól,[22] azok az egyének lelkiismeretére vannak bízva, mintegy más dimenzióba helyezi át e kötelezettségek betartásának kérdését (ily módon elkerülve azt, hogy ezek a cselekvések a számukra negatív rítusfogalom körébe tartozzanak). A hívők gyakran hangsúlyozták, hogy az előírt tevékenységek hátterében, egy az ember számára meg nem érthető isteni tudás és bölcsesség rejlik, a szabályok betartása éppen ezért az egyén érdeke, erre pedig nem az azok esetleges nem betartása miatt kilátásba helyezett negatív következmények ösztönzik, hanem e magasabb rendű tudáshoz és bölcsességhez való közelkerülés.

Hasonlóan érdekes kérdéseket vethet fel a bizonyos céllal mondott imák és egyéb szimbólumok, valamint a szent számok használatával kapcsolatban megjelenő, a közösségen belüli egyéni hozzáállás. Ahogy a dolgozatban igyekeztem rávilágítani, a különböző szent szimbólumok és a kiemelt jelentőségű számok használatával kapcsolatban nincsenek előírások, azok használata az egyénekre van bízva, ám *„túlzott"*, netán *„mágikus"* céllal való használatuk kifejezetten kerülendő. További előírások híján a közösség tagjai nem érzik, sőt a vallásalapítók kinyilatkoztatták, hogy nem is érezhetik magukat arra feljogosítva, hogy bárkit is emiatt elmarasztalhassanak. Ha valaki ezt megtenné, azzal az egység megbontása felé taszítaná a közösséget.

22 A bahá'í közösségek működéséhez elengedhetetlenül szükség van a Helyi és Országos Szellemi Tanácsok kialakítására. E szervezetek szerepe azonban csak a közösségek működésével és az Igazság Egyetemes Házával való kapcsolattartás ügyek koordinálása, így az általuk létrejövő látszólagos hierarchia-szintek pusztán formálisak.

Ha a közösség működéséhez az ön-identifikáció, kifelé való identifikáció, és e két dolog összeegyeztetése aspektusából közelítünk, a tizenkilenc napi ünnepek kapcsán egy figyelemre méltó jelenséget tapasztalhatunk. A fentiekben már említettem azt a szabályt, hogy a tizenkilenc napi ünnepek tanácskozásán nem bahá'iok nem vehetnek részt. A tanácskozás „zárt ajtók mögött" történő lezajlása szerves része a közösségi ön-identifikációnak. Ez az ön-identifikációra vonatkozó kérdés azonban akkor sem szenved csorbát, ha a tanácskozási rész egy esetleges nem bahá'í résztvevő jelenléte miatt elmarad. Fontos megjegyezni, hogy ha egy, a közösséghez közel álló személyről van szó, abban az esetben a közösség esetleg felkéri az illetőt, hogy a tanácskozás idejére fáradjon ki a gyűlésteremből. Ezt azonban csak abban az esetben teszik meg, ha valóban tudják a jelenlévőről, hogy az a bahá'í szabályokkal tisztában van, azokat elfogadja és a kérés semmiféleképpen nem lesz bántó a számára. Amennyiben úgy ítélik meg, hogy a jelenlévő „kültag" számára a kérdés esetleg, ha nem is bántó, de furcsa lehet, a tanácskozás a rá való tekintettel elmarad.

A közösséggel valamelyik hívő csak nagyon ritka esetben kerül nyílt konfrontációba. A közösségből csupán azt zárják ki, aki nyilvánosan támadást intéz a vezetés hivatalos öröklési rendje ellen (Bahá'u'lláh, 'Abdul-Bahá, Shoghi Effendi, vagy az Igazság Egyetemes Háza), vagy azt, aki súlyosan megsérti a bahá'í közösségi törvényeket (például a bahá'í házassági előírások be nem tartásával, illetve tartós erkölcstelen magatartásával). Az előbbi, igen ritka eset (a „Szövetség megszegése") jóval súlyosabb, és tényleges kiközösítést érdemel, míg a gyakoribb utóbbi azzal jár, hogy a vétkest megfosztják szavazati jogától a bahá'í választásokon, jóllehet a gyülekezetek általában erősen vonakodnak e büntetés kiszabásától, inkább igyekeznek rábírni az érintettet arra, hogy változtasson viselkedésén. Jelenleg, egyedül az Országos Szellemi Tanácsoknak áll hatalmukban a szavazati jogot valakitől megvonni, aki viszont fellebbezhet e döntés ellen az Igazság Egyetemes Házához (Smith 1991).

Figyelemreméltó, hogy a közösségi normarendszer alapja, a közös vallás, és így egy vallási irányzat követése, amely kombinálva van egy, még a vallási előírások betartásával kapcsolatban is meglehetősen liberális hozzáállással.

A rítusok és szimbólumok értelmezésének az egyének számára széleskörű lehetőségei rendkívül tág határokat szabnak a közösség egyes tagjai vallásgyakorlásának számára. Ennek megfelelően, amint az a készített interjúk alapján ki is derült, hogy az egyes tagok, bizonyos szabályokat és lehetőségeket egymástól különböző, egyéni módon is értelmezhetnek, ez azonban a közösségen belül nem vezet konfliktusokhoz. Ezt bizonyítják a tanulmány során említett, a budapesti közösség számát illető problémák is. Ha valaki adminisztratív jelleggel is a közösség tagja lett, onnantól kezdve rendelkezik szavazati jogokkal, részt vehet a közösség ügyeinek irányításában. Azonban ha valaki úgy véli, hogy aktív közösségi részvétel nélkül akarja élni vallásos életét, az a többiek számára tapasztalataim szerint teljesen elfogadható. Ahogyan egyikük fogalmazott: *„Hogyan helyteleníthetnénk valakinek a tagságát, illetve a viselkedését, ha azt nem is ismerjük? Ki tudja, lehet, hogy sokkal inkább a vallási előírásoknak megfelelően él, mint mi, ha meg nem, hát az az ő dolga".* A szabályok betartása mindenki számára saját lelkiismereti kérdés.

A napi kötelezően előírt rítusokon kívül, kell böjtölniük, meglehetősen formalizált az esküvői, a temetési szertartás, valamint a tizenkilenc napi ünnepek megülése, továbbá az egyéb ünnepi összejövetelek, mint a Ridván ünnepek vagy Bahá'u'lláh halálának évfordulója. A felsorolt ünnepekkel kapcsolatban megjegyzendő, hogy a Ridván ünnepek és az évfordulók csak bizonyos elemeiben formalizáltak, a többi kialakult „szabály" minden közösségre jellemzően egyedileg jött létre. Ez a jelenség önmagában rámutat a bahá'í kultúra egyik legmeghatározóbb jellegzetességére, fejlett adaptív készségére.

A fent ismertetett egyéni rítusok közül legszembetűnőbben a meditáció és a különböző szent szövegeken való elmélkedés esetében figyelhető meg a vallás a helyi kultúrához való nagyfokú alkalmazkodó készsége.

A közösségi rítusok esetében ezt a Bahá'u'lláh születésére emlékező közösségi alkalmak példázzák. A bahá'í kultúra adaptív ereje megmutatkozik a rítusok előadásmódjában, témájában, az előadás eszközeiben. A hívők kulturális sokfélesége következtében egy-egy rítusba nem csak a helyi, de az egyének „otthonról" hozott kultúrájának elemei is beépülnek. Ezt támasztja alá az a tény, hogy egy szertartásba belefér a tradicionális iráni zene, az európai operarészletek előadása, és egy a bahá'í tanításokat, illetve Bahá'u'lláh nagyságát dicsérő rap dal is. Egy-egy rítus előadását nagyban befolyásolják az adott közösség rendelkezésére álló technikai, elsősorban audio-vizuális eszközök is (keverőpult, video-projektor, hangosítás stb.).

A több nyelven zajló előadások, kiváltképp azok, amelyeken az egyes részeket nem is fordítják le más nyelvekre, feloldják a beszéd, mint közös kommunikációs csatorna kizárólagos szerepét. Egy-egy rítus során a közös nyelv gyakran változik, a beszéd után a zene, a tánc, sőt adott esetben a pantomim-játék is átveheti a fő kommunikációs csatorna szerepét.

A helyzet azonban ennél is összetettebb. Ugyanis az a nagyfokú adaptív képesség, amelyet a fenti leírások igazolnak, és talán valóban a „bahá'í zene" területén válik a legkézenfoghatóbbá, nem kizárólag spontán módon alakul ki. A helyi kultúrába való minél tökéletesebb integrálódásra törekvés benne foglaltatik a vallás alaptanításaiban is.

Ez jól megfigyelhető, ha szemügyre vesszük a vallás különböző tiltásokkal kapcsolatos hozzáállását. A már fentebb is említett bahá'í törvénykönyvben, a Kitáb-i-Aqudas-ban vannak megfogalmazva a különböző útmutatások, tiltások, melyek betartásával a hívők a tanításokhoz és isten akaratához hű életet élhetnek. Jelen esetben e tiltások közül kettőt emelnék ki: az alkohol-fogyasztásra, és a házasság előtt folytatott szexuális élet gyakorlására vonatkozót, e két viselkedésforma, ahogy egyikük mondta *„szerves része a hazai kultúrának"*. Egy kultúra adaptív készsége mindig az adott kultúra túlélését szolgálja. A túlélési stratégia szerves része lehet a különböző tiltásokkal kapcsolatos rugalmasság is. Ennek megfelelően egy újonnan belépett bahá'í hívőtől, ki a korábbiakban nem az egyes korlátozásoknak megfelelő életvitelt folytatott, a közösség tagjává válás után sem követelik meg rögtön a tiltások maximális betartását és a korábbi életvitellel való szakítást. De a megkövetel szó nem is a leghelyesebb, ugyanis az egyes korlátozások betartása, akárcsak a napi kötelező ima kizárólag a hívőre és istenre tartozik, így azok fölött a közösség semmiféle ellenőrzést nem gyakorolhat. A kérdés akkor válik a közösség számára is érdekessé, ha valaki nyíltan ellenszegül az előírásoknak és ezzel a közösség jó hírét vagy egységét támadja meg.

Véleményem szerint az egyéni életvitelben biztosított szabadság szintén az adaptív készség mérője lehet, szintén a kultúra jobb túlélési feltételeit szolgálja.

Jelen dolgozatban szereplő megfigyelések, az ezekből levont gondolatok, következtetések a Budapesti Bahá'í közösség keretein belül végzett hosszabb idejű kutatás eredményei alapján születtek. Az elkövetkezendő időben tervezem a többi magyarországi gyülekezet behatóbb vizsgálatát, illetve egy-egy külföldi közösség meglátogatását is. A jövőbeni tapasztalatok a tanulmányban szereplő következtetéseket, elméleteket némiképp változtathatják, bővíthetik, teret engedhetnek mélyreható komparatív vizsgálódásnak, ami messzemenőleg hozzájárulhat a bahá'í kultúra adaptív értékének vizsgálatához.

FELHASZNÁLT IRODALOM

Boglár Lajos 1995 Vallás és antropológia – bevezetés. Budapest: Szimbiózis.

Boglár Lajos 1996 Mítosz és kultúra. Budapest: Szimbiózis.

Borsányi László 1983 Fukar Marok lakomája: Észak-Amerika nyugati partvidékének indián mítoszai és meséi. Budapest, Európa Kiadó, utószó.

Connerton, Paul 1995 Megemlékezési szertartások. In Politikai antropológia (Szerk.: Zentai Violetta). Budapest: Osiris Kiadó, Láthatatlan Kollégium, Szemeszter sorozat, 64-82.

Eliade, Mircea 1999 A szent és a profán. Budapest: Európa Könyvkiadó.

Eliade, Mircea 1997 Képek és Jelképek. Budapest: Európa Könyvkiadó.

Firth, Raymond William 1973 Symbols: Public and Private. Ithaca, N. Y., Cornell University Press.

Gecse Gusztáv 1995 A szerzetesség története. Budapest, Seneca Könyvkiadó Kft.

Geertz, Clifford 1994 Az értelmezés hatalma. Budapest: Századvég Kiadó.

LaCron-Foster, Mary 1983 A szimbolizáció kialakulása a kultúrában. In Hoppál Mihály – Niedermüller Péter (szerk.) 1985 Jelképek-kommunikáció-társadalmi gyakorlat. Budapest, Tömegkommunikációs Kutatóközpont.

Leeuw, Gerardus Van Der 1999 A vallás fenomenológiája. Budapest: Osiris Kiadó.

Hollós Marida 1995 Bevezetés a kulturális antropológiába. Budapest: Szimbiózis.

Hoppál Mihály – Niedermüller Péter (szerk.) 1985 Jelképek – kommunikáció – társadalmi gyakorlat. Budapest, Tömegkommunikációs Kutatóközpont, 19-43.

Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (szerk.) 1995 „Jelbeszéd az életünk". Budapest: Osiris-Századvég Kiadó.

Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (szerk.) 2002 „Jelbeszéd az életünk 2".. Budapest: Osiris Kiadó.

Kluckhohn, Clyde 2000 Mítosz és rítus: egy általános elmélet. In: Vallásantológia I. (Szerk.: Boglár Lajos, Holló Imola Dalma). Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem, Kulturális Antropológia Tanszék, 54-69.

Leach, R. Edmund 2000 Ritualizáció az emberben; annak kapcsolata a fogalmi és társadalmi fejlődéssel. In: Vallásantológia I. (Szerk.: Boglár Lajos, Holló Imola Dalma). Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Kulturális Antropológia Tanszék, 48-54.

Marót Károly 1940 Rítus és ünnep. *Ethnographia* 1-7.

Maróthy János – Batári Márta 1986 *A zenei végtelen*. Budapest: Zeneműkiadó.

Munn, Nancy D. 1973 Walbiri Iconography: Graphic Representation and Cultural Symbolism in a Central Australian Society. Ithaca, N. Y., Cornell University Press.

BAHÁ'Í KIADVÁNYOK

Bahá'í imák. 1995 A Magyarországi Bahá'í közösség Országos Szellemi Tanácsa

'Abdu'l-Bahá 2001 Megválaszolt kérdések. A Magyarországi Bahá'í közösség Országos Szellemi Tanácsa.

Bahá'í Publishing Trust 1983 A Bahá'í életmód. A Magyarországi Bahá'í közösség Országos Szellemi Tanácsa.

Bahá'u'lláh 1999 A Hét Völgy és a Négy Völgy. A Magyarországi Bahá'í közösség Országos Szellemi Tanácsa.

Bahá'u'lláh 2001 A Kitab-I-Aqdas. Budapest: A Magyarországi Bahá'í Közösség Országos Szellemi Tanácsa.

Gouvion, Colette – Jouvion, Philippe 1993 Isten kertészei. Budapest: Peranto Kiadó.

Perkins, Mary – Hainsworth, Philip 1992 A bahá'í hit. Budapest: Gondolat.

Smith, Peter 1991 Rövid bevezetés a bahá'í vallás történetébe és tanításaiba. Bécs: Az Ausztriai Bahá'íok Országos Szellemi Tanácsa.

KOCSIS GABRIELLA

Adalékok a Krisna-tudat és a magyar társadalom kapcsolatához

Dolgozatom címe kifejezi azt, hogy tervezett kutatásaimnak csak kis részét sikerült ezidáig megvalósítanom, így a vizsgálatok csupán kísérletek, amelyek megpróbálják megragadni ezt az összetett problémát.

Eredeti elgondolásom szerint meg szerettem volna minden olyan pontot vizsgálni, ahol a Krisna-tudat és a magyar társadalom valamilyen formában kapcsolatba kerül. Számos ilyen pont van. A „leghétköznapibb", leggyakoribb találkozási lehetőség a Krisna-hívőkkel az utcai könyvosztás (ők nevezik így) során történik. Budapesten, és az ország legtöbb nagyvárosában aluljárókban, parkolókban, pályaudvarokon, fő közlekedési csomópontokon állítják meg a járókelőket adománygyűjtés céljából. Dolgozatom egy része így az „utca emberének" véleményét fogja tükrözni.

Egy másik „kísérlet" egy budapesti gimnázium viszonyulását vizsgálja a Krisna-tudathoz, egy osztály, és két tanárnő véleménye alapján. Igyekeztem képet kapni arról is, hogy a szülők, gyerekek, testvérek hogyan reagáltak arra, hogy hozzátartozójuk hívővé lett.

Megpróbáltam a krisnások ételosztó programját is megnézni, hogyan valósul meg ez a gyakorlatban, s milyen kapcsolatok alakulnak ki az ott ebédelő hajléktalanokkal, munkanélküliekkel. Ez a rész tehát a „food for life"-ról fog szólni. (A „krisnás" kifejezést azért használom magam is, mert annak ellenére, hogy sokan ezt pejoratív értelműnek tartják, maguk a hívők is elfogadják, mivel a szimpatizánsok is használják, s a köznyelvben így terjedt el.)

A krisnások viszonyulását a közélethez és a politikához Kamarás István *Krisnások Magyarországon* című könyve alapján röviden összefoglalom. A vallásszociológus két éves kutatásának eredménye e könyv, amely dolgozatomhoz a legnagyobb segítséget nyújtotta. (Mivel kézirat formájában olvashattam, ezért hivatkozásaim is e kézirat lapszámaira fognak utalni.)

Sok olyan terület maradt még, amellyel e probléma szempontjából fontos és érdekes lenne foglalkozni, s amelyek egyenlőre felfejtetlenek maradtak. Meg lehetne vizsgálni a különböző művelődési házakban zajló kerületi programokat, az „India titkai" előadássorozatot, vagy a Govinda étterem vendégeit lehetne faggatni arról, miért is járnak épp abba az étterembe, mit is tudnak a Krisna-tudatról. Külön meg lehetne vizsgálni a más felekezetűek hozzáállását is.

Az általam feltárt „eredmények" sem teljesek, véglegesek, hiszen alaposabb, hosszabb kutatás nyilván még sokban árnyalná, pontosítaná a képet.

A legtöbben a Krisna-tudatot szektaként emlegetik, de ha jobban megvizsgáljuk a kérdést, kiderül, hogy a „Krisna-mozgalom nem új vallási mozgalom (még ha működését, szerepét, funkcióit tekintve mutat is velük némi hasonlóságot) a vaisnavizmus megújulási mozgalma, miként a katolikus karizmatikus mozgalom sem szekta vagy kultusz, hanem a katolikus egyház megújulási mozgalma" (Kamarás, 1998: 34).

A Magyarországi Krisna-tudatú Hívők Közössége (a továbbiakban: MKTHK) hazai történetével, és a hazai sajtó fogadtatásával nem foglalkoznék bővebben, mivel ezt Tasi István már részletesen tárgyalta publikált dolgozatában.

Az MKTHK 1989 óta bejegyzett egyház hazánkban. Sok nehézség után végül 1994 márciusában ismerték el, azaz állami támogatást szavaztak meg a MKTHK-nak. Ezáltal elismerték, hogy nem tekintik „bomlasztó ideológiát" képviselő, „destruktív" egyháznak, és elismerik az MKTHK hitéleti és karitatív munkáját (Tasi, 1996: 6-7).

Ehhez annyit szeretnék hozzátenni, hogy a hidegkúti templomban lévő faliújságon Göncz Árpád köztársasági elnöknek és Gál Zoltánnak, a magyar országgyűlés elnökének karácsonyi és újévi jókívánságait olvashatja Krisna-hívő és látogató egyaránt, s ez mindenképpen tükrözi az állami szinten meglévő politikai elismertséget.

A Krisna-hívők kapcsolata a közélettel és a politikával

Kamarás István kutatásai alapján vázolom a kérdést, mivel ezt külön nem vizsgáltam, de sokmindenre rávilágíthatnak az eredmények. A kérdőívek alapján kirajzolódó kép azt mutatja, hogy a Krisna-hívők nem foglalkoznak sem a politikával, sem a közélettel. Összesen 12%-át érdekli a politika és a közélet. A nők kétszer nagyobb arányban tartják maguktól távol a politikát, mint a férfiak, s az avatás előtt állók és a világban élő családos hívők jóval inkább, mint az avatottak és a bent lakó szerzetesek. (Érdekes lenne megvizsgálni azt, a világban élő családosok miért zárkóznak el jobban, mint az egyébként zárkózottabban élő cölebszek.)

Leginkább a liberális pártokkal rokonszenveznek (7%), kis számban a zöldekkel (2%), és a szocialistákkal (2%). A „nacionalisták"-kal (3%), az FKGP-vel, a MIÉP-pel, az MSZP-vel, és a „szélsőségek"-kel (2-2%) nem rokonszenveznek. A rokonszenv és ellenszenv problémáját sokban befolyásolhatja az, hogy nemrégiben még a magukat nemzeti és kereszténynek nevező pártok politikusai támadták a Krisna-hívőket, voltak, akik destruktívnak bélyegezték őket.

Azt viszont mindenképpen fontos hozzáfűzni a problémához, hogy azok többsége, akiket nem érdekel a közélet és a politika, általában megtérésük előtt sem követték figyelemmel a politikai eseményeket (Kamarás, 1998:169). Többen gondolkodnak úgy, ahogy Manasa Ganga devi dasi (devi dasi jelentése szolgálólány, a nők neve után szerepel) nyilatkozta nekem: „Azért vannak ilyen súlyos problémák, mert az emberek nem Isten-tudatosak, az erkölcsök degradálódnak. Ha a társadalom vezetői Isten-tudatosak lennének, akkor megoldódnának a problémák. Ezt Prabhupada mondta, és mi így gondoljuk". (A bhakta, és bhaktin jelentése hívő, a nem beavatottak neve elé teszem ki, kifejezve ezzel, hogy ők Krisna-hívők.) Bhakta Zalán is úgy vélekedik, hogy csak vallásos emberek lehetnének politikusok. „Sacinanda dasa-t – és még más krisnásokat is – annyiban érint a politika, amennyiben az a Krisna-tudatot érinti: „Főleg az, hogy mennyire tolerálnak minket a vezetők. Ha a másik párt jön, ami nemzeti szocialista elveket vall, azzal nekünk nehezebb kijönni. Én azelőtt nem foglalkoztam politikával, most sem. Nincs köze szolgálatainkhoz". Bhakta Zsombor azok közé tartozik, akiket érdekel a politika: meghallgat „Torgyántól kezdve mindent", de csatlakozni semmiképpen sem csatlakozna sehova. Bhakta Miklóst azért érdekli a politika, mert „velünk történnek azok a dolgok, amit a politikusok itt alakítanak" (Kamarás, 1998: 168-169). Ezzel hasonlóképpen van több bhakta és bhaktin, akik úgy nyilatkoztak, hogy helyzetük, lehetőségeik mindig a politikától függnek. „Fazekas J. a debreceni Krisna-hívők társadalomszemléletét is vizsgálta, azt az eredményt kapta, hogy „társadalomszemléletük negatív, csupán fokozatokban van különbség az egyes vélemények között", s a hívők 65%-a vallási alapon szemléli a társadalmat. Fontos megállapítása, hogy a legtöbbjüknek már megtérésük előtt is kialakult társadalomkritikájuk ilyetén jellege, s ez igazából nem változott, csak megerősödött a belépés után" (Kamarás, 1998: 168-170).

Kesava prabhuval (prabhu, szanszkrit,= mester, a férfi szerzetesek megszólítása) való beszélgetés közben derült ki, hogy középiskolákban, gimnáziumokban gyakran tartanak előadásokat Krisna-hívők. Ez általában filozófia óra keretében történik, illetve iskolanapokra, tolerancia-napokra kapnak meghívásokat. Az előadások általában úgy jönnek létre, hogy egy-egy bhaktának (jelentése hívő, szanszkrit) jó kapcsolata marad régi iskolájával. Kesava prabhu azt is elmondta, hogy szeretnének minden iskolának felajánlani egy programot, s ha az iskola igényt tart rá, akkor tartanának több ilyen előadást. Kérdésemre, hogy mi ezzel a céljuk, a következő választ kaptam: „Mi akarunk nyitni, azt szeretnénk, hogy olyannak ismerjenek meg, amilyenek vagyunk. Szellemi támogatókat keresünk, fontos, hogy az emberek megismerjék, megértsék, lássák, hogy ebben van érték". Abban a XVIII. kerületi gimnáziumban, ahol a kutatást végeztük, egy negyedikes osztályban négy fiú is van, aki körülbelül tavaly tavasszal kezdett megismerkedni a Krisna-tudattal, s jelenleg aktívan gyakorolják a vallást. Amikor ez nyilvánvalóvá vált a diákok és a pedagógusok számára, akkor hívták meg őket egy filozófia órára. Filozófiából a keleti vallásokat tanulták a gyerekek, s ennek keretében a két negyedikes osztály egyszerre hallgatta az előadást. Ekkor az iskola igazgatónője, aki egyben a filozófiatanár is, és a szóban forgó osztály osztályfőnöke, volt jelen a pedagógusok közül. A második előadásra az iskolanapokon került sor, amin természetesen mindenki részt vehetett. Egy ilyen előadás hasonló, mint egy vasárnap délutáni program a Máriaremete úti templomban. A termet feldíszítik különféle indiai textilekkel, kiteszik Prabhupada képét, egy táblát, amire a „Hare Krisna" mantra van felírva. Először szent dalokat énekelnek, karatala (ez egy kis cintányér), mrdanga (cserépdob), és harmónium kíséretével. Majd egy lecke következik valamely szent könyvből. Közben a matajik (=anyácska, a női szerzetesek elnevezése) egy egyszerűen elkészíthető édességet csinálnak. A program végén a hallgatóság kérdéseket tehet fel a bhaktáknak. A terem egyik padján könyveket, füstölőket, erőszakmentes (tehát csak növényi anyagokból készült) kozmetikumokat, japa-láncot lehetett vásárolni.

Az előadás végén egy biológia-kémia-angol szakos tanárnőt faggattam a véleményéről: „Én keresztény szemszögből látom az egészet" – kezdte. Már nagyon sok negatív dolgot hallott ezelőtt a krisnásokról, ehhez képest az előadást pozitívabbnak, kellemesebbnek értékelte. „Minden szektával szemben ellenérzéseim vannak. Mint katolikus nem is örültem neki, hogy beengedték őket az iskolába. A dalai láma is azt mondta, hogy mindenkinek a saját kultúrkörében lévő vallást kell követnie. (...) Ez itt teljesen más kultúrkör, itt ez idegen az emberektől. A nyugati életstílus annyira más, és megpróbálják adaptálni a nyugati világhoz, s ettől sok minden elvész az eredeti vallásból. (...) A külsőségek miatt tud vonzani sok embert, sajnos, van jövője a társadalomban, sok a magára maradt fiatal, akik fogódzót keresnek, és ezt használják ki. – Mint biológiatanár, és mint keresztény, mit szól a Darwin alkonya kampányhoz? Olvastam a könyvet (Michael A. Cremo és Richard L. Thompson *Az emberi faj rejtélyes eredete* című könyvéről van szó, melynek tézise, hogy „az elmúlt földtörténeti korokban a fejletlenebb emberszabásúakkal együtt Homo sapiens sapiensek is éltek", idézet a plakátról), ugyanúgy nem lehet elfogadni, a leletek alapján a saját elméletét próbálja igazolni, az alapvető dolgokra nem tud választ adni, ahogy a darwinista elmélet sem".

A tanárnő egyértelműen negatív véleményével szemben áll az angol-történelem szakos osztályfőnöknő pozitív szemlélete, nyitottsága. Azelőtt csak „utcai" tapasztalatai voltak a Krisna-hívőkkel kapcsoltban. Nem voltak számára nagyon szimpatikusak, nem szerette, ha utcán megállítják, megszólítják. A szokatlan külsőségek is zavarták, „nem ide valónak tűnt, pózolásnak látszott, miért kell indiai ruhákban járni?" Először a gyerekek szóltak neki, hogy „itt valami készül". A diákokban először nagy ellenérzést váltott ki osztálytársaik megtérése, a másféle gondolkodásmód előtt értetlenül álltak. A tanárnő akkor beszélt a fiúkkal, mikor látták a diákok, hogy „valamilyen fogadalomtételt írtak alá", s ezt már mindenképpen meg kellett beszélni. Ezután „megtört a jég", míg addig

félig-meddig titokban tartották hitüket, ezután nyíltabban vállalták, és hirtelen „nagyon szimpatikusak lettek". A tanárnő eleinte attól tartott, hogy a szüleikkel fogja ez a dolog szembeállítani őket. Gábor édesanyja először megijedt, mint minden szülő, de azóta ő is japázik, könyveket olvas. Ákos édesanyja is elfogadta, mostmár külön vegetáriánus ételt főz neki.

„A gyerekeken csak pozitív változás tapasztalható" – mondja a tanárnő. „Tanulmányi eredményeik jobbak lettek, felelősségteljesebbek lettek, udvariasabbak, kedvesebbek, tisztelettudóbbak. Félig felnőttek lettek.

– Mit gondol, miért fontos számukra a Krisna-tudat?

– A kamaszkor egyébként is az a korszak, amikor megváltják a világot, próbálják megkeresni önmagukat. Csupa olyan gyerek csatlakozott ehhez, akinek problémája volt otthon. Igazából talán a közösség a fontos, társaságot kerestek. Ezenkívül nem találták meg a példaképet, nem kaptak választ a kérdéseikre, és most úgy érzik, megkapták a választ".

Láthatjuk, hogy mindkét tanárnőben ugyanaz a gondolat fogalmazódott meg, annak ellenére, hogy hozzáállásuk teljesen eltérő. Mindketten úgy gondolják, hogy a rossz gyerek-szülő kapcsolatok, a különböző társadalmi problémák miatt jelent ez a fiatalok számára megoldást.

Az osztálytársak véleményét az általuk kitöltött kérdőívek alapján igyekszem felvázolni. Személyes beszélgetések során biztosan sokkal több részletet tudhatnánk meg a hozzáállásukról, de ezt jelenleg nem tudtam megvalósítani. Azt még hozzá kell tenni, hogy az osztályban van még három lány, akik nagyon vonzódnak a Krisna-tudathoz. Tizenheten töltötték ki az íveket, a legtöbben tizennyolc évesek. Az első kérdésre (Mi volt az első benyomása, reakciója akkor, amikor megtudta, hogy osztálytársa a Krisna-tudat iránt érdeklődik?) a leggyakoribb válasz, hogy meglepődött, furcsának, szokatlannak találta, idegenkedett tőle. Az osztályból egyetlen lány utasította el teljesen, s a véleménye nem változott azóta. A többi gyereknél változott a megítélés, általában minél jobban megismerték, annál inkább elfogadták. Idézek néhány válaszból: „Mostanra jobban el tudom fogadni őket, mint legelőször". „Tetszik a tisztaságuk, őszinteségük, régebben azt hittem, hogy kicsit erőszakosak". „Egyre többet tudtam meg róla. Tágult a látókörröm. Az emberek csak azért vannak rossz véleménnyel, mert nem nagyon ismerik. Szóval a véleményem csak javult". „Igen, változott. Rájöttem, hogy nem szabad elítélni semmit első hallásra, látásra!".

A diákok érdeklődőek, összesen ketten nem olvastak könyvet, illetve nem voltak még valamilyen krisnás programon, s nem is tervezik ezt. A többiek már vagy olvastak valamit, és szívesen elmennének egy templomlátogatásra, vagy már voltak is. Ha felmerül bennük valamilyen kérdés a vallással kapcsolatban, akkor azt megbeszélik az osztálytársaikkal, a bhaktákkal. A leggyakoribb kérdés mégis az, amit feltennének egy Krisna-hívőnek, hogy hogyan bírják ki, hogy a négy szabályt nem szegik meg. Ez a kérdés variálódik: „Nem hiányzik a szex?, Igazából nem bánta-e meg azt a sok lemondást?"

A családtagok hozzáállása

Azokat a hívőket sokkal kevésbé értették meg, fogadták el családtagjaik, akiknek megtérése a 92-93-as évekre esett, mivel ekkor folyt a MKTHK ellen a „hadjárat". Az utánuk két-három évvel később megtértek fogadtatása már sokkal pozitívabb volt. A tendencia az, hogy a családok, rokonok egyre jobban elfogadják, megértik a hívőket, választásukat (Kamarás, 1998: 263).

Sok év távlatából már nehéz olykor visszaemlékezni a kezdeti problémákra. Tizenhét interjúból bontakozott ki a sokféle hozzáállás, viszonyulás. Maguk a Krisna-hívők is gyakran azt mesélték, hogy ők először nagyon haragudtak arra a barátra, ismerősre, aki foglalkozni kezdett a Krisna-tudattal a környezetükben. Bhaktin Mária fogalmazott így, aki már felnőtt fejjel ismerkedett meg a Krisna-tudattal, gyógypedagógus, két gyermek anyja: „Először nagyon rossz véleményem volt, mert nem tudtam róla semmit. Láttam a Blaha Lujza téren éneklőket, milyen meghasonlott társaság, gondol-

tam. A külsőségeket tudtam a legkésőbb elfogadni". Bhakta Sanyi: „Nagyon mérges voltam Misire, a barátomra, ma ő templomvezető, én pedig már öt éve gyakorlom a Krisna-tudatot".

Az is kérdés természetesen, hogy a megtérésük előtt milyen kapcsolat volt gyerek és szülő között. Bhakta Ottó abba a csoportba tartozik, akivel azelőtt sem törődtek, még akkor sem, amikor kábítószeres volt: „Még otthon is szívtuk. Anyám látta, hogy be vagyok kábítószerezve, de nem volt kibukva. Apám a Krisna-tudattal valahogy megbékélt, de nem nagyon fogadja el, nem szereti, hogy én itt vagyok. Anyám közömbös ezzel" (Kamarás, 1998: 264).

A szülők egy másik csoportja az idő múlásával megbarátkozott a gondolattal, hogy gyermeke Krisna-hívő. Bhaktin Csilla jelenleg főiskolára jár. Az ő szülei először tiltották, hogy elmenjen krisnás programokra, fesztiválokra. Ma már elfogadják, de nem nyitottak. Leginkább beletörődtek lányuk választásába. Vijaya Gouranga dasa édesanyja is először „érvényesíteni akarta az akaratát, mint mindenki az anyagi világban, azt értékelte, hogy nem iszom alkoholt. Eleinte féltett is egyben. Azóta eljött fesztiválra, a védikus esküvőnkön is ott volt".

Gaura-sakti dasa: „Édesanyám belenyugodott, elfogadta, ez a jó kifejezés, de nem mondom, hogy azonosult vele. Ő nem érti mi ez az egész dolog, ő azt látja, hogy jól érzem magam. De azt hiszem titkosan mindig ott van benne, hogy mikor fogom abbahagyni, mikor fogok térni a józan eszemhez. Persze volt Győrben a templomban, meg fesztiválokon".

Bhaktin Ákos a már megismert gimnázium negyedikese: „Hát szokásos, először így megijedtek, hogy nem tudták mi ez. De aztán megtudták persze, akkor megijedtek, ó, fiam mi lesz veled, s akkor így szépen elfogadták, szóval mostmár anyu főz nekem vegetáriánus ételeket, ilyesmi.

Mostmár, ha elmentem valamelyik programra, kérdezgetik mi van. Mostmár pozitívabbak, mint kezdetben. Először így tiltották, szóval kötöttünk egy megállapodást, hogy ők mit szeretnének, és akkor én mennyire tudom ezt elfogadni. Szóval ugyanúgy fogom csinálni az iskolát, szóval ők ettől ijedtek meg, hogy nem fejezem majd be az iskolát".

A harmadik féle felfogás, magatartás szerint a családtagok pozitívan állnak hozzá a kérdéshez, szimpatizálnak, rokonszenveznek a Krisna-tudattal. Bhakta Gábor, szintén a már megismert gimnázium tanulója: „Anyu megijedt először, már nem is az, hogy megijedt, de nem ismerte ezt a dolgot, mint mindenhol máshol, szülők nem tudták, hogy mi van. De elég nyitottak, ezért hagyták a dolgot, hogy csináljam. S mondták, hogy őket hagyjam ki a dologból. Utána látták, hogy foglalkozok vele, én is meséltem dolgokat, őket is elkezdte érdekelni, mert látták, hogy nem egy buta dolog, s ekkor így elkezdtek ők is vele foglalkozni. Édesanyám japázik, olvassa a könyveket, ételeket főlajánlja, előadásokra jár, ő se eszik húst. (...) Bátyám is nagyon pozitív, lejár programokra".

Bhaktin Mária férje teljesen ateista volt, de felesége érdeklődését mindig tiszteletben tartotta, ő vitt neki könyveket. Mostmár úgy gondolja, hogy istent egyetlen formában, a Krisna-hit formájában tudná elfogadni.

A negyedik csoportba azok tartoznak akiknek szüleik, gyerekeik, házastársuk is megtért. Acyuta-priya devi dasi jelenleg a Krisna-völgyben él, lánya tizenkét éves volt, mikor ő megismerkedett a Krisna-tudattal. A lánya szintén ott él, nemrég volt a farmon a védikus esküvője. A fiát sosem érdekelte a vallás, és Acyuta-priya úgy gondolja, senkit sem szabad erőltetni.

Premaguru devi dasi a budapesti templomban végzi szolgálatait, édesanyja a farmon él. A nagymama is nagyon pozitívan viszonyul a Krisna-tudathoz. Egyedül édesapja nem tudta még elfogadni, aki egyébként már nem élt együtt velük.

Isvara Krsna dasa édesanyja tőle függetlenül kezdett érdeklődni a vallás iránt. Ma ő is Krisna-völgyben él. Nővére is Krisna-hívő, férjével és két gyermekükkel Pécsen élnek.

Sok olyan bhakta is van, akit a testvére érdeklődése vitt a Krisna-tudatba. Bhakta Attiláék hárman vannak testvérek, mindhárom fiú ma a templomban él. Édesanyjuk egy ideje már egyedül nevelte őket, amikor Bhakta Attila megismerkedett a Krisna-hittel, ezután öccsei is lassan hívőkké váltak.

Bhakta Sanyi öccse jelenleg a polgári szolgálatát tölti a budapesti templomban. Gadaira Goura dasa „követte" bátyját, nemsokkal bátyja után ő is a szerzetesi életet választotta.

Három-négy bhaktán kívül, akik a templomban maradtak karácsonykor is, mindenki hazautazott a szüleihez az ünnepekre. Bár a karácsony nem vaisnava ünnep, mindenki családja hagyományai szerint megünnepli a szeretet ünnepét. Bhakta Attiláék karácsonyfát is állítanak, de természetesen csak gyökeres fenyőt.

Bizonyára nagyon érdekes, folytatásra érdemes lenne a megtértek családtagjait közvetlenül megkérdezni érzéseikről, gondolataikról, így nemcsak a hívők szemszögéből látnánk az esetleges problémákat, s ez sokban elmélyítené a tapasztaltakat.

Találkozás a könyvosztókkal

November 24-én kezdődött a maraton, amikor a hívők intenzívebben terjesztik Srila Prabhupada könyveit, és a szent könyveket, így ebben az egy hónapig tartó időszakban gyakrabban találkozhatott a járókelő Krisna-hívőkkel az utcákon, tereken. Először elmentem megnézni egy délután, hogy viszonyulnak az emberek az utcán adományokat gyűjtő szerzetesekhez. Két matajit néztem kolduláskor. Az emberek nagyon nehezen állnak meg. Brijbasi devi dasi a Krisna-völgyből jött fel a maratonra. Negyven perc alatt 208 járókelőt szólított meg a Nyugati téri aluljáróban, ebből összesen 24-en álltak meg, és hárman adományoztak. Bhaktin Edit háromnegyed óra alatt 157 embert próbált megállítani, ebből 17-en álltak meg, és heten adományoztak. További vizsgálatok bebizonyították, hogy ez az arány nem kifejezetten a Krisna-tudatnak szól, hanem egyáltalán annak, hogy valaki meg akarja őket állítani az utcán, és valamire pénzt akar kérni tőlük. Nagyon sok ember nem is tudja, milyen vallású ember szólította meg, kicsoda, mire gyűjt az illető, a probléma az, hogy akarnak tőle valamit, s ez Budapest utcáin ma nagyon gyakori. Egy nap akár többen is megszólítják valamilyen kéréssel, hol koraszülött gyerekek javára gyűjtenek, hol *Fedél nélkül* című lapot igyekeznek eladni nekik, minden aluljáróban ül egy-két koldus, vagy kérdőíveket akarnak velük kitöltetni.

Így nekem is elég nehéz dolgom volt, amikor azokat az embereket próbáltam faggatni, akik már megálltak, beszélgettek, esetleg adományoztak a bhaktáknak, bhaktinoknak. Összesen negyvenhárom emberrel sikerült hosszabb-rövidebb ideig beszélgetnem. Ha megpróbálom számszerűsíteni az eredményeket, akkor a pozitív reakció áll többségben, 21 ember inkább pozitívan állt hozzá. Tizenketten kifejezetten negatívan, és tizen a semleges kategóriába sorolhatók, ami jelentheti azt is, hogy nem volt igazán ismerete, és véleménye sem, illetve valóban semleges álláspontón van. Ezekből az eredményekből nem lehet messzemenő következtetéseket levonni, semmiképpen nem reprezentálhatja a „magyar társadalmat" 43 ember, inkább csak a vélemények sokrétűségét, differenciáltságát lehet belőle kiolvasni. (A pozitív vélemények többsége annak is tulajdonítható, hogy aki már megáll és beszélget a krisnásokkal, már valamennyire szimpatizál is a dologgal.)

Általában a következő kérdéseket tettem fel: Tudja-e honnan ered a vallás? Mit tud életmódjukról (ismeri-e a négy szabályt)? Ismeri-e a „krisnás Bibliát", a Bhagavad-gitát? Milyen forrásból hallott róluk? Tudja-e, hogy milyen vallású hívő szólította meg? Mi a véleménye róluk? Mit gondol arról, hogy egy európai kultúrától idegen vallás jutott el hozzánk?

A számok igazából nem mondanak sokat nekünk, de mégis röviden összefoglalnám az eredményeket, talán azt megmutatják, hogy az emberek milyen ismeretek birtokában mondanak véleményt. Tizenketten nem tudták, honnan ered a vallás, egyvalaki mondta azt, hogy ez igazából Amerikából jött. Tizenhárom ember számára nem derült ki, hogy milyen vallású szerzetes szólította meg, ezek közül négyen adományt is adtak. Ennek ellenére nem volt olyan ember, aki ne tudta volna azt, hogy létezik ilyen vallás ma Magyarországon. Tehát az említett tizenhárom járókelőnek is volt valamiféle ismerete róluk, legalábbis létezésükről tudtak. A Bhagavad-gitáról összesen ketten tudták, hogy a legfőbb szent könyvük, és csak egyvalaki olvasott bele. Tizenhatan semmit sem tudtak

az életmódról, szabályokról. A többiek vagy a négy szabály egyikét tudták, vagy leginkább a somogyvámosi biogazdálkodásról voltak ismereteik.

A 21 pozitív véleményűek egyikét sem zavarta, bosszantotta, hogy egy más kultúrkör vallását gyakorolják egyre többen. Ezek közül négyen gondolták úgy, hogy ezzel gazdagodik is kultúránk, a többiek inkább azon az álláspontón voltak, hogy „akinek erre szüksége van, az csinálja".

Talán érdemes idézni néhány véleményt, mind a pozitív, mind a negatív válaszokból.

Egy 73 éves hölgy: „Én annyira európai vagyok, ez Európában egy idegen vallás, Indiában van a helye, legyen ott". Egy 22 éves jogászhallgató: „Ez tulajdonképpen kivonulás a társadalomból, menekülés". Ezt a gondolatot, hogy a Krisna-tudat gyakorlása egyfajta kilépés a társadalomból, menekülés a társadalmi valóság elől, rajta kívül még öten megfogalmazták. Ennek a kivonulásnak, menekülésnek az okát a különböző társadalmi problémákban látják: „Én nagyon pozitívnak tartom, szerények, tisztán élnek. De ez valahol a társadalmi problémákat mutatja, a fiatalok nem találják meg a helyüket". (Itt tulajdonképpen a két gimnáziumi tanárnő gondolata köszön vissza.) „Szerintem a család problematikája áll a háttérben".

„A fiatalok nem találják a helyüket, nincsen szeretet, nincs normális családi közösség, ez meg közösséget ad".

49 éves férfi: „Nekem nagyon szimpatikus, hogy bioéletet élnek, manapság fontos a környezetvédelem".

„Nem tetszik ez a trükk: adok neked egy könyvet, de aztán meg adományt kérek érte, azt hallottam Amerikában valóban ingyen adják oda a könyveket".

„A legszimpatikusabb, ahogy meg tudják önmagukat tartóztatni, ahogy fel tudják használni belső energiáikat".

„Érdekelnek a keleti vallások, olyan rejtélyes. Azok az emberek nyugodtak, nem rohannak".

„Nem akarom bántani őket, de más ember dolgozik, munkát keres, ők meg bevonulnak a templomba, ahelyett, hogy dolgoznának, igazán nem tudom megérteni őket".

„Én hülyeségnek tartom, amíg fiatal az ember sokmindent ki kell próbálni, később jön majd rá, hogy nem élte ki magát".

„Ennek a vallásnak itt nincs gyökere, ez erőltetett egy európai kultúrkörben. Itt felnőtt emberek kerülnek be, és a hirtelen változás nagyon drasztikus, az egész életét megváltoztatja. Teljesen kiszakítja őket a mindennapi valóságból".

„Szerintem Magyarországon és bárhol nyugaton az ilyenfajta vallások nem megvalósíthatók. Indiában annyira más a légkör, ez csak ott működik".

„Nagyon kedvesek, barátságosak. Irigylem is őket, mert boldognak látom őket".

„A legjobban az fogott meg, hogy meg tudják tartóztatni magukat".

A válaszok megmutatják a vélemények sokszínűségét. A megkérdezettek kevés információval rendelkeztek a vallásról, mélyebben senki nem ismerte. Az utcai tapasztalatokon kívül több mint a felének ismeretei a rádióból, tv-ből származik.

„Food for life" – Ételt az életért

A szegényélelmezési program az egyik legfontosabb szolgálat a számukra, a könyvosztás és az utcai zenélés, a harinama mellet. Az ingyenkonyha a VIII. kerületi Tömő utcában található, nem véletlenül választották ezt a környéket, számos más ingyenkonyha van a közelben. Jelenleg bérlik a helyiséget, hamarosan egy újabbat szeretnének nyitni Újpesten. A költségeket részben állami támogatásból fedezik, és különböző adományokból. Sokszor szimpatizáns cégtulajdonosok ajánlanak fel pénzt, vagy ételadományokat, melyeket kiosztanak.

Egyszerűen berendezett, hosszúkás, kissé már kopottas helyiség fogadja a belépőt. Az ajtón papírcetli, hogy mikor vannak az osztások: hétfő kivételével minden nap kétszer, fél 12-kor, és fél 2-

kor. Előtte másfél órával fel kell iratkozniuk az ebédelőknek, s ekkor be kell mutatniuk a tüdőszűrőpapírjukat, és egy KÖJÁL papírt, amelyet minden héten meg kell újítani. Ezt a megfelelő higéniai előírások miatt kell betartani, s a más emberek egészsége érdekében – mondják az itt szolgálatot teljesítő bhakták. Egyszerre hatvan ember fér be a terembe. Általában egy nap százötven-kétszáz ember kap ebédet, repeta is szokott jutni mindenkinek.

Az ételosztó pult mellett Prabhupada életnagyságú képe látható, azonkívül a „Hare Krisna" mantra is ki van függesztve. A csempére ragasztva kilencféle matrica a vegatarianizmust hirdeti „Ők is szeretnek. Ők is éreznek. Ők is szenvednek. Ők is véreznek. Legyél vegetáriánus!" „Teremteni nem tudunk, pusztítani nincs jogunk! Legyél vegetariánus!" „A húsevés gyilkosság. Ne ölj!"

A falon felirat: „Mi nem vagyunk ez a test.
Mi nem vagyunk ez a test".

Három nagy „ismeretterjesztő" tábla is függ az asztalok mellett, amelyek néhány kérdésre adnak rövid válaszokat. Az osztás alatt zene szól.

Természetesen csak vegetariánus ételeket főznek, „magyaros" fűszerezéssel.

Nyolcan szolgálnak itt. Gadaira Goura dasa a „food for life" vezetője. Hárman főznek, végzik a konyhai munkákat. A többiek különféle munkákat végeznek, takarítanak, intézik a feliratkozást. Hárman közülük az ételosztáson keresztül ismerkedtek meg a Krisna-hittel, róluk még szó lesz kicsit bővebben.

Bhakta Attila magyarázta el a különböző tisztasági előírásokat: „A legelső a fogmosás reggel. Aztán van egy nyelvkaparó, amivel meg kell kaparni a nyelvet, mert éjszaka a méreganyagok távoznak az ember szervezetéből, és ez a bőrön és a nyelven jön ki. Utána pedig meg kell fürödni. Csak így mehet be a konyhába. Ha valaki közben elmegy WC-re, utána is meg kell fürödni. Most ezt itt nem tudjuk betartani, mivel itt nincs fürdőszoba, de majd Újpesten alkalmunk lesz betartani. (...) A templomban csak bramana (kétszer avatott bhakta) bhakta főzhet, de engedéllyel ez feloldható, ha nincs, aki főzzön".

A szakácsok japázással és olvasással készülnek a főzésre, ez emeli fel a tudatot arra a szintre, hogy valaki jó tudatban főzzön. Úgy gondolják, hogy az ember tudata „benne van az ételben, finom fizikai dolog ez". Már a bevásárláskor is „jó tudatban kell lenni, mindent Krisnának főzünk, nem magunknak, a főzés is egy meditáció". Az ételt az oltáron különböző mantrák vibrálásával, kizárólag az erre használatos edényekben felajánlják Krisnának. Ez azért is fontos, hiszen hitük szerint a növényi lét is egy létforma, s ezzel a felajánlással megszabadítják a „visszatéréstől", a karmától a lelket. A Krisnának felajánlott étel lelki étel, tisztító hatása van. A szegényeknek kiosztásra kerülő ételeket ugyanúgy felajánlják Krisnának. Kérdésemre, hogy miért fontos számotokra a „food for life", mindannyian azt válaszolták, hogy Prabhupada szerint ahol van egy templom, ott húsz kilométeres körzetben nem lehet éhező ember. Nagyon fontos, hogy mindenki prasadamot (Krisnának felajánlott ételt) egyen, hitük szerint ez talán segíthet az itt ebédelő munkanélkülieken, hajléktalanokon, hogy kikerüljenek helyzetükből.

Kérdőív alapján próbáltam megtudni, hogy az ott ebédelők mit tudnak a Krisna-tudatról. Negyvenkét kérdőívre sikerült választ kapni, ők zömében (39-en) férfiak, ez mutatja egyébként az ott ebédelők nemek közötti arányát. A legtöbben (35-en) rendszeresen járnak ide ebédelni. A legtöbben (17) nyolc általánost végeztek, heten szakmunkásvizsgával is rendelkeznek, 13-an érettségiztek, ketten főiskolát végeztek. A „Kicsoda Krisna?" kérdésre, pont a fele tudta a választ. Azt, hogy honnan származik a vallás, több, mint a fele tudta a jó választ, összesen 30-an. A vallásról konkrétan húszan nem tudtak semmit. Akik írtak valamilyen választ, abból tizennégyen a vegetarianuzmust tudták, mint az életmód fő szabályát. A „Mi a véleménye vallásukról, a Krisna-tudatot gyakorló hívőkről?" kérdésre 17-en nem írtak választ. A többiek mind pozitiv válaszokat adtak, hangsúlyos a bhakták kedvességét, segítőkészségét kiemelő válasz. A vegetariánus étkezéssel összesen négyen nem értettek egyet. Azt, hogy mi a prasadam jelentősége, és hogy az ételt Krisnának felajánlják, ezt összesen egyvalaki tudta.

Annak ellenére, hogy a kérdőívek alapján az derült ki, hogy általában nemsokmindent tudnak a

Krisna-hitről, vannak páran, akik a „food for life"-on keresztül jutottak el a Krisna-hithez. Az egyikük Bhakta Laci, azóta már a farmon él, így vele nem sikerült interjút készíteni.

Bhakta Zoli, huszonnyolc éves, a Közterülefenntartóknál dolgozott, a nyolc általános után parkgondozó szakmunkásbizonyítványt szerzett. Szüleivel vidéken élt, itt Pesten egy munkásszállóban lakott, az előbb említett Bhakta Lacival. Először elkezdett ebédelni járni, majd később már segített is az osztásokkor, a Diákszigeten is. Azóta ott lakik a Tömő utcában, éjszaka ő őrzi a helyiséget. A templomtanács 5000Ft támogatást szavazott meg neki havonta. Zoli vegetáriánus, japázik naponta 8-10 kört, olvassa a Bhagavad-gitát, szeretne jó bhakta lenni. A Krisna-tudatban azt látja a legvonzóbbnak, hogy nem tekinti magát az egyetlen hiteles vallásnak, hanem elfogadja a többi vallást is.

Bhakta Karcsi még nem mélyült el ennyire a Krisna-tudatban, de szeretne. Negyvenhárom éves, nehéz körülmények között, intézetben nevelkedett. Egészen tavaly nyárig segédmunkásként dolgozott, akkor kezdett el ide ebédelni járni, majd később segíteni különféle munkákban. Egy hónapja ő is ott lakik, már ő is vegetariánus, japázik, eddig kétszer volt a templomban, nagyon tetszett neki. Számára a baráti környezet, a megértő bhakták, a szeretetteljes törődés a legfontosabb.

József, 39 éves, a Máltai Szeretetszolgálat szállóján lakik, onnan jár be minden nap segíteni, körülbelül egy hónapja, de már két éve rendszeresen itt ebédelt. Takarít, ő írja fel, engedi be az ebédelőket. Munkanélkülivé válása előtt targoncavezető volt. Mióta ide jár ebédelni, vegetáriánus, a Krisna-hittel még nem ismerkedett meg mélyebben, most tervezi, hogy egyik vasárnap felmegy a többiekkel a vasárnapi programra.

A kialakult kapcsolatok is azt bizonyítják, hogy a kapcsolat a hajléktalanokkal, munkanélküliekkel általában jó, a Bhakták szerint szigorúan, de kedvesen kell velük viselkedni.

Dolgozatom végére nyilvánvalóvá vált, hogy az emberek viszonyulása a Krisna-tudathoz nagyon sokféle. Míg politikai szinten megtörtént a befogadás, elismerés, addig a „magánemberek" véleménye ennél sokkal árnyaltabb. A legnagyobb probléma a másik, európai kultúrába nem hagyományosan illeszkedő vallás idegensége, szokatlansága. Sokan féltik a magyar kultúrát az idegen hatásoktól.

A kutatás során kibontakozó kép azt mutatja, hogy a krisnások egyre inkább igyekeznek párbeszédet kialakítani a magyar társadalommal, tudósokkal, más egyházakkal, felekezetekkel. Külön kommunikációs csoportjuk működik, amelynek tagjai ezt a párbeszédet próbálják meg létrehozni. A legutóbbi tagsági hírlevélben, és a faliújságon olvashattuk a MKTHK állásfoglalását az egyházközösségük és a magyarországi más egyházak kapcsolatát illetően.

Talán az is érdekes, hogy a védikus esküvő előtt mindenképpen megtartják a polgári esküvőt is. Ez a dolog jogi és praktikus oldalán kívül azt is kifejezi, hogy bár vallásuk szemszögéből a polgári esküvőnek semmi jelentősége, mégis egy társadalom tagjai, amelynek elfogadják szabályait.

Igazából dolgozatom végére fogalmazódik meg a kérdés, hogy lehet-e, és hogyan lehet egyszerre vaisnava hívőnek, európainak és magyarnak lenni. Mit jelent a Krisna-hívőknek az európai, magyar kultúra, és hogy jelentett-e valamit megtérésük előtt? Hogyan fér meg egy emberben a keleti és az európai kultúra?

De ez már egy újabb kutatás tárgya lehetne.

A somogyvámosi Krisna-völgy, és a Krisna-hivők kapcsolata a falu lakóival

Az előző kutatási tanulmány készítésekor született ismeretségek nagy segítséget nyújtottak abban, hogy megszervezzem egyhetes utamat Somogyvámosra.

A Krisna-völgy (vagy másképpen farm) éppen új vezetőt vár, aki most veszi át a farm irányítását az előző „főnöktől". Szerencsémre Gaura saktival, az új vezetővel már itt Budapesten megismerkedtem, azelőtt ő volt itt a könyvosztók vezetője.

Április 24-től május 1-ig voltam a farm életének részvevője. Somogyvámos nyolcszáz lelkes kis falu,

amíg a krisnások nem települtek oda, két nevezetessége volt: egy XII. századi templomrom maradvány, és Hanzel László, aki világhírű tojáspatkoló mester, más minőségében pedig Somogyvámos polgármestere.

A faluban van két bolt, két kocsma, egy alsó tagozatos általános iskola, egy posta, egy rendelő és a polgármesteri hivatal.

A faluba érkezve érdekes kép fogadja a látogatót, és kutatót egyaránt: a falu egyik utcájának két szomszédos háza szokatlanul eltér a magyar falu képétől, élénk kékre van festve. Ez itt a Krisna-völgy bejárata, a recepciót és néhány irodát foglalja magába. Pont e bejárattal szemben, egy kis dombon a falu katolikus és vele szemben az evangélikus temploma található, ez a hármasság jól szimbolizálja a mai társadalmunk sokszínűségét, multikulturális voltát.

Míg ezek a házak az eredeti parasztházakból lettek felújítva, átfestve, addig a kapufélfák már teljes mértékben a krisnások tervezése: nagyok, és bordó és kék színben pompáznak. Viszont sem kerítés, sem kapu nincs, bárki besétálhat. Kicsit lejjebb egy sorompó van, amelyet az oda érkező autóbuszok, kocsik érkezésekor kinyitnak. Innen egy kb. 1-1,5 km-es út vezet el Krisna-völgybe, a templomhoz, és az egész épülő Krisna-faluhoz. Az út jobb és bal oldalán táblák láthatók, amelyeken a jövő tervei vannak ábrázolva, lefestve. A táblák alján, egy kevés hely azért van kihagyva, hogy oda majd a támogatók nevei kerülnek, néhány táblán vannak is nevek. Az út jobb oldalán, amíg a templomig fölérünk, három tábla mögött már áll is valami. Az első a vendégház, amelyben én is laktam, szintén adományból épült fel. Összesen 16 vendéget tud fogadni.

Ezután egy Prabhupadanak[1] szentelt emlékhely áll, és egy vaisnava temető, ahol két, autóbalesetet szenvedett Krisna-hívőre emlékeznek. A két kis tojás alakú formában személyes tárgyakat (könyveik, japa-láncaik,[2] ruhájuk egy darabja) őriznek. Az út mentén néhány pad is található, ahol megpihenhetnek a turisták.

Megérkezésemkor a vendégház vezetőjét kerestem meg, Arcana devi dasit,[3] aki férjével együtt a vendégház egyik szobáját lakja. Személyében egy nagyon kedves, segítőkész „idegenvezetőre" akadtam. Mint kiderült, a vendégház vezetése mellett az ő szolgálata a „faluprédikálás", amiről majd úgyis bővebben ejtek szót.

Néhány bhaktát[4] már ismertem Pestről, ők is, de a többi bhakta is érdeklődve kérdezgetett, hogy honnan jöttem, miért jöttem, miről akarok írni, miért pont ezt a témát választottam. Végig az volt az érzésem, hogy figyelmesek, kedvesek, segítőkészek.

A szertartásokon minden további nélkül részt vehettem, „ez mindenkinek van" – mondták. A bhaktákkal együtt reggeliztem, ebédeltem, azt ettem, amit ők. Megpróbáltam minél több szertartáson ott lenni, ez nem mindig sikerült, ugyanis a reggeli mangala arati fél 5-kor kezdődik.

Ezalatt az egy hét alatt két fontos tervem volt, amit meg akartam valósítani: minél jobban megismerni a farm életét és működését, a különböző osztályokat, mik az álmok, és mi ebből a valóság jelenleg. A másik pedig az volt, hogy feltárjam azt, hogy a faluban milyen változásokat hozott az, hogy odaköltöztek a krisnások, és hogy milyen a viszonyuk egymással, hogyan látja ezt a két oldal. Így dolgozatom első része a farm leírását próbálja megadni, a másik része pedig ezt a viszonyrendszert igyekszik elemezni.

„Mivel ebben a kultúrában prédikálunk,
nehéz lenne őket ökrösszekérrel utolérnünk"
(Arcana devi dasi)

1 Ő volt az, aki 1965-ben Amerikában kezdte terjeszteni a Krisna-tudatot.
2 A rózsafüzérhez hasonló kis fagolyókból álló lánc, amelyen az elmondott Hare-Krisna mantrákat számolják.
3 (szanszkrit) jelentése: szolgálólány, azaz, aki Krisnát szolgálja, nők neve után szerepel
4 Jelentése: 'hívő' (szanszkrit)

Indiai kulturális központ és biofarm

A Krisana-völgyként, vagy másképpen farmként emlegetett létesítmény teljes elnevezése a font olvasható alcím. Ez többmindent is sugall számunkra. Kifejezi azt, hogy itt nemcsak egy vallási szervezet kiépülőben lévő falváról, illetve gazdasági szervezeteiről van szó, hanem egy egész kulturális központról. A hívők úgy tartják, hogy a védikus kultúra szerint akarnak élni, és ehhez egy teljes indiai világot, kultúrközpontot kívánnak létrehozni. Ez azért fontos, mert a védikus kultúra Indiában maradt fönn, és ezért ez közvetíti számukra mindazt az értéket, ami fontos a Krisna-hit szempontjából. Úgy gondolják, hogy azért fontos a külsőségekben is láttatni azt, hogy ők Krisna-hitüek, a Védák szerint élnek, mert akkor az emberek látják, eszükbe jut róla Krisna, és már ez is valami, ez is egyfajta prédikáció. Bár legtöbb interjú-alanyom azt mondta, hogy a külsőségeket tudta elfogadni legutoljára, és nem ez a lényeg, hanem a külsőségek mögött húzódó filozófia, mégis vállalni kell a külsődleges jelenségekben is ezt a kultúrát, hiszen a külvilág felé közvetítő szerepe van.

Ellenvetésemre, hogy sokaknak pedig pont ez a külsőségekben megjelenő másság kelt ellenszenvet (a múlt félévi vizsgálataimnál ez sokszor bebizonyosodott), azt felelték, hogy meg kell magyarázni az embereknek a látszat mögötti lényeget, a külsőségek jelentőségét, és akkor már tapasztalatuk szerint az emberek eljutnak a megértéshez, és „a kulturális sokk"-ot, amit ez okoz nekik (Sivaram Swami Maharaja[5] nevezte ezt így) elfelejtik.

Ennek a farmnak több célja van tehát a Krisna-tudat szempontjából. Egyrészt céljuk az önellátás megszervezése, hogy saját munkájuk javaiból éljenek. Jelenleg az egyház adományokból tartja fenn magát. (Mind a vendégház, mind a templom adományokból épült fel.) Másrészt itt akarják létrehozni azt az életmódot, amely a védikus írások szerint a legalkalmasabb arra, hogy minél magasabb szintre jussanak a Krisna-tudat gyakorlásában. A farm mottóját szinte minden Krisna-hívő megemlítette nekem: „Egyszerű élet, és magasszintű gondolkodás". Ez azt jelenti, hogy a civilizáció áldásait minél inkább nélkülözve, az egyszerű, gépek nélküli, természetközeli életmódot igyekeznek megvalósítani. Ez, mint látni fogjuk, egy hosszú folyamat, nem minden buktató nélküli küzdelmes út.

Az idegenforgalmi osztály

A farmon a bhakták egy-egy osztályban dolgoznak, minden-kinek megvan a maga szolgálata, beosztása. Azért kezdeném ennek az osztálynak a bemutatásával, mivel szorosan kapcsolódik a farm céljaihoz. Tulajdonképpen az idegenforgalmi osztály szorosan együttműködik a kommunikációs osztállyal, céljaik, feladatuk hasonló, de nem teljesen fedik egymást.

Az idegenforgalmi osztály vezetőjével, Manjari devi dasival beszélgettem, aki 18 évesen az orvosi egyetemet hagyta ott a Krisna-tudatért. Jelenleg Budapesten a Kereskedelmi és Idegenforgalmi továbbképzőjének az egyéves idegenforgalmi tanfolyamát végzi. Manjari szerint, és ezt juttatta kifejezésre a többi „farmos bhakta" is, a farm bemutatása is egyfajta prédikálás, misszió. Itt a farmon láthatják az emberek azt, hogy valóban lehet úgy élni, ahogyan ők elméletben hirdetik, gyakorlatilag hitelessé teszik ezáltal mindazt, amit tanításaiban hangsúlyoznak. Egy alternatív életmódot kívánnak bemutatni az ide látogatóknak.

Egyetlen bhakta sem hangsúlyozta azt, hogy ez egy bevételi forrás az egyháznak, tehát gazdaságilag fontos szempont az, hányan látogatnak el a farmra, de senki sem ezt látta lényegesnek a beszélgetések során, hanem azt, hogy az emberek megismerjék a Krisna-tudatot, az indiai kultúrát, és ezáltal megértsék céljaikat, hitüket.

Ottlétem alatt, főleg hétvégeken, sokan jöttek egyénileg, családostul, baráti társaságok. Két

5 Ő a magyar krisnások főguruja, legtöbbek lelki tanítómestere.

nyugdíjascsoport, és a bajai Tanárképző Főiskoláról jött egy busznyi látogató. Budapestről a zuglói mozgássérültek gimnáziumából jött szintén két nagy csoport. Láthatóan sokakat érdekel, ahogy Manjari mondta: az „új színfolt az idegenforgalom palettáján".

Külön programot készítettek elő iskoláknak, felsőoktatási intézményeknek, életmód kluboknak, stb. Sőt, mindenki kívánságára arról tartanak előadást, bemutatót, ami érdekli őket. „Ez nem egy vallás, ez egy kultúra, nagyon sok aspektusa van" – hangsúlyozta Manjari is, így ha valakit a filozófia érdekel, akkor arról, ha valakit a zene, vagy a vegetarianizmus érdekel jobban, akkor arról tudhat meg mélyebb, részletesebb dolgokat. Szerveznek táborokat, szemináriumokat is. A jövőben szeretnék, ha minél többen látogatnának el Krisna-völgybe, és ehhez igyekeznek megragadni a megfelelő propagandát is: szórólapokat terveznek, csoportokat szerveznek, tehát bekapcsolódnak a magyarországi idegenforgalom vérkeringésébe.

Kommunikációs osztály

Míg az idegenforgalom a „hétköznapi" embereket hívja látogatóba, addig a kommunikációs osztály az ország, a megye vezető személyiségeit invitálja meg egy kirándulásra. A kommunikációs osztályból két bhaktával is készítettem interjút: Radhika devi dasi matematika-fizika szakon végzett Debrecenben, 29 éves, Vrajesvari devi dasi eredeti foglalkozására nézve vegyész, ő az idősebb korosztályhoz tartozik, 56 éves. Az ő feladatuk, hogy tartsák a kapcsolatot a médiával, tájékoztassák arról, mi történik jelenleg Krisna-völgyben. A megye vezető embereinek: polgármestereknek, a rendőrség, katonaság vezetőinek, politikusoknak, iskolaigazgatóknak, pedagógusoknak, egyházak vezetőinek küldenek bemutatkozó levelet, és meghívót a farmra. Radhika szerint a 80%-uk el is jön. Céljuk ezzel, hogy „hiteles forrásból kapjanak információt, a valóságot lássák, ködösítés nélkül" – ahogy Radhika fogalmazott.

„Próbálunk minél több emberrel személyes kapcsolatot létesíteni, és információt adni, a mi vallásos filozófiánkból és életmódunkról, mert hát súlyos tapasztalatok árán ismertük meg azt, hogyha ezt elmulasztjuk, akkor mindenféle félreértés alakulhat ki a mozgalmunkkal kapcsolatban, valami indokolatlan félelem, vagy valami pánikkeltő hatás szétburjánzik, és akkor okoz problémákat, erre volt is precedens" – mondta Vrajesvari.

Valóban, a kezdeti nehézségek után, úgy tűnik, hogy sikerült nagyrészt ezeket a félelmeket, és hiedelmeket eloszlatni a Krisna-tudattal kapcsolatban, ma már nem érik őket olyan vádak, amelyek a kezdet kezdetén, bár tavaly Vrajesvari még mindig találkozott egy olyan irattal az egyik rendőrkapitányság ifjúsági osztályán, amely róluk „irreális, rosszindulatú" képet festett.

Az irodák

Több iroda is található Krisna-völgyben, ahol különböző feladatokat látnak el, pénzügyi, szervezési ügyeket, „papírmunkát", ami nyilván akad egy egyre növekvő egyház keretein belül. Az egyik ilyen iroda a recepciós ház másik oldalán, a másik pedig kicsit feljebb, az úgynevezett BBT-s[6] házban van, ez volt régebben a fordítóiroda. Ez utóbbiban folyó munkákról faggattam Hemangi devi dasit. Mindkét ház a faluban található, tehát már kint vannak, távolabb esnek Krisna-völgytől. Mindkét irodában telefon, és számítógépek segítik a munkát. Ez a legtöbb embernek szemet szúr, és kíváncsian kérdezgetik, hogy is van ez az egyszerű élet? Ilyenkor a Krisna-hívők azt válaszolják, hogy csak ezekben az irodákban élvezik a civilizáció szükséges eszközeit, de lenn a völgyben már nincs se telefon, se számítógép, se elektromosság, tehát a mindennapi Krisna-hívő életében szükségtelenek (egyedül

6 Bhaktivedanta Book Trust: a krisnás könyvek nemzetközi kiadója.

a vendégházban volt még egy kártyás telefon) ezek az eszközök. Csak azok használják, akiknek ez a szolgálata.

A Somogyvámoson szolgálatot teljesítő evangélikus lelkész is kifejezte aggályát ezzel kapcsolatban: „Ellentmondást érzek ebben, egyszerű életet élni, és biogazdálkodást folytatni, mindeközben élvezni a XX. század végi civilizáció minden áldását".

Abban az irodában is, ahol Hemangival beszélgettem, 4-5 számítógép volt, szükséges, mondták, hogy tudják a kapcsolatot tartani a többi központtal. Ezenkívül munkájuk is olyan, amit igencsak bonyodalmas volna elvégezni gépek nélkül. Ők szerkesztik, tördelik a Tagsági Hírlevelet, a Hare-Krisna magazint, könyveket adnak ki, nyomdai előkészítés folyik. Ezenkívül van egy csomagküldő szolgálatuk, ahol az ország bármely részéből megrendelt könyveket, illetve indiai ajándéktárgyakat, ruhákat, füstölőket postázzák ki. A tagsági részleg az érdeklődőknek, szimpatizánsoknak 1500 Ft éves tagdíj ellenében havonta küld egy Tagsági Hírlevelet, amely a programokról, filozófiáról, védikus kultúráról tudósít. A „tape ministry" pedig a lelki tanítómesterek leckéit veszi fel, és sokszorosítja, ezenkívül indiai zenét adnak ki.

A templomszolgálat

Gazdasági, illetve önellátási szempontból a templomszolgálat nem jelentős, annál fontosabb viszont vallási, a Krisna-tudat szempontjából. A templom központi helye a templomszoba, ahol az oltár, és az oltáron Krisnának és kedvesének murtialakja[7] található. Mivel dolgozatomnak nem a vallás részletes ismertetése a célja, ezért nem fogom aprólékosan leírni a szertartásokat, és a szabályokat, mert ez egy külön, nagy terjedelmű tanulmányt érdemelne. Az itt szolgálatot teljesítő bhakták egy része a hívőknek főz, más részük pedig a murtiszolgálatot látja el. Ezt csak kétszer avatott[8] bhakták végezhetik. Szigorú tisztasági szabályok érvényesek, ugyanúgy azokra a matajikra[9] nézve is, akik a murtiknak varrnak. Brijbasi devi dasi február óta látja el a pujari (Krisna murti formájának imádata) szolgálatot, előtte pénztáros volt.

„A külső tisztaság azért fontos, mert könnyebb belül is tisztának lenni"– magyarázta Brijbasi. Annak a konyhának az ajtaján számkódos zár volt, ahol a murtiknak főztek, csak az léphet be, aki ott teljesít szolgálatot, megfelelően lélekben és testben is tiszta. (Sohasem láttam bezárva azt az ajtót, amely csak azt sugallta, hogy zárak nélkül is betarja mindenki a szabályokat.)

Naponta háromszor kell megfürdeniük, délben meleg, reggel és este hideg vízben ajánlatos. Csak tiszta ruhában szabad belépni a konyhába, olyanban, melyben nem ettek, és aludtak.

Ha egy nő tisztátalan, tehát menstruál, akkor nem teljesíthet pujari szolgálatot, és utána teljes fürdőt kell vennie, azaz mindenét, még hajcsatját is ki kell mosnia, amit akkor viselt.

Naponta hatszor ajánlanak fel Krisnának ételt, amelyekből aztán mindenki kap, aprólékosan elosztják egymás között. Mivel ez Krisnának közvetlenül lett felajánlva, különösen szent, és ezáltal tisztítja a szívet és a lelket.

Reggeli után mindenki részt vesz a közös takarításban, az is, akinek nem ez a szolgálata, ilyenkor rendbeteszik a templomot, és környékét.

A szertartásokra nem kötelező járni, de természetesen mindenki igyekszik részt venni, főleg a reggeli szertartásokon (ez azért jelentősebb, mert ilyenkor ez „kedvező hatással van az elmére"). Naponta egy órát viszont kötelező olvasni valamely szentírást, és 16 kört japázni. Nehéz lenne általánosságban elmondani hogyan zajlik egy hívő napja, mert mindenkinek másképpen. A szertartások

7 Krisnának, és kedvesének szoboralakja, amely hitük szerint azonos Krisnával.

8 Egy bizonyos lelki fejlődés után nyernek beavatást a szerzetesek, ekkor kapnak lelki nevet, és tesznek fogadalmat, hogy betartják a négy szabályt. A második beavatást csak később, a Krisna-hitben magasabb szintre érve lehet megkapni.

9 Jelentése:'anyácska' (szanszkrit), a nők tiszteletteljes megszólítása, megnevezése.

minden nap ugyanabban az időpontban vannak, de van, akinek a szolgálata arra kényszeríti, hogy nem lehet ott a reggeli programon. A tehenészek például reggel 5-től 7-ig fejnek. Ezt úgy oldják meg, hogy váltogatják egymást, így néha mindenki eljut a reggeli aratira[10] is. „Tavaly nyáron is volt, hogy nem volt időnk programra sem bejárni. De ezt nem akarom, mert az nagyon a lelki élet rovására megy, a saját lelki életem rovására, meg az embereim lelki életének rovására" – mondta Antardhi dasa.

Ezekről a kérdésekről, a vallási élet szabályairól, a mindennapi vallási gyakorlatról még számtalan dolgot el lehetne mondani, de nem fér bele dolgozatom kereteibe.

A méhészet

A méhészet tulajdonképpen egyszemélyes osztály, Madhukara dasa[11] végzi ezt a munkát. Feleségével, Sriji devi dasival beszélgettem, mert férje éppen repcére vitte ki a méheket. Madhukara eredeti szakmájára nézve műszerész, már a Krisna-tudat megismerése után, kifejezetten a célból végezte el Egerben a méhészeti szakiskolát, hogy ezt a szakmát gyakorolhassa itt a farmon. A méhészet szépen fejlődik, először 10 méhcsalád volt összesen, mostmár 60-70 család van. Annyi mézet szeretnének termelni, hogy cukrot egyáltalán ne kelljen vásárolni, tehát ez is az önellátást szolgálná, ha majd megvalósul. Amit itt megtermeltek, azt mind a farmon használták fel, egyenlőre eladásra még nem jutott. A mostani nyári szezonra szeretnének kis műanyag edényekben maha-prasadamként (Krisnának közvetlenül felajánlott) mézet árulni a pékségben, amit a turisták megvásárolhatnának.

A pékség

Éppen érkezésemkor pár napja nyitott ki újra a pékség, az induló turistaszezon kezdetére. Egy idősebb házaspár vitte eddig a pékséget, a házat is ők építették, amelyben ők laknak, és egyben a pékség is. Most tanítják be Vrajadam dasa-t, aki majd idővel átveszi a pékséget, és akit figyelhettem munkája közben. A pékségben mindenki nagy lehetőséget lát, mivel már a kezdetek óta jól működik. A tervek között az szerepel, hogy egyre nagyobb legyen a termelés, és egy kis kocsin reggelenként a faluban végig mennének, és a falusiaknak árulnák a pékárut. Esetleg boltokkal is felvennék a kapcsolatot, kivinnék eladni az árut.

Félig fehér lisztből, félig a saját maguk termelte gabonából őrölt barnalisztből készülnek a kiflik, kenyerek, briósok, mézessütemények. Ezt a bhakták is vásárolják, illetve az ország más pontjain lévő templomokba, központokba is viszik eladásra.

A kemence hagyományosan fával fűthető, este begyújtanak, és hajnalban sütik meg a pékárut. Használnak gépeket, például gyúrógépeket, de a terv itt is az, hogy idővel lemondanak róla (akkor itt is sokkal több emberre lenne szükség, hiszen ha nő a termelés, akkor inkább még több gépre lenne szükség). A kemencébe lapáttal pakolják be a még nyers tésztát.

Azok a tisztasági szabályok, amelyek a főzéskor, a templomszolgálatkor elengedhetetlenek, itt is ugyanúgy érvényesek. Vrajadam dasa a pékség bejáratánál átcseréli papucsát, ugyanazzal nem léphet be. Ő is megfürdik, tiszta ruhát vesz fel munkája előtt. A más központokban lévő bhakták azért is vásárolják szívesen az itt készülő süteményeket, kenyereket, mert tudják, hogy itt az ő szabályaik, elvárásaik szerint készülnek.

Vrajadam dasa Veszprémben abszolvált gépész-üzemmérnök szakon, de a diploma előtt azt mondták neki, (ekkor már Krisna-tudatú volt), hogy nem fog sikerülni az államvizsgája. Kérdésem-

10 'Istentisztelet', Krisna imádata.

11 Jelentése:'szolgáló', férfiak neve után szerepel.

re, hogy ez tulajdonítható-e esetleg annak, hogy ő Krisna-hívő, azt felelte, hogy elképzelhető. Édesapja és nagyapja is pék volt, talán ezért választották ki őt erre a szolgálatra.[12]

A pékség tehát egy olyan részleg, amelyben sok lehetőség van, kereslet is lenne a faluban rá, mivel Arcana devi dasi egy közvéleménykutatás alkalmával (amelyet én is fel fogok használni a későbbiekben) arra is rákérdezett, hogy szívesen vásárolnának-e a falusiak „farmos" pékárut, s a válasz egyértelműen igen volt. A pékség, úgy tűnik, könnyen önfenntartó tud lenni.

A fazekasműhely

Ez egy fiatal házaspár házában jött létre. Sanatani devi dasi most májusban fog Kaposváron végezni a szakmunkásképző iskolában, előtte Pesten élt, és érettségizett, most 23 éves. A házat főleg szülői segítséggel építették fel, ahhoz, hogy befejezzék, a férje most Németországban dolgozik, egy bhaktánál. Arra, hogy meginduljon a termelés, és a turistáknak eladásra készüljenek edények, valószínűleg még egy évet kell várni, akkorra tervezi Sanatani kiváltani a vállalkozói engedélyt. Már van két fazekaskorongja, és egy hagyományos kemencéje, amit már egyszer kipróbáltak.

A formákat, és a mintákat úgy akarja kialakítani, hogy az illeszkedjen a védikus kultúrába, ehhez művészeti albumokat, szakkönyveket olvas. Ez a részleg tehát még nagyon „gyermekcipőben" jár, beindulásához még idő kell.

Művészeti stúdió

A templomtól lefelé vezető út egyik oldalán található a leendő fazekasműhely, és vele szemben a művészeti stúdió. Hogy hányan dolgoznak itt, az változó, mindig az adott munkák döntik el, de általában kilencen. Amikor a templom díszítése folyt, többen dolgoztak itt. Aki látja a templomszobát, és az egész templom díszeit, festményeit, felmérheti, hogy micsoda hatalmas munka áll e mögött.

Taralaksi devi dasi és férje, mindketten képzőművészeti szakközépiskolában végeztek, mint grafikus. Rengeteg mindent, például a gipszformázást, öntést autodidakta módon tanulták meg, mesterekhez jártak föl Pesre. Taralaksi tervezte a templomszoba stílusát, Sriji (a méhész felesége) szintén reklámgrafikus, a szobrászatot itt tanulta meg, ő mintázta az oltár negatívját. Mostmár nem itt dolgozik, az idegenforgalomba került át.

Taralaksi a művészet vallásos funkcióját hangsúlyozta: „A szem a legfontosabb eszköz, hogy egy istentudatos dolgot adni a szemen keresztül. Isten ad mindent, a tehetséget is. Itt minden azért van, a művészet is, hogy Istent dicsőítse, nem a saját érzékeink kielégítésére. Az egyik legjobb prédikálás a művészet. Mi a művészettel tudjuk vonzani az egész emberiséget, hogy oda fordítsuk Isten, Krisna felé".

Minden csoport, osztály igyekszik kitalálni, hogy hogyan hozzon be pénzt, hogyan legyen önfenntartó. A művészeti stúdióban eddig kis gipszszobrokat festettek színesre, egyedi módon, ezeket a „shop"-ban árulták a turistáknak. Most éppen Németországban lesz egy krisnás fesztivál és arra készítettek rengeteg kis egyszínű szobrot, illetve nagyobb, színes szobrokat. Ezek a szobrok természetesen, vagy Krisnát ábrázolják, vagy más alakjait az indiai, védikus kultúrának. Ők is azt tervezik, hogy különböző ajándékboltoknak, virágüzleteknek fognak szállítani ezekből a kis szobrokból, most keresik a kapcsolatokat. „A kis szobroknak is meglesz a hatása a tudatra" – mondta Taralaksi.

12 Van akit választanak, van, aki maga választja szolgálatát, de ezt meg kell beszélnie a templomvezetőséggel. Vrajadam dasa-t valószínűleg Sivaram Swami Maharaja, a lelki tanítómestere ajánlotta, választotta erre a feladatra.

AHIMSA, a kozmetikai KFT

A falu volt ÁFÉSZ boltját vették meg, és alakították át kozmetikai szerek gyártására. Magánvállalkozásként működik, az egyik tulajdonosa Priyasaki devi dasi, aki gyógyszerész, tehát ő irányítja a folyamatokat a távolból, mivel Pesten él. Hárman tanultak bele ebbe a szolgálatba, bhaktin Erzsikével beszélgettem, aki most 53 éves, és a faluban vásárolt egy házat, tavaly nyáron. Már régen szeretett volna Budapestről elköltözni. A Krisna-tudattal úgy ismerkedett meg, hogy a fia kezdett el programokra járni, majd idővel ő is vele ment. Mérlegképes könyvelőként dolgozott, majd mikor a céget eladták, elvesztette állását. Közben elvégzett egy természetgyógyász akadémiát, és egy iskolában bérelt rendelőben dolgozott. Ő meg szeretné őrizni a függetlenségét, szárit[13] sem hord, és ehhez a függetlenséghez az is hozzá tartozik, hogy a kozmetikai kft-ben alkalmazásban vannak, tehát nem az egyház tartja el őket, hanem fizetést kapnak.

Az itt készülő kozmetikumok, krémek, tusfürdők, arckrémek, testápolók, mosogatószerek, szappanok lényege az, hogy „nem tartalmaznak állati eredetű anyagokat, környezetbarátok, nem tartalmaznak szintetikus anyagokat", tehát az erőszakmentesség elvét testesítik meg.

A próbagyártást tavaly decemberben kezdték el, és az év első három hónapjában csak termeltek, áprilisban pedig csak az eladással foglalkoztak. Most keresnek piacot az árukra, de már így is nyereséges a vállalkozás, hétvégenként piacozni járnak, ezenkívül a „shop"-ban is árulják őket a turistáknak. A templomnak termelői áron adják el.

A gyertyaöntő műhely

Erre a célra a falu egyik házát vették meg, és ezt alakították át gyertyaöntő műhellyé. Itt is kevesen dolgoznak, szintén vállakozásként működik. A „főnök" egy bhakta, akinek ez a szakmája, az egyik alkalmazott egy fiatal fiú somogyvárról, másfél éve dolgozik itt. A másikuk viszont Krisna-hívő, mindkét lánya már beavatott bhakta, itt élnek a faluban. Ők három éve költöztek ide Szolnokról, feleségével együtt.

A gyertyák egy részét Németországba viszik eladásra, más részét szintén a „shop"-ban adják el. De gyártanak megrendelésre, például a katolikus templom számára is. Számomra egy jól működő vállakozásnak tűnt.

A tehenészet

A tehenészet, az istálló a templom szomszédságában, a pékség közelében található. A tehenészet vezetője, Atardhi prabhu,[14] 95-ben költözött le a farmra, a budapesti templomból. Neki sem tanult szakmája az állattenyésztés, itt a farmon tanult bele, eredetileg szobafestő volt. Először megtanulta a lovaskocsit vezetni, majd az ökrökkel kezdett el foglalkozni, fejni pedig egy másik bhaktától tanult meg. A kezdeti nehézségek után (az első lovuk és tehenük elpusztult) mostanra szépen gyarapodott az állatállomány. Ma már 30 szarvasmarhájuk van, van két szürkemarha, és egy ló. Induláskor összesen apránként hét tehenet vásároltak, ebből lett aztán ez a csorda. A többi állatot adományba kapták.

A tehenészetben öten dolgoznak, hárman foglalkoznak a fejéssel, legeltetéssel, istállótakarítással, egyvalaki az ökrökkel dolgozik. Antadhi prabhu most azzal próbálkozik, hogy az ökrökkel el tudjon végezni minden mezőgazdasági mozzanatot, és az állatoknak kellő takarmány megtermeléséhez már ne kelljen a traktor használni. Minden megvan hozzá, Antardhi prabhu csak az emberhiányra panaszkodik.

13 Hagyományos indiai, női viselet.

14 Jelentése: 'mester' (szanszkrit), a férfi szerzetesek megszólítása.

„Egyrészt gazdaságosabb ökrökkel dolgozni, másrészt meg szeretnénk ezt a védikus kultúrát visszaállítani, ehhez hozzátartozik, hogy állatokkal műveljük a földet, mindent el kell fogadni, ami kedvező az odaadó szolgálatban, és mindent el kell utasítani, ami nem kedvező, hát most úgy van, hogy még nem tudjuk, most kedvező az odaadó szolgálatban, mert legalább tudjuk valahogy művelni a földet. Az is bűn, hogyha van földed, de nem műveled meg. A védikus szentírások azt mondják, hogy ez bűn. Egyenlőre ezek a módszerek adottak, megműveljük traktorral, de sokkal közelebb áll a védikus kultúrához, hogy állatokkal dolgozzunk".

A teheneket kézzel fejik, gépek nélkül. A faluban is elismerik az eredményeket, naponta 130 liter tejet fejnek le. Ez azért van így, mert sok borjú született, de a terv az, hogy évente csak két borjú szülessen, és mivel ők vegetáriánusok, sőt el sem adják őket, ezért születésszabályozással oldják ezt meg. (Bár akkor lehet, hogy nem lesz elegendő mennyiségű tej a bhaktákanak, ez még tehát a jövő kérdése.) A tejet a bhakták fogyasztják el, eladásra nem kerül belőle. Még távolabbi tervként egy kb. tízmillió forintos istálló szerepel.

Amihez nem kell állatorvos, azt maguk végzik el, már az elléshez sem hívnak senkit a faluból. A tehenészet az évek során szépen fejlődött, Anradhi prabhu szerint nincs vele semmi komoly probléma.

A mezőgazdaság

Radhakanta prabhu a mezőgazdaság vezetője, Gyöngyösön végzett agrármérnökként, tehát ő a szakmáját gyakorolja, de ahogy ő is kifejezte, a tapasztalat nagyon sokat számít. A Krisna-völgy 150 hektárából, 80 hektáron folyik termelés. Összesen, az állattenyésztőkkel együtt 15-en dolgoznak itt.

Egy traktoruk van, ami szinte mindent elvégez, aratáskor pedig kombájnt béreltek. Bár Radhakanta elmondta, hogy most lehet, hogy vesznek egy kombájnt, de ezzel párhuzamosan kipróbálná a kézi erővel, sarlóval való aratást: „Ez még kísérlet" – mondta.

A mezőgazdaság a központi költségvetésből kap pénz, és amit értékesítenek, főleg gabonaféléket szoktak eladni, az is oda vándorol vissza. A cél a teljes önellátás lenne, de ez még korántsem működik így. „Valamennyire működik. Ez nagyon hosszú" – magyarázta Radhakanta. „Hát télen elég jól működött, mert csak azt ettük, venni nem nagyon vettünk sok dolgot, cukrot, ilyesmit, zöldségekből egy kicsit pangás volt. Nemsok dolog volt akkor, általában télen: krumpli, répa, káposzta, meg ezek. Akkor ezt ettük".

A másik fontos dolog a biogazdálkodás, a vegyszerek nélküli termesztés lenne. Még ez is várat magára, a krumplit ugyanis nem tudták megvédeni a kártevők ellen vegyszerek nélkül.

Főleg gabonaféléket, lucernát termesztenek. Szokott lenni zöldségeskert. Már állnak a melegházak fémvázai, de még befejezetlenek.

Tavaly minden bhaktának napi egy órát kellett dolgoznia a mezőgazdaságban a nyár folyamán, egy mataji azt mondta, hogy a munkaszervezés szempontjából idén valószínűleg egy hetet kell majd dolgozni egyfolytában. Radhakanta erre azt felelte, hogy nem hiszi, hogy lesz ilyen az idén, mivel a többi bhaktának is annyi a szolgálata, hogy ezt nem lehet kivitelezni.

„Nem tudom, hogy merrefelé fog menni ez az egész dolog" – bizonytalanságot éreztem Radhakanta minden mondatában, mivel a farm egyik legfontosabb eleméről van szó, talán a mezőgazdaság sikeres működésén fog múlni az egész farm élete, önellátási céljait ezzel tudná leginkább megvalósítani. De úgy tűnik, egyben ez a részleg az, ahol még sok a bizonytalanság, a nyitott kérdés, a probléma. A következő részben a falu kapcsolatát vizsgálva is arra derült fény, hogy a falusiak általános véleménye az, hogy ezek a városról leköltözött fiatalok nem értenek a mezőgazdasághoz, nem termelik meg azt, amit egy ekkora földön lehetne.

A Gurukula, a guru iskolája

A Gurukula alapítása a legfontosabb tervek között szerepel, az út mentén egy tábla mutatja, hogy hol fog majd állni. A táblán már néhány támogató neve is fel van tüntetve.

A farmon elég sok pedagógus végzettségű bhakta él, de egyelőre még nincs rájuk szükség e minőségükben, mivel összesen két kislány tanul a Gurukulában, és több kisgyerek nem is él a farmon. Govinda-mohini devi dasi és Kaustubha dasa pedagógusházaspár, Nyíregyházán végeztek mindketten. Ők tanítják a két kislányt. A kisebbik még csak öt éves, de mivel a Gurukula már öt éves kortól kezdődik, már ő is iskolás. A nagyobbik kislány 11 éves, a helyi somogyvámosi általános iskola magántanulója, félévenként vizsgázik.

Az iskola a házaspár saját kis házában van berendezve, összesen négy paddal. „A védikus oktatási rendszert próbáljuk életre kelteni a mai Magyarországon" – vallotta Govinda-mohini.

A Gurukula két fő részre bomlik, az egyik a közismereti képzés, amit természetesen megszabnak a magyar oktatási viszonyok, a NAT, amely életbe lépett, és ehhez nekik is ragaszkodni kell. Jelenleg ugyanazokat a tankönyveket használják (az Apáczai Könyvkiadó tankönyveit), amelyeket a helyi iskola. Írnak maguk is tankönyveket, mesekönyveket, de szerintük nincs szükség a tankönyvek átírására, úgyis azt a közismereti anyagot kell megtanítani a gyerekeknek, ami elő van írva. Inkább kiegészítő jellegű könyveket, kisebbeknek kifestőket szerkesztenek, rajzolnak. Ezek szorosan kapcsolódnak a védikus kultúrához, érdekes volt látni egy ABC-s könyvet, amely olyan szavakon tanította meg az hangokat, mint tilak,[15] karatala,[16] dzsapa stb. A Gurukula másik fontos része a lelki képzés, de mivel a közismereti rész annyira sok, ezért erre kevés idő jut, inkább azzal kapnak a gyerekek egy pluszt, hogy a farmon élnek, részt vesznek a közösség életében. „És akkor így egészül ki, főleg itt közismereti képzés folyik elsősorban, viszont mentes minden negatív szokástól, ami van egy másik általános iskolában. Nem fog úgy senki bejönni, hogy cigarettázni fognak, vagy fiúk, lányok egymással lesznek, nem jön be az a sok szenny, ami a tv-ből, újságokból hoznak be, hogy ezeket teljesen ki tudjuk szűrni. Nagyon tisztán, tiszta közegben tudnak tanulni".

Jelenleg az iskola tervezése, a képzés előkészítése folyik, hogy mire kellő számú gyerek lesz, már minden készen álljon. Egy pedagógiai program már el is készült.

„Az engedélyeztetésnek több feltétele van, hogy legyen elég gyerek. Addig nincs is szó engedélyeztetésről, amíg nincs egy bizonyos gyereklétszám, másrészt pedig szükség van egy nagy épületre, ami sok előírásnak megfelel. Áram, víz, megfelelő magasságok, ablakok". Itt tehát felmerül ismét az a probléma, hogy mégsem lehetnek meg elektromosság nélkül, hiszen hazánkban komoly feltételei vannak egy iskola létesítésének, és ezalól ők sem lehetnek kivételek.

Számomra az volt még egy fontos kérdés, hogy nem látják-e azt problémának, hogy itt a teljesen maguk kialakította világban fölnőtt gyerekek esetleg innen kikerülve, kitekintve mégis a másik, az anyagi világot választják. „Ez nem akkora veszély, mint amekkora haszna van" – válaszolta Kaustubha prabhu. „Itt nincsenek elzárva a külvilágtól, szóval azt nem lehet megcsinálni, hogy egy zárt világot festeni, és kimegy, és akkor összedől benne majd minden. Látnak ők is dolgokat, beszélünk is róla, de megmagyarázzuk, hogy az helyes-e, vagy helytelen, mi miért nem iszunk alkoholt, miért nem cigarettázunk. Szóval kapnak egy ilyen Krisna-tudatos vezetést" – válaszolta Govinda-mohini. Arra is volt példa a világban, hogy valaki felnőtt fejjel mégsem a Krisna-tudatot választotta, de ez függ a családtól, a gyerek szabad akaratától, az egész közösségtől: „Ha mi tudunk egy jó mintát adni, és szeret itt lenni, akkor neki természetes lesz, hogy itt akar majd maradni".

15 Az orra és homlokra festett jel, Krisna-hitűkre utal.
16 Cintányér, jellegzetes zeneszerszám a szertartásokon.

Az egész farm leírásából is kitűnik, hogy ez még egy fiatal mozgalom „talán tele gyermekbetegségekkel" – ahogy Vrajesvari fogalmazott. Mindazt megvalósítani és létrehozni, amit terveznek, csak nehéz és hosszadalmas munka árán lehet. Az önellátás a farmon gyakorlatilag még nem működik, jelenleg ők is adományokból élnek, mint az egész Krisna-mozgalom. Még csak most alakulnak a gazdasági, kereskedelmi kapcsolatok. Pontos gazdasági adatokat nem sikerült megtudnom, de az én meglátásom szerint a farm egyenlőre „viszi" a pénzt, és nem produkál olyan bevételeket, amelyek az önellátást biztosítanák.

„Ha nem dolgozol, akkor éhendöglesz. Nyolcvanezer család van a kilakoltatás, a létminimum szélén. Akkor gondold el, a nyakunkon élősködik egy 2-3 ilyen, vagy 8-10 ilyen vallási közösség, aki csak a hasznot húzza, és nincs amit visszaforgat. Hiába mondják Budapesten, hogy ennyi meg annyi konyhát működtet, adományból..., nem abból, amit megtermel, mert az lenne ám a szép, hogy a farmon megtermelem az ennivalót, és abból főzök annak a sok szerencsétlennek. De nem úgy van, adományból. Elmennek kéregetni vállalkozókhoz, abból én is könnyen tudnék élni, így én is tudnék ingyenkonyhát csinálni, a fél falunak főzni ételt" – fejezte ki kritikáját Viola, a falu lakója.

Az evangélikus lelkész mesélt egy történetet egy somogyvári vállalkozóról, aki rendszeresen támogatta a bhaktákat. Miután a bhakták többször prédikáltak neki az anyagi lét „kötőerejéről", és arról, hogy mennyire hiábavaló az anyagi szükségletek gyűjtögetése, a vállalkozó érezve az ellentmondásokat, úgy döntött, többet nem támogatja őket. „Megértem ezt a vállalkozót, miközben ő maga is tudja, hogy mennyire benne van ebben a mókuskerékben – egyébként egy nagyon nyitott, érdeklődő emberről van szó –, eközben nekik (mármint a krisnásoknak) ugyanúgy szükségük van az anyagi javakra" – mondta Aradi György, az evangélikus lelkész.

Ezek a vádak sokszor érik a bhaktákat, főleg a városokban, ahol csak a kolduló bhaktákkal találkoznak az emberek. Ezen kíván változtatni a farm.

Az is szembetűnő, hogy a bhakták legtöbbször olyasmibe fognak bele, olyan szolgálatot kapnak, vagy választanak, amihez eredetileg nem értenek. „Általában a Krisna-tudatban ez mindannyiunkkal így van, hogy olyat csinálunk, amihez nincs sok előzetes képzésünk" – mondta Manjari devi dasi is.

Tehát ez is nehezíti a folyamatot, hiszen mindenkinek bele kell tanulnia egy szolgálatba, s sokszor ez is évekbe telik.

Gondot jelent az is, hogy városról költöztek le a legtöbben, és ez olyan nehézségeket okozott például, hogy egyetlen ház alá sem építettek pincét, mivel fogalmuk sem volt, hogy erre mennyire szükség lehet, mesélte Govinda-mohini devi dasi.

Itt utalnék vissza arra az idézetre, amit Arcana devi dasi mondott, amikor az autók használatáról kérdeztem, és mottóként illesztettem e rész elejére, és amely talán jól kifejezi az ellentmondásokat. Hiszen a farmon használnak még autót, egy traktort, néha mégis muszáj vegyszert használni, és az egész egyházszervezet működéséhez nélkülözhetetlenek a civilizációs vívmányok: a vezetőknek mobiltelefon, az irodákban számítógép, és internet, telefonok. Be kell látnunk, hogy ők sem tudnak lemondani ezekről az eszközökről, és főleg azért, mert ez egy alapvetően térítő mozgalom, céljuk az, hogy másoknak is adjanak egy alternatívát, egy más minőségű élethez. Amit viszont nagyon fontos megértenünk ehhez a kérdéshez, hogy ők ezt úgy élik meg, és gondolják, hogy a cél a fontos, hiszen mindezek az eszközök nem azért vannak, hogy a saját maguk kényelmét szolgálják, hanem, hogy Krisnát szolgálják vele, tehát a lényeg az, hogy mit szolgálnak ezekkel eszközökkel.

Az idő fogja eldönteni, hogy az eddigi eredményekhez (villany, hűtő nincs a farmon, viszont van napelem – amely viszont a modern technika találmánya –, és szélkerék, amely áramot fejleszt, és mindent fával fűtenek, a melegvizet is fával fűthető kazánokban állítják elő) valóban kialakulnak-e majd a továbbiak, amelyek minden bhakta jövőképében szerepelnek: idővel nem lesz itt autó, traktor, egyre inkább közelítenek a természetes életmódhoz.

Végezetül Kamarás István könyvéből szeretnék idézni: „Én úgy látom, hogy Krisna-völgy a szakralitás és a profanitás, a szakszerűség és az amatörizmus, a kommunizmus és a kapitalizmus, a szervezett munka és a kaland sajátos ötvözete" (Kamarás, 1998: 371).

Somogyvámos és Krisna-völgy kapcsolata

A bhaktákkal összesen 25 interjút készítettem, ebből 16-ot diktafonnal, a többit pedig lejegyzeteltem. A faluból Hanzel Lászlóval, a polgármesterrel, és Aradi Györggyel, az evangélikus lelkésszel beszélgettem. Rajtuk kívül még a falusiak közül három házaspárral, és öt emberrel beszélgettem. Ehhez még hozzájön Arcana devi dasi által készített „közvélemény-kutatás" is, ő összesen 34 házban járt.

A Krisna-völgy és a falu élete szorosan összekapcsolódik, hiába különálló egység a farm, távolabb a falutól, részesei egymás életének. Egyrészt azért, mert sok házaspár nem a völgy falu részébe építkezett, hanem a faluban vásárolt házat. Összeszámoltuk, összesen a 250 házból 30 házban krisnások laknak, ebből 6 ház valamilyen irodaként, recepcióként működik. Nem válik el tehát teljesen a lakóhelyük sem, ennek részben pénzügyi okai vannak, mert még mindig olcsóbb egy házat a faluban venni, mint építkezni Krisna-völgyben. A másik, hogy sokaknak ez sem megy rögtön, lelki tanítómesterük tanácsára először csak a faluba költöztek le. Nap mint nap találkozik egymással Krisna-hívő és falubeli, sokszor szomszédai egymásnak.

Ennek a kapcsolatnak van egy erőteljes gazdasági aspektusa. Elsősorban, ha a házvásárlásokat nézzük, nagyon fölment az ingatlanok ára a faluban, míg pár évvel ezelőtt 100-200 ezer forintért lehett egy házat megvenni, ma egymillió, és afölötti árat kérnek érte. Ez nyilván egyfajta fellendülést, gazdasági fejlődést adhat a falu lakóinak.

A másik része az, hogy a völgyben, főleg nyáron nem tudnak a vendégeknek, turistáknak, bhaktáknak annyi férőhelyet biztosítani, amennyi kellene, így van jó pár ház a faluban, amely arra rendezkedett be, hogy ilyenkor kiadja a szobáit. Nyilván ez is hasznot hajt a falubelieknek.

A munkanélküliség, munkalehetőség kérdése talán a legkínosabb, és a leginkább feszültséget keltő probléma. Amikor, 94-ben elkezdődtek az építkezések, a Krisna-völgy kezdett kiépülni, akkor rengeteg embert dolgoztattak, nagyon sok ember kapott így munkát. Mostanra a nagy építkezések befejeződtek, és már nem alkalmaznak annyi ember, leginkább csak nyáron, a mezőgazdasági idénymunkákra vesznek fel napszámosokat, négy ember állandóan ott dolgozik, a parkosítással, fahordással foglalkoznak, és egy kőműves pedig kisebb munkákat végez. Arcana devi dasi, mint már említettem, a „faluprédikálással" foglalkozik, és ő mesélte nekem, hogy beszélgetett a cigányvajdával, aki kifejezte nemtetszését azzal kapcsolatban, hogy azt ígérték, hogy majd megoldják a cigányság munkanélküliségi problémáit, és ezt az ígéretüket nem váltották be. Arcana elmondta nekem, hogy azokat a munkásokat el is bocsátották, akik meglopták őket, vagy nem dolgoztak megfelelően. Ez a probléma nemcsak a cigányközösségben él, más falubeliek is nehezményezik, hogy most nincs munkájuk. Ez azért is nehezen megoldható, mert ha ők önellátásra törekednek, akkor idővel egyetlen falubelit sem akarnak alkalmazni. Az számomra bizonytalan, és nem vált világossá, hogy ők tettek-e valaha ilyen ígéretet a falunak, vagy csak az ő reményeikben szerepelt ez.

A polgármester, Hanzel László úgy látja, hogy egyértelműen fejlődést hozott a falunak a krisnások betelepülése. Ők külön akartak válni Somogyvártól gazdaságilag, és ezzel így meg tudták oldani. Egy kihalóban lévő falu volt Somogyvámos is, és most egyre nő a lakosság száma, főleg fiatalok jönnek a farmra. Ezzel azt érték el, hogy az állami normatívával gazdálkodva a falu gazdaságilag el tudott szakadni Somogyvártól, és „egy olyan helyzetbe tud kerülni, hogy önfenntartó tud lenni, önmagát ellátja, az infrastruktúrát kibírja, kibírja az oktatást, kibírja azokat a költségeket, amelyeket mi nem vállalkozásból, hanem állami költségből fogunk végrehajtani". Egy egész utcasort sikerült megmenteni a szanálástól.

A polgármester abban is lehetőséget látott, hogy majd munkalehetőséget ad a falunak a sok

építkezés, a mezőgazdasági munkák, amelyekben részben nem is csalódott, bár most kevesebb embert alkalmaznak. Megemlítette ő is, hogy fölmentek a házak árai, hogy idegenforgalmi látványosság lett Somogyvámos, mozgást, életet hoztak a falu életébe. Bárkit megkérdez, tudják hol van az országban, felfigyeltek erre a kis falura, és ez sokszor előnyt is jelenthet. Szerinte kulturálisan is hatnak a falu életére, lakóira, a krisnások programokat szerveznek, a krisnások tisztasága, kulturáltsága is hatással van a lakosságra.

A polgármester egyértelműen meglátta ebben az üzletet, az idegenforgalmi lehetőséget, és a falu további fellendülését várja a jövőtől is. A farm előző vezetője Varga László, Haripád dasa az önkormányzati testület tagja volt. A krisnások kezdettől fogva bírhatták a polgármester támogatását: „A falu polgármestere, aki egy nagyon józan és széleslátókörű és bölcs ember, ő lenyomozta, utána nézett, hogy ki ez a társaság, és az ő bizalmát kezdettől fogva élvezhettük, és mivel ő egy nagytekintélyű ember a faluban, a falu közvéleményére is nagyon megnyugtató hatással volt" – nyilatkozta Vrajesvari devi dasi. A bhakták elismerik a polgármester érdemeit, „Laci bácsi"-ként emlegetik.

Mindenesetre, a következő önkormányzati választáskor Hanzel László valószínűleg élvezni fogja a krisnások támogatását.

A két közösség élete úgy is összefonódik, hogy egy mataji az általános iskolában délutáni magánórák keretében angolt tanít. Van óvodás, iskolás és felnőtt csoportja is. Janaki devi dasi tanárképző főiskolát végzett, befejezése után költözött a farmra. A polgármester kérésére kezdett tanítani az iskolában. Janaki szerint elfogadták, semmi problémája nem adódott abból, hogy ő Krisna-hívő, a beiratkozni kívánó hallgatók előre tájékoztatva lettek arról, hogy egy krisnás fogja őket tanítani. „Hát akinek eleve fenntartása volt, az nem íratta be a gyerekét" – mondta Ildikó, az általános iskola tanítónője.

Klári is a faluban él férjével, 42 éves, Szolnokról költöztek ide. Klári fogorvos, és bhakta. A szomszéd faluban, Somogyváron van a fogorvosi rendelő, ahol Somogyvárt, Somogyvámost, és Pamukot látják el. Asszisztensnője Raseswari devi dasi, valaha ápolónőként kezdte, most végzi a fogorvos-asszisztensi iskolát. Ő száriban jár dolgozni, arra húzza fel a fehér köpenyt. A doktornő viszont nem hangsúlyozza bhakta mivoltát, bár mire dolgozni kezdett, mindenki tudta, hogy „egy krisnás doktornő" jön a rendelőbe. Szerintük semmiféle gondot nem okozott az elkötelezettségük a Krisna-hit felé, az emberek nem bizalmatlanok, az a fontos számukra, hogy orvosként hogyan látja el feladatát, és nem az, hogy miben hisz.

A bhakták céljai, véleményük

„Főleg a faluban, amikor a faluban vagyunk, és elmegy mellettünk egy falusi, egy karmi,[17] akkor mindig mondjuk, hogy Jó napot kívánok!, vagy Jó estét!, az lesz nekünk a legjobb PR, hogy barátságosak vagyunk, másképp, ha csak itt lakunk, és amikor elmegy mellettünk egy karmi, valaki, akkor nem mosolygunk, és nem mondunk semmit, akkor rögtön annyi mindent fognak mondani, hogy nem szeretünk másokat, magunknak valók vagyunk, lehet, hogy kábítószerezünk, annyi mindent kezdenek el gondolni és beszélni, ez tehát mindenki prédikálása. Szeretném, ha főleg az osztályvezetők emlékeztetnék a bhaktákat erre, és hangsúlyoznák, hogy ezt mindenkinek vállalnia kell, ez mindenkinek kötelessége, nemcsak néhány személynek" (részlet Sivaram Swami Maharaj leckéjéből; Sivaram Swami Maharaj, 1996: 70).

A „faluprédikálás", ami Arcana devi dasi[18] szolgálata, itt nem azt jelenti, hogy bárkit is meg szeretnének téríteni a faluból, ezt minden bhakta igyekezett hangsúlyozni a számomra. Ez inkább

17 Azaz, aki nem Krisna-hívő.

18 Arcana devi dasi 25 éves, óvónőképző szakközépiskolában végzett.

azt jelenti, hogy egy egészséges, baráti kapcsolatot alakítsanak ki a faluval, éreztessék azt, hogy ők jó szándékkal közelednek a falubeliekhez. „Hát igen, az furcsa lenne, hogy egy nagy nyomással idejövünk, akkor itt mindenkit Krisna bhaktává akarunk tenni. Nagyon erős nyomásnak éreznék az emberek, nem is ez a célunk" – vallotta Vrajesvari devi dasi.

Ezt az is bizonyítja, hogy a faluból egyetlen fiatal lány, Csilla lett egy időre Krisna-hívő. Egy évig élt a farmon, de saját megítélése szerint „túl nehéz volt" a számára, így visszaköltözött a szüleihez, a faluba. Azóta is a farmon, a művészeti stúdióban dolgozik, ezért fizetést is kap. Így nem szakadt meg a kapcsolat, kérdésemre, hogy gyakorolja-e a Krisna-tudatot, azt válaszolta, hogy félig-meddig.

A bhakták rendszeresen rendeznek programokat a falunak. Az idősek karácsonyán, amit a polgármesteri hivatal szervezett, zenéltek, ételkóstolót csináltak, rendeztek nőnapot, farsangot, színházi előadást. Május 3-án egyszerre anyák napi műsort, és majálist tartottak. A falusiak bármikor ingyen (egyébként belépő van a templomba) felmehetnek, szívesen látják őket.

Karitatív tevékenységet is folytatnak. A Vöröskereszttől kaptak ruhát, ezenkívül Németországban élő krisnások is küldtek a farmra ruhákat, így nagyon sok gyűlt össze, és ezt karácsonykor szétosztották a falubelieknek. Máskor „megetetik" az egész falut, rengeteg prasadamot[19] főznek, és ökrösszekérrel végigvonulva a falun, mindenkit megkínálnak egy tál étellel. Az elbeszélések alapján csak nagyon kevesen nem fogadják el. Nemcsak ilyen nevezetes, az ISCKON-on belül meghirdetett napokon „etetik meg" a falut, többen rendszeresen adnak valamit a rászorult cigánycsaládoknak.

Egyértelműen látszik, hogy baráti gesztussal, segítő szándékkal közelednek a falusiak felé, céljuk, hogy a falu elfogadja, befogadja őket. Minden krisnás interjúalanyom azt mondta, hogy alapvetően úgy érzi, hogy a falu befogadta őket, nincsenek súlyos problémák.

„Nagyon pozitívak, legalább nagy többsége, aztán mindig vannak személyek, akik irigyek kicsit, nagyon egyszerű emberek élnek ebben a faluban, 800 fős kis falu, praktikusan nincsen semmi időtölteni, csak beülnek a kocsmába az emberek, ez meghatározza a tudatukat. Nincsen színház, könyvtár, mozi, ilyesmi. Egyszerű emberek, amihez ők tudnak viszonyulni, hogyha dolgozunk, ők azon mérik meg, ki, kicsoda" – vélte az egyik bhakta, és a falusiakkal való beszélgetésekből is az derült ki, hogy természetesen a falusiak a munkát, az eredményeket értékelik, becsülik meg. Ugyanezt fogalmazta meg Sivaram Swami is leckéjében:

„Egy másik dolog, hogy a bhaktáknak egyensúlyban kell tartani a kettőt, vagyis látni kell, hogy ez a munka is fontos, és az a munka is fontos. Mármint a szolgálat, és a másik munka. Egy másik kérdés, hogy hogyan végezzük azt a munkát, amit csinálunk. Többször beszéltem a polgármesterrel, és más ismerősökkel a faluban, és ők viccelődtek azon, abogy a bhakták dolgoznak. Néha panaszkodnak a bhakták, hogy amikor elkezdtük, nem tudtak különbséget tenni a kapa és a lapát között. De a kívülállók azt is látják, hogy amikor a kertben vagyunk, és kimegyünk egy órára kapálni, akkor egy kicsit kapálunk, aztán meg beszélgetünk. Nemrég itt volt egy bhakta, aki farmer. Pár éve gyakorolja ezt, szegedi, de most Győrben van, és azt terjeszti, hogy Új-Vrajadamba[20] *jön, de nagyon megzavarta, amikor látta, hogyan csinálják a bhakták az egyórás mezőgazdasági munkát, megszokta, hogy farmerként kimegy, és teljes energiával dolgozik 8-10 órát. A bhakták nagyrésze látva megijedt, hogy nem veszik komolyan a munkát. Miért nem dolgoznak igazán komolyan? Azok az emberek, akik a világban élnek, és dolgoznak, ez alapján fogják lemérni, hogy mi ez a Krisna-tudat. Nem feltétlenül fogja őket vonzani a filozófia, hanem azt nézik, hogy ezek az emberek tudják-e azt csinálni, amit mi. Hogyan dolgoznak, hogyan beszélnek, viselkednek, és hogyan csinálják azokat a közönséges dolgokat, amit mindenki más, és amikor úgy látják, hogy abban van hiba, akkor azt gondolják majd, hogy*

19 Krisnának felajánlott étel, amely ezáltal tisztítja a lelket, szívet, „lelki étel", ahogy ők szokták mondani.
20 A farm neve, Vrajadamban született Krisna.

amiben hisznek, abban is van hiány. Mert ha tökéletes hitük van, akkor mért nem tudnak megcsinálni egy ilyen egyszerű dolgot, és tökéletesen dolgozni, ezt a véleményt már több személy mondta, karmik, akik voltak itt, vagy az építkezésen dolgoztunk" (Sivaram Swami Maharaj, 1996: 36).

Természetesen biztos vannak még most is egy páran, akik nem nézik jó szemmel a krisnások megtelepülését, de ők lehetnek kisebbségben. A falu nagy része Hari Bol!-lal köszön a bhaktáknak. Arcana elutazásom előtt egy sikerélményéről is beszámolt, hogy már az a három ember is köszön neki, aki eddig teljesen elzárkózott tőlük.

A falubeliek véleménye

Ildikó, a somogyvámosi iskola tanítónője szerint: *„Hát amikor először megjelentek itt a krisnások, hát az egész falu rajtuk röhögött. Meg is mondom őszintén, maguk a ruhájuk, a fiúknak is, abba a lepedőbe, a lányok, hogy a száriba, az furcsa volt nagyon. És az egész falu rajtuk nevetett, finoman fogalmazva. Akkor nagyon furcsállották őket eleve, hogy lejönnek ide városról falura, viszonylag fiatalok. (...) Aztán megbarátkoztunk velük". Az evangélikus pap is hasonlóan látja, hogy az első hullám után, amikor a meglepődés, a megrökönyödés volt a jellemző, „egy stagnálás következett be".*

Természetesen sokaknak valóban anyagi hasznot, előnyt jelentett a krisnások megjelenése, ők egyértelműen örülnek ezeknek a változásoknak. Azt is látják, hogy hosszútávon is előnyt jelent, nemcsak az egyes embereknek, hanem talán az egész falunak a Krisna-völgy fejlődése.

Már említettem, hogy a falusiak a jó munkát elismerik, és ez fontos szempont a krisnások megítélése szempontjából. Az állattenyésztésről, a művészeti teljesítményekről elismeréssel nyilatkoznak, de a faluban még most is az az általános vélemény, hogy a mezőgazdasághoz nem értenek, az nem megy nekik. Idézek néhány véleményből: „Azon a földön sokkal többet meg lehetne termelni, nem nagyon tanultak bele az évek során".

„A mai fiatalok, az sem csinálja, aki ebben nőtt fel, nemhogy ezek, akik nem is ebben nőttek fel, egyáltalán nem tanultak bele. (...) Meg mondják, hogy biogazdálkodás, de azért permetezznek kézi permetezővel, meg egyéves vegyszerekkel, az is vegyszer".

„A mezőgazdaságot nem bírják, nem értenek hozzá, cigányokat vettek fel kapálni, azok meg milyen munkát végeznek?"

„A mezőgazdasági munkákban legyenek szorgalmasabbak, ha vegyszert nem használnak, tudják helyette a kapálást".

„Sok éven keresztül működött nagyon szépen, most utóbbi két évben valami történhetett, ami miatt a mezőgazdaság nem hozza azt, amit kellene. Eleve úgy indultunk, hogy azt gondoltuk, hogy ezek a gyerekek ide jönnek, hogy ez a farm majd ellátja a környező embereket itt munkával, jól fogunk majd élni, meg lesz zöldségünk, mindenünk. Ha valaki öreg és nem tudja a földjét megművelni, akkor majd jönnek a farmról, és megművelik. (...) Tavaly már a farm a negyedét nem hozta, mint amit azelőtt".

„Ezek a városi lányok, akik érettségiztek, vagy tanítóképzőt végeztek, vagy valamit, ezek nem fognak kimenni kapálni".

Antardhi prabhu elmondta, hogy a faluban mindenki szívesen ad tanácsot, még az is, aki kevésbé hozzáértő, de az évek során kialakultak azok az ismeretségek, kapcsoltatok, akikhez szívesen fordulnak, tudják, kitől érdemes tanácsot kérni. A falusiak Antardhi szerint úgy viszonyulnak hozzá, mint unokájukhoz, gyerekükhöz, örülnek neki, hogy van aki foglalkozik az állatokkal, mezőgazdasággal, mert már a saját gyerekeik nem csinálják.

Ezeket az erős kritikákat ugyanazok az emberek mondták, akiknek egyben az volt a véleménye, hogy a krisnások rendesek, kedvesek, udvariasak, barátságosak, sokszor még inkább azok, mint

egyes falubeliek, vallotta az egyik asszony. Sokszor kaptak palántákat, virágokat a falusiaktól, mindig szívesen adtak nekik.

Feri és Viola Dunaújvárosról költözött 91-ben Vámosra, négy gyermekük van. Nagyon jó kapcsolat alakult ki köztük, és a bhakták között. Az irántuk való tiszteletből már állatokat sem tartanak, nem vágnak.

„Nagyon jó, szép szeretetben, közösségben élnek. Nincs gazság, erőszak, verekedés, gyilkosság. Mintaéletet él a Krisna közösség. Így kellene mindenkinek, nem lenne börtön, rendőrség".

Klári néni, a faluból azt fogalmazta meg, hogy itt is meglátszik, mármint a krisnásoknál, hogy ki mit hozott otthonról, ők is sokfélék. Lényegében ugyanezt a gondolatot fogalmazta meg az egyik bhakta is, nem az számít mostmár, hogy ki bhakta, vagy ki nem, hanem aszerint ítélnek, hogy „milyen ember, milyen személy".

A faluban többen, ez Arcana közvéleménykutatásában is megjelent, de az általam leírt beszélgetésekben is fölbukkant, a krisnásokat a falu cigánylakosságával hasonlították össze:

„Nincs rossz véleményem róluk, meg vagyok elégedve velük, jobbak, mint a cigányok". „Jobb, mintha cigányok volnának, nem kell félni, nem lopnak". „Inkább a cigányok mennének el a faluból".

Ez két dolgot sugall a számunkra: ezek az emberek ugyanúgy idegenként viszonyulnak a krisnásokhoz, mint a faluban élő cigányközösséghez, s egyértelműen kirajzolódnak a faluban meglévő feszültségek, negatív viszonyulás a roma kisebbséghez. Mindezt csak jelzésszerűen kívántam megjegyezni, mintegy megmutatva, hogy e probléma is élő, de ezzel sajnos nem tudtam bővebben foglalkozni ottlétem során.

Arcana devi dasi hozzájárult, hogy közvéleménykutatását felhasználjam dolgozatomban. 34 házban kérdezősködött, ebből 18-an dolgoztak már a farmon, és 27-en voltak már fenn a templomban. Az arányok kedvéért felvázolom az eredményeket: a „Mi a véleménye a Krisna-hívőkről?" kérdésre 24-en pozitív választ adtak, a többiek vagy semleges állásponton voltak (*„megférünk egymás mellett"*), a negatív vélemények főleg a mezőgazdasági hibákra irányultak. Ebből ketten küldték el azzal Arcanát, hogy nem foglalkoznak ezzel. Bár a válaszokat befolyásolhatta az, hogy ezt egy Krisna-hívőnek kellett megmondaniuk, de a tapasztalatom azt igazolta, hogy a bhaktáknak is megmondják a kritikát is, és nekem sem mondtak ezektől eltérő dolgokat.

Összegzés

A falu életébe mindenképpen nagy változást hozott a krisnások megjelenése.

Mindenképpen életet, új lendületet hozott a faluba, ennek minden feszültségével és problémájával együtt. A falu ezzel bekapcsolódott az idegenforgalomba, a krisnások jelenléte ismertté tette Somogyvámmost. Elmondhatjuk, hogy gazdaságilag fejlődést jelentett a falunak ez a változás.

Az egyéni emberi kapcsolatokban a kezdeti idegenkedés után megtörtént a másik megismerése, elfogadása. Nyilván ez százszázalékosan nem igaz a falura, de a nagy többségre igen. Nincsenek megoldhatatlan, súlyos feszültségek, konfliktusok. A kezdetben sok munkát nyújtó farm mostmár nem ad annyi munkát, és ezt sérelmezik leginkább a falusiak.

A krisnások viszonyulása a faluhoz egyértelműen pozitív, jószándékú. A falu lakóival fontosnak tarják a kapcsolatot fenntartani, jó, barátságos viszonyt kialakítani.

A falusiak nyíltan vállalják a kritikát is, és a krisnások el is fogadják sokszor a tanácsokat, kritikákat. (A közvéleménykutatás egyik kérdése is az volt: „Lenne-e valamilyen javaslata, ötlete a farmmal kapcsolatban?", és volt olyan javaslat, amely azóta megvalósult.)

A három vallás között semmiféle konfliktus nincs, elfogadják, tolerálják egymás hitét. A falusiak részt vehetnek a krisnások szertartásain, adventkor pedig az evangélikus templomban volt meghirdetve egy mise, minden felekezet számára. Erre pár Krisna-hívő el is ment. Arcana szerint ez többek szívét

meglágyította. „Én inkább a hívek véleményét ismerem, (és nem a lelkész véleményét) – mondta Arcana –, idős nénikék szokták mondani: ó, hát a maguk vallása is azt tanítja, mint a miénk, lehet, hogy más a szentírás, máshogy gyakorolják... Látják, hogy hiszünk Istenben, becsületes szabályok szerint élünk".

A falubeliek alapvetően megbarátkoztak a bhaktákkal, kritikájuk elsősorban nem a vallás, vagy a bhakták személye, magatartása ellen irányul, hanem a mezőgazdaságban szakértelmüket tartják kevésnek, hiányosnak.

A falusiak értékrendjében tehát fontos szempont az, hogy egy kulturált, tisztaságot szerető, szigorú erkölcsi elveket valló vallási közösségről van szó, s ez fontos a hozzáállásuk szempontjából. A másik hangsúlyos dolog az, hogy milyen konkrét előnyhöz jutnak a krisnások által, tehát a krisnások megjelenése megnyitott-e számukra valamilyen új anyagi forrást.

Azt gondolom, ez egy teljesen adekvát válasz egy ilyen helyzetben.

Már előzőleg szó volt arról, hogy a falusiak a bhakták munkaetikáját is kritika alá veszik, hiszen a falusiak – és mindannyiunk – életének fontos mozgatórugója a munka, s ez megítélésükben szerepet játszik.

A falusiak és a völgy kapcsolatának kérdésében még sok mindenre fény derülhetne, ha több időt töltenék el Vámoson. A falubeliek is nyilván őszintébben viszonyulnának hozzám, ha jobban megismernénk egymást, és olyan problémák is felbukkanhatnának, amik ezalatt a rövid idő alatt nem kerültek napvilágra.

A legvégére csak azt szeretném megjegyezni, hogy kutatásaim során olyan problémákkal, feszültségekkel, indulatokkal is szembetalálkoztam a falu és a völgy kapcsolatának kérdésében, amelyek nagyon tanulságosak voltak a számomra, de úgy érzem, egy antropológiai dolgozatnak nem feltétlenül feladata ezekkel foglalkozni.

A tervek megvalósulásához még sok évre, és munkára van szükség, láthatjuk, hogy tulajdonképpen még alakulóban van az egész Krisna-mozgalom Magyarországon, és a következő évek fogják eldönteni az egyház jövőjét.

BIBLIOGRAFIA

Feischmidt Margit szerk. 1997 *Multikulturalizmus*. Budapest: Osiris kiadó.

Kamarás István 1998 *Krisnások Magyarországon*. Budapest: Iskolakultúra.

Lugosi Ágnes – Lugosi Győző 1997 *Szekták, új vallási mozgalmak*. Budapest: Kézirat: 79-83.

Molnár Attila 1996 Új vallási jelenségek. In Lugosi Ágnes – Lugosi Győző: *Szekták, új vallási mozgalmak*. Budapest: Kézirat: 22-27.

Nagy Péter (Kesava dasa) 1994 Hare Krsna. (Egy vaisnava rendház életmódja és nyelve). Budapest: ELTE Magyar Nyelvtörténeti és Nyelvjárási Tanszéke valamint az MTA Nyelvtudományi Intézete

Sivaram Swami Maharaj (Létai Péter) 1996 *Lépések a varnasrama felé*. Védikus Bölcselettudományi Egyetem

Tasi István 1996 *A vaisnavizmus múltja és jelene*. Szigorlati dolgozat: ELTE BTK, MTA PTI, Munkafüzetek.

JACSEV NIKOLAI

Peko népe

Bevezető

Peko isten népét, a szetukat 2000 ősze óta kutatom kulturális antropológia és finnugor szakos hallgatóként. A szetukat az észt-orosz határterületen lakó etnikai csoportként szokták meghatározni. A szetuk nyelvét a võrui észt nyelvjárás egyik dialektusának szokták tekinteni, mely a finnugor nyelvek balti-finn ágának déli csoportjába sorolható. A szetuk eredete nem teljesen tisztázott. Az biztos, hogy népi hagyományaikban az észtekre, a keletibb finnugorokra és az oroszokra jellemző kultúraelemek keverednek egymással. Vallásuk ortodox, s ez az, ami az észtektől jelentősen megkülönbözteti őket. Ez, s még számos más sajátságuk annak köszönhető, hogy hosszú időn keresztül, több mint ötszáz esztendeig keleti, tehát orosz kulturális és politikai érdekszférában éltek mindaddig, amíg az első világháborút követő béketárgyalások után Észtországhoz nem csatolták az általuk lakott területet, amely ettől kezdve Setumaa név alatt vált ismertté. A szetuk jelenkori, érezhetően legjelentősebb kollektív problémáját az okozta, hogy miután a Szovjetunió a második világháború után annektálta a balti államokat, az immár belsővé vált határvonalat önkényesen módosította úgy, hogy az pont kettészeli Setumaa területét. A helyzet Észtország 1991-es önállósodását követően vált valóban súlyossá, mert az addig átjárható határ gyakorlatilag zárttá vált, ami megbénította a határ mindkét oldalán lakó szetuk megszokott kapcsolatát.

Dolgozatomban azt a jelenséget próbálom meg körüljárni, hogy az imént vázolt probléma nyomán miként vált a határkérdés – a hagyományosan szetu etnikai identitásjegynek tekintett népviselet, folklór, vallás és nyelv elhalványodásával keletkező identitásválság közepette – a szetukat egységbe tömörítő és meghatározó erővé.

Terep-felderítés, avagy a témaválasztás dilemmái

A szetukkal 2000 őszén, négyhónapos észtországi részképzésem idején kerültem közelebbi kapcsolatba. Már ezt megelőzően is hallottam róluk egyet s mást, de ez nagyon kevés lett volna ahhoz, hogy ennek alapján terepre induljak. Kiutazásom előtt csak halovány reményt fűztem ahhoz, hogy majd Észtországban valamivel többet megtudhatok róluk, de arra nem is gondoltam, hogy ennyire közel kerülök hozzájuk, s arra végképp nem, hogy ilyen életerős és kiterjedt regionális és kisebbségi öntudattal rendelkező közösséggel és mozgalommal lesz dolgom.

Finnugor szakosként elmondhatom, hogy a szetu nép- és nyelvismeret Magyarországon mindeddig nem került be a finnugrisztikai képzés törzsanyagába, és írott forrás is nagyon kevés lelhető fel róluk a magyarországi könyvtárakban.[1] Ebből következőleg szinte minden, a terepmunkához kap-

1 A pesti finnugor tanszéken csak említés szintjén kerülnek elő a szetuk, s tudtommal csak két magyar nyelvű könyv ír róluk érdemben, az is alig egy-egy fél oldalt (Zsirai 1937: 448; Csepregi 1998: 205).

csolódó előzetes információt a részképzésem helyszínen, Észtországban, elsősorban Tartuban szereztem be. Ez persze félig-meddig magától ment, miután minduntalan elém került valami róluk szóló információ, mígnem erőteljesen feléjük fordult érdeklődésem. Azt Észtországról sem lehet elmondani, hogy ott a csapból is csak a szetukról szóló híradások folynának, de legalább lehet találni róluk egyet s mást, ha az ember keres. S végül elhatároztam, hogy a végére járok a szetuügynek, vagyis annak a dilemmának, hogy a szetuk vajon az észtek részét képezik-e, és ha igen, akkor milyen szempontból, vagy pedig inkább önálló etnikai csoportként érdemes őket kezelni. Abban az esetben, ha ez utóbbi változat bizonyul igaznak, akkor a finnugrisztikában szokásba jött etnikai és nyelvi felosztást újra kell gondolni.[2]

Célom elérése érdekében igyekeztem minél alaposabban megismerni a szetu kultúrát, legyen az saját maguk által vagy mások által közölt forrásban. Mindehhez felhasználtam a világháló nyújtotta lehetőségeket is: feliratkoztam olyan internetes levelezőlistákra, amelyeken talán szetukról szóló információ (is) áramlik, és felhajtottam minden honlapot, amely róluk szól. Megkerestem azokat a találkozási pontokat, amelyek elvezettek hozzájuk, annak érdekében, hogy személyes kapcsolatot építsek ki önmagukat szetunak valló emberekkel. Igyekeztem elmenni olyan rendezvényekre, ahol feltételezhetően jelen vannak szetuk is, és próbáltam olyan embereket megkeresni, akik biztosan ismernek szetukat. Minthogy az is érdekelt, hogy milyen viszony áll fenn a szetuk és körülöttük élő más népek (észtek, dél-észtek, võruiak, oroszok) között, ezért ez utóbbiakhoz tartozó egyéneket is próbáltam véleményalkotásra késztetni. Mindez akkori részképzésem helyszínéhez, Tartuhoz kötődött, mert ott laktam s éltem egyetemi és családi mindennapjaimat; de akkor is, utána is, több alkalommal jártam Észtországon belül szetuk és võruiak által autentikusan lakott területen; ismerkedtem a tájjal, a településekkel, az érdekességekkel, s nem utolsó sorban az ott lakó emberekkel.

Terepmunka-módszerek, melyek segítségével az itt közölt információ birtokába jutottam

Terepmunka-módszereim kezdetben a könyvtári és internetes anyaggyűjtésre és forrásanyag-tanulmányozásra irányultak, mely megalapozta a szetukról való ismereteimet, és ellátott a terepmunka megkezdéséhez szükséges minimális információval. Az anyaggyűjtés folyamata tulajdonképpen soha nem zárult le, mert mindig megjelennek újabb és újabb könyvek a szetukról és a déli észtekről, s az interneten is találok mindig valami újat, ha máshol nem, akkor a szetuk havilapjának (*Setumaa*) internetes változatában. A felhasznált irodalom a dolgozat végén található jegyzékben kerül felsorolásra, egyéb hivatkozott irodalom pedig lábjegyzetben.

A témához kapcsolódóan az elmúlt két év folyamán terepbejáráson voltam Tartu és Võru városán kívül még Räpina, Mikitamäe, Värska és Antsla településeken, illetve ezek környékén. A terepbejárás lehetőséget adott arra, hogy az olvasott információt összevessem a valósággal és hogy kiegészítsem azt; hogy hasson rám a táj szellemisége; ismerkedjek a települések, házak és háztartások jellegzetességeivel; kézzelfogható közelségbe kerüljenek a helyi templomok, temetők, múzeumok és más, jelentős intézmények; megfigyelhessem az emberek viselkedését és interakcióit, valamint beszélt nyelvét, szembesülhessek a kedvességükkel vagy éppen zárkózott voltukkal, s megtapasztalhassam közvetlenségük határait és határtalanságait. Ezen kívül kipróbálhattam magamat: saját kezdeményezőkészségemet és észt nyelvi kommunikációs képességeimet.

Résztvevő megfigyelőként vettem részt a szetuk, a voruiak és észtek különféle rendezvényein Tartuban, Pühajärvében, Mikitamäeben. Tartuban elsősorban az egyetemi finnugor tanszék; a Fenno-

2 Megjegyzem, hogy mutatkozik effajta tendencia a finnugrisztikában, amely érdeklődésének középpontjában az „új és újjáéledő kis balti-finn irodalmi nyelvek" (kvén, Tornio-völgyi finn, karjalai, savoi, võro-seto, lív, valamint a számi) állnak.

Ugria (mely egyfajta finnugor nemzetiségi kultúrközpont); a Dél-Észt Központ (Louna-Eesti Keskus); az Észt Népi Múzeum (Eesti Rahva Muuseum); és az Észt Irodalmi Múzeum (Eesti Kirjanduse Muuseum) rendezvényein voltam jelen számtalan alkalommal. Pühajärvében a Võru Intézet konferenciáján (2001 novemberében), Mikitamäeben pedig a Szetu Királyság Napján (2002 augusztusában). Ezekben az esetekben a terepbejárásnál sokszorta töményebben és fajsúlyosabban kaptam a szetuk jelenlétét és közelségét, néha olyan mértékben, hogy magam is zavarba estem, s nem tudtam lehetőségeimmel kellőképpen élni. Sajnálattal kell most így utólag megállapítanom, hogy elszalasztottam két nagy lehetőséget, ami a rendezvényeket illeti: a szetu dalosünnepet (2001 júliusában) és a szetu kongresszust (2002 októberében). Mindkét mulasztásnak az volt az oka, hogy akkor épp Magyarországon voltam, tehát elég távol Észtországtól és az odaröppenés esélyétől.

Interjút készítettem néhány szetuval, elsősorban a szetuk jövőjére vonatkozóan. Hasonló témában beszélgetést folytattam több személlyel. Ezekben az interjúkban és beszélgetésekben igyekeztem kitérni a szetu identitás és anyanyelv, valamint az iskoláztatás és a gazdaság helyzetére, nem utolsósorban a határkérdésre, s arra próbáltam meg rávenni beszélgető-partnereimet, hogy mindezt valamilyen egységes jövőképbe helyezve fogalmazzák meg. Tettem azt azzal a prekoncepcióval a tarsolyomban, miszerint a szetuk az észtektől különböznek, önálló utat szeretnének járni, s azt szerettem volna felmérni, hogy ez az etnikai identitás mennyire erős, és mennyire reményteljes.

Bár nem kifejezetten antropológiai módszer, de jobb híján kérdőíves módszerrel igyekeztem feltérképezni a szetuk szimbólumrendszerét, de nem önmagában, hanem az észtek megfelelő szimbólumrendszeréhez viszonyítottan. Arra voltam kíváncsi, hogy van-e valami különbség ebben a két rendszerben, és ha van, akkor mi és miért. A felméréshez az ötletet Kapitány Gábor adta, és kérdőívhez alapötleteket Kapitány Gábor és Ágnes (1999) magyarság-szimbólumokat bemutató könyvéből merítettem. Ugyanazt a tartalmú kérdőívet küldtem szét észteknek és szetuknak, első lépésben az internet segítségével: észteknek az „ugrimugri" listára, a szetuknak a „setumaa" listára. Minthogy a szetuktól beérkező válaszlevelek nem voltak statisztikai értelemben vett válasznak tekinthetőek, ezért következő lépésként szetukkal személyesen töltettem ki ugyanazt a kérdőívet.

Terepmunkámat virtuálisan itthonról is folytatom olyan formán, hogy az internet segítségével folyamatosan követem a szetuk körül zajló eseményeket, változásokat, tehát mintegy megfigyelem őket, s időnként részt is veszek az eszmecseréikben. Így értesültem például a 2002. október 9.-én tartott 6. Szetu Kongresszus határozatairól is, amelyek közül az egyik azzal az újdonsággal szolgált a világ számára, hogy kinyilvánította a szetuk mint a lakóterületükön emberemlékezet óta honos nép függetlenségét, s kérte, hogy azt más népek is ismerjék el.

Peko népe, azaz a szetukról – röviden

A szetuk délkelet-észt etnikai csoportként ismertesek a finnugrisztikában (Pomozi 2000: 209). Észtországban több ilyen jól elkülöníthető pszeudo-etnosz is található, akik ugyan észteknek tartják magukat, de emellett erős helyi jellegzetességekkel és identitással is rendelkeznek (mint nálunk például a palócok vagy a székelyek). Ilyen csoportot alkotnak többek között a voruiak, a mulgiak, a Saaremaa-beliek, és a szetuk is. Általában saját megyéjük van: Võrumaa, Viljandimaa (Mulgimaa), Saaremaa. Nagyjából a két világháború közötti időszakban valóságosan létezett a szetuk szűkebb hazája, Setumaa is, amely ma már csak történelmi térképeken, könyvek hasábjain látható, és az emberek emlékeiben, vágyaiban éled újjá.[3] A felsorolt megyék mind Észtország igen gyengén iparosodott, elsősorban déli-délkeleti peremvidékei közé tartoznak. Bizonyára ez is hozzájárult ahhoz,

3 Setuföldet északról a Pszkovi-tó, délről a lett-orosz határvonal, keletről a Pszkovi kerület, nyugatról Võrumaa és Põlvamaa (a vastseliinai és a räpinai járás) határolja.

hogy az ott lakók általában véve ragaszkodnak a helyi hagyományokhoz, hiszen az iparosodással járó változások nem semmisítették meg teljesen a hagyományos közösségeket.

A võruiak létre is hívtak egy immár állami fenntartású intézményt, amely a *Võru Instituut* nevet viseli. Közvetlenül az észt kulturális minisztérium alá tartozik (mint például a múzeumok), feladata a võrui nyelv(járás) és identitás kutatása, őrzése, ápolása, erősítése. Az intézet tevékenységének köszönhetően mára gyakorlatilag kialakult egy második észt irodalmi nyelv: ez az ún. „võro-seto keel" (magyarul võru-szetu nyelv), amely minden nyelvi szinten eltér az irodalmi (északi-)észttől, lehetőleg kidomborítva a kettő közti különbséget.[4] Maguk a „utcai" võruiak nem sokat érzékelnek a rangos újításból. Aki eddig a nyelvjárásban beszélt, az ezután is úgy fog, de a bonyolult írásmód nagy nehézséget okoz az irodalmi észt nyelvhez szokott szemnek. Võrumaa iskoláiban fakultatív módon elsajátítható, s a felnövő generáció némely tagja, véleményem szerint, valóban fogja tudni használni. Akik ma felnőttként képesek võruiul írni, azok mind nyelvészek, irodalmárok és más értelmiségiek.

A szetuk alapvetően abban különböznek a võruiaktól, hogy vallásukban a bizánci hagyományokat követik orosz közvetítéssel, tehát ortodoxok. Amíg az identitás meghatározásában fontosabb szerepet játszott a vallás, mint a nyelv, addig (még 20. sz. eleji források szerint is) „oroszoknak" nevezték magukat (vö. *vinnelane, vindläne*) (Zsirai 1937: 448-449; Sarv 1998:305). Ezen kívül természetesen őriznek olyan hagyományokat, amelyekről a kutatók feltételezik, hogy Észtország más területein is megvoltak, de kihaltak. Ilyen a szetu asszonyok népviselete, a folklórhagyomány egyes darabjai, vagy bizonyos ünnepi szokások.

A Setumaaként meghatározott terület már a 13. században, de legkésőbb a Petseri/Pecsorai kolostor alapítása (1473) óta az orosz ortodox egyház befolyása alatt állt, míg a tőle nyugatra eső terület hagyományosan a német kultúrkörhöz tartozott, lakossága a reformáció után lutheránus lett. A 18. század elejétől kezdődő, az egész Baltikumra kiterjedő két évszázados cári uralom az észt parasztság gazdasági és jogi helyzetének romlását is magával hozta. Ennek egyik folyománya az lett, hogy a livóniai parasztság egy része kelet felé vándorolt, mert a Pszkovi területen kedvezőbb feltételekre leltek (Hagu 1978). Ezzel felelevenedett a livóniai háború utáni keresztény térítések miatt megindult menekülési hullám. Az erről szóló történelmi híradások és a szájhagyomány már a 19. század közepétől nagy kérdés elé állította a szetuk eredetét firtató kutatókat, alapvetően kétféle interpretáció előtt megnyitva az utat. A korai utazók (Kreutzwald, Mirotvorcev) úgy vélték, hogy a szetuk többsége a megelőző századokban a Pszkovi területre menekült észtek leszármazottja, de nem zárják ki, hogy kisebb részük autochton. Ezt támasztják alá többek között a szetuk katolikus naptári ünnepei és a szetu népdal dél-észt párhuzamai, míg a folklór orosz elemeit feltehetően későbbiek (vö. H. Tampere 1956). Ezen kívül a szetuk körében széles körben elterjedt emlékei vannak a svéd uralomnak. Innen ered a szetuk *roodzi rahva* ('svéd nép') önelnevezése (vö. Sarv 1997). A 19. század végi pszkovi orosz tudósok azon az álláspontón voltak, hogy a szetuk orosz óhitűek, akik nyelvcsere útján jutottak mai nyelvükhöz.

Az 1880-as évek közepén erőteljes oroszosító politikával szembesült a szárnyait próbálgató észt nemzet. Az új politikai irányvonal nem annyira a parasztságot sújtotta, mint inkább a polgárságot és az egész észt művelődést. Bezárattak egy sor észt kulturális egyesületet, az iskolákban országszerte az orosz vált az oktatás nyelvévé. A kedvezőtlen feltételek következményeképpen megtorpantak a megindult nyelvi reformok is. Az észt nyelv kutatásának központja Taruból átkerült Helsinkibe. Paradox módon épp erre az időszakra tehetjük a szetuk tudományos kutatásának kezdetét.

A szetukról az első fennmaradt írott híradások az 19. század elejéről származnak, elsősorban újságok hasábjain. Egy 1831-ben megjelent német nyelvű úti beszámolóban olvashatunk a Pszkovi

4 Meg kell jegyeznem, hogy ez az új irodalmi nyelv nem azonos a 17. sz. közepétől a 20. sz. elejéig használt önálló dél-észt irodalmi nyelvvel (amely egyébként a tartui nyelvjáráson alapult).

kormányzóság nem orosz nyelvű lakosságáról.[5] A tudomány számára Kreutzwald fedezte fel őket folklórgyűjtő útja során 1848-ban. Úgy fogalmaz, hogy Setumaa a tudomány számára *terra incognita*.[6] Korai forrásnak számít még a már említett Wiedemann szótáron kívül Oskar Kallas 1895-ből,[7] valamint Trusman 1890-ből[8] és 1897-ből[9] származó írása. Mirotvorcevnek többek között feltűnt a livonia és a petseri észt nyelv közötti nagy különbség.[10]

1908-ban Willem Buk jár körükben, aki az első antropológus utazók naivitásával foglalja össze tapasztalatait. Anekdotákkal is bőven szolgál: azt írja például, hogy a petseri észtek akkoriban egyáltalán semmit nem tudtak a többi észtről és a világról. Nem ismerték az észt betűket, ezért az újságot se tudtak olvasni. Előfordult, hogy észtek felolvastak nekik az újságból, de nem állták meg, hogy egyúttal el ne süssenek néhány szetu-viccet. Buk (1909) néhány tájékoztató jellegű statisztikai adattal is szolgál.

A 20. század első évtizedeitől kezdve észt értelmiségiek – felismerve a helyzet jelentőségét – valóban aktív szerepet játszanak a szetuk felzárkóztatásában. Ez főleg 1907-től kezdi éreztetni pozitív hatását, amikor is először merült fel nyíltan az észt nyelv használatának igénye Setumaa iskoláiban és templomaiban. 1908-ban alapítják meg az első észt könyvtárat Petseriben. 1909-től kezdve Tartuban kiadják a petseri észtek kéthetente megjelenő újságját, a *Petseri Postimees*t, de az érdeklődés hiányára való hivatkozással körülbelül egy év múlva megszüntetik.

A szetuk korai észt öntudatra ébredésének az egyik leglátványosabb eredménye az lett, hogy 1917-ben, az oroszországi forradalom előtt kb. egy fél évvel a szetuk által lakott járások maguk fordultak az észt államtanácshoz konkrét egyesülési szándékukkal. Az ügyre a tartui békeszerződéssel adta hivatalos áldását a két érintett fél, az észt és az orosz kormány, 1920. február 2.-án. Ezt követően az észt kormány még komolyabb felzárkóztatási politikát kezdett folytatni a délkeleti régióban. Az észtesítés leginkább Petseri városát, Setumaa központját érintette.

Az első Észt Köztársaság berkein belül, 1920-as évektől kezdve a kulturális és társadalmi élet élénkülése figyelhető meg. Sorra alakulnak a könyvtárak és egyesületek, a társadalmi érintkezés észt mintákat követ. Kiadásra kerül a szetu olvasókönyv.[11] Az észtek és finnek kezdettől fogva nagyra értékelték a szetuk folklórkincsét. A legnagyobb volumenű folklórgyűjtést a võrui születésű Jakob Hurt végezte a körükben a 19.-20. sz. fordulóján. Pauloprit Voolaine fiatal folklorista azzal a gondolattal állt elő, hogy ha a finneknek és az észteknek van eposzuk, akkor a szetuknak is bizonyára kell, hogy legyen. Anne Vabarna 1927-ben énekelte meg Peko, az isteni hős eposzát. Az eposzt Paul Hagu és Seppo Suhonen rendezte sajtó alá 1995-ben, amely kiadás aztán híressé tette a szetukat a nagyvilág előtt.

Állami kezdeményezésre 1921 októberében összehívják az első szetu kongresszust Petseriben azzal a nem titkolt szándékkal, hogy a szetuk észt öntudatát tovább erősítsék, és hogy megtárgyalják az észt kultúrpolitika aktuális szetu-kérdéseit. Az észtek a felszólalók, míg a szetuk a hallgatóság szerepét vették magukra. A szervezők pozitív szándékában mindemellett nem kételkedhetünk. A nyelvész Villem Ernits például beszédében hangsúlyozta, hogy a szetukat fel kell szabadítani az észt

5 Christian Hieronymus Justus Schlegel: *Reisen in mehrere russische Gouvernments in den Jahren 1801, 1807, 1815, 1830. Sechstes Bändchen. Reise von St.Petersburg nach dem Pleskowischen Gouvernment im Monat Julius 1815.* Meiningen, 1831.

6 F.R.Kreutzwald: *Maailm ja mõnda*. 1953. Tallinn (idézi Jääts 1998:27)

7 Kallas, Oskar: Einiges über die Setud. In: *Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft 1894*. 1895: 81-105

8 Ю.Трусман: Полуверцы Псково Печлрского края. In: *Живая старина 1890/1*:31-62.

9 Ю.Трусман: О происхождений Псково Печлрских полуверцев. In: *Живая старина 1897/1*:37-47.

10 М.Миротворцев: Об эстах или полуверцах Псковской губерний. In: *Памятная книжка для Псковской губерний на 1860 год*. Псков. 1860.

11 *Seto lugõmik I és II*. 1922 ill. 1924. Tartoh: Akadeemilise Emakeele Seltsi toimetused VI. és XI.

többség hatalma alól, hogy észt öntudatuk szabadon megnyilvánulhasson. A második szetu kongresszust 1930-ban rendezték az előbbivel azonos helyszínen és hasonló célzattal, immár ugyan helyi – de helyi észt – kezdeményezésre. A szetuk kívülállása továbbra is aktuális problémaként rajzolódik ki: „A szetuknak észtekké, teljes értékű állampolgárokká kell válniuk" – mondta az államgyűlés elnöke, Karl Einbund. Annak ellenére, hogy mindkét oldalon megvolt az egyesülés szándéka, az egyik fél egyértelműen meghatározója volt a közeledés miként jének, a másik pedig elszenvedője.

Nagyon jól szemlélteti ezt a helyzetet a vezetéknév-program végrehajtása. Korábban a szetuknak – az orosz parasztokhoz hasonlóan – nem volt vezetéknevük, vagy pedig a nagyapai keresztnevet használták ekként. Észtország kormánya törvényt hozott arról, hogy a szetuknak észt vezetéknevet kell felvenniük. A törvény megszületése és a végrehajtás végső határideje között körülbelül egy fél év volt, s akkor még korántsem terjedt ilyen gyorsan az információ, mint manapság. Aki a megadott határidőre (1922. január 1.) nem jegyeztette be vezetéknevét, annak hivatalból adtak egyet.

1944. augusztus 16.-án a szovjethatalom vette át az irányítást Észtország, illetve Setumaa felett. 1945 januárjában Setumaa 1880 km²-es összterületéből 1165 km²-t, azaz kb. a 60%-át a Pszkovi területhez csatoltak, vele együtt a szetuk fővárosát, Petserit is. Az észt oldalon maradt szetu területet kétfelé osztották: a déli része Võrumaahoz, míg az északi az újonnan formált Põlvamaahoz került. Ezzel a lépéssel a szovjet politikai hatalom a szetuk saját területét háromfelé szakította. Ez a szétszakítottság jelenti a szetu nép legnagyobb sérelmét, egy olyan traumát, amely a magyarok Trianonjához fogható, csak annál még sokkal előbb. A határkérdés és a széttagozottság adja a szetu identitás legjelentősebb problémáját, amely köré fonódik az egész modernkori szetu mozgalom.

Noha a határmódosítás csak adminisztratív jellegű volt, hiszen a határok átjárhatók maradtak, mégis beindította az addigra észt öntudatra ébredt szetuk tömeges városba (az Észt SzSzK-ba való) áramlását, ami végeredményben gyors asszimilálódásukat hozta magával. A szetuk számára végzetesnek Észtország 1991-es újabb függetlensége bizonyult, mert a két állam közti határ *de facto* maradt ott, ahol éppen akkor húzódott: a szetuk egy része Oroszországhoz, a másik része pedig Észtországhoz került, annak ellenére, hogy Észtország 1993-ig hivatalosan is a tartui béke-megállapodásban rögzített határokhoz ragaszkodott abból kifolyólag, hogy az első Észt Köztársaság jogutódjának tekinti magát. Ráadásul 1993-ban Oroszország és Észtország között bevezették a kölcsönös vízumkényszert, ami gyakorlatilag megbénította a határok addigi szabad átjárhatóságát, súlyosan érintette az amúgy is hátrányos helyzetű vidéket, valamint az ott lakó szetuk, észtek, letteket és oroszok gazdasági helyzetét és szociális kapcsolatait, családtagok ezreit vágva el egymástól, s felborítva az addigi kereskedelmi csatornákat.

Ilyen körülmények között nem meglepő, hogy a szetuk etnikai identitásának problémája különösen érdekes esetet kínál a kutatók számára. Egy népcsoport, amely különböző politikai, kulturális és gazdasági erők metszéspontjában él. A kelet s nyugat felől jövő hatások természetesen nem játszottak egyforma szerepet az identitás és a kultúra kialakításában, s a történelem folyamán inkább hol az egyik, hol a másik dominált. Eközben formálódott ki az egységes arcú szetu kultúra, amely a történelmi-kulturális hatások figyelembevételével teljesen természetes folyamatként is felfogható. A kialakult jelenség csak a szomszédos területek lakosságának szemében tűnhet különösnek, illetve azok kultúrájával összevetve nevezhető kulturális szinkretizmusnak.

Elméleti háttér (azaz az identitás-, etnosz-, és régiókutatás felhasznált irodalma)

Az identitás kérdésköre az utóbbi néhány évben-évtizedben feltűnő módon az érdeklődés homlokterébe került mind a közéletben, mind a tudomány világában, ezen belül a kulturális antropológiában is. Egyrészt a szemünk láttára lezajló társadalmi átalakulások, a megszokott azonosulási és igazodási sémák felbomlása, a „magánlétezés fajsúlyának növekedése", melyek az „egyén dezintegrálódá-

sának tüneteit" (Pataki 2001:16) hozták magukkal. Másrészt a szűnni nem akaró etnikai konfliktusok, a balkáni és a kaukázusi háborúk, a Nyugat-Európában újjáéledő regionalizmus, Skandináviában az EU-csatlakozás, Kelet-Európában pedig a 89-es fordulat nyomán megindult változások kapcsán feléledt az igény az identitás kifejezésének lehetősége, szükségessége és elfogadható módja iránt. A probléma természetesen hazánkat sem kerülte el, s ki-ki számtalan példát hozhat fel saját tapasztalataiból merítve. Hogy én itt csak egyet említsek: a szimbolikus jelentést is hordozó ezeréves állam fennállásának ünneplése során számtalan alkalom nyílt a nemzeti öntudatot erősítő jelképek használatára. Ezt sokan túlzottnak vélték, de legalább ugyanennyien megelégedéssel vették. Lehet vajon ezt a kérdést objektíven kezelni?

Minden alapvető társadalmi és politikai fordulat „cezúrát von az egyéni életutak és sorsok menetébe is. Ezáltal tömegessé tesz meghatározott, tipikusnak ítélhető élményeket és kényszereket" (Pataki 2001: 160), amelyek azután a közösség kollektív tudatában élnek és alakulnak tovább. Az emberi észlelés szelektivitása azonban hozzájárul a sokszínű társadalmi valóság megteremtéséhez, ami szubcsoportok kialakulásához vezet azon ideológiai gócpontok körül, amelyekkel az egyén, mint a közösség tagja, önmagát azonosítani illetve véleményét összhangba hozni tudja. Ismét csak Pataki szavaival „A társadalmi azonosságtudat (szociális identitás) [...] az énnek nevezett hipotetikus konstrukció sajátos alrendszere, összetevője vagy aspektusa. Azt tükrözi, hogy az egyén miként észleli, éli át és írja le tulajdon társadalmi minőségét, vagyis pszichikusan miként képezi le önmagát, mint a társadalmi viszonyrendszerek különös egyedi hordozóját, mint sajátos társadalmi objektumot" (Pataki 2001: 13-14).

Az identitás a mindennapi cselekvéseink, döntéseink meghatározó, bár legtöbbször tudattalan, vagy inkább immanens eleme. Az egyén és a külvilág állandó dialektusaként születik meg és formálódik tovább, mindenekelőtt azon elemek kizárása által, amikkel az egyén nem tudja magát azonosítani (vö. Hall 1996). Az identitás teljesen viszonylagos, hiszen a közösségi interakciókon keresztül jut kifejezésre, éppen ezért az identitás alakulása semmilyen szempontból sem értelmezhető a társadalmon kívül.

Az identitás fogalma az amerikai pszichológiából került át a többi társadalomtudományba és a köznyelvbe, széles körű elterjedését általában Erik H. Erikson nevéhez és munkásságához szokás kötni. Jelentése *azonosság, azonosulás*, és azon dolgokra utal, amelyekkel az egyén vagy egy csoport azonosítani tudja magát, vagy amelyhez tartozónak érzi magát. Az azonosulók körét tekintve tehát kétféle identitásról beszélhetünk:

1. személyes és
2. csoport- vagy kollektív identitásról.

Így az identitás vizsgálatával társadalom- és lélekbúvárok egyaránt szívesen foglalkoznak. Az egyénnek arra a kérdésére, hogy „Ki vagyok én?" és „Milyen vagyok én?" a pszichológia keresi a választ, és ebben példaadó módon sikerült tudományos módszereit kidolgoznia, és a személyiség- és szociálpszichológiában az eredményeit hasznosítania.

A társadalomba tagozódott egyén egyidejűleg több csoportnak is tagja: saját neméhez, rokonaihoz, barátaihoz, vallásához, korcsoportjához, társadalmi osztályához, munkatársi gárdájához, nemzetéhez, nemzetiségéhez, hazájához, lakóhelyéhez, stb. egyaránt tartozik. Ezek természetesen nem egymást kizáró kategóriák, inkább egymásra épülő vagy átfedésben levő halmazokként lehet őket elképzelni. Az egyén a viszonyítási alaptól függően általában más és más identitását helyezi előtérbe. Az megint más kérdés, hogy környezete miképpen kategorizálja – mert az önmeghatározás és a külső meghatározás ritkán esik egybe. Ezen kívül nem felejtkezhetünk el arról sem, hogy az egyik vagy másik oldalon megfogalmazott vélemények kölcsönösen befolyásolják egymást.

A kollektív identitás kategóriáinak egy része egyetemes jellegű, ennek minimum-tartalmát sokan sokféleképpen igyekeztek meghatározni. A kommunista ihletésű szakirodalom három alapvető formáját különbözteti meg: az etnikai, a vallási és a társadalmi vagy osztályidentitást. Mások úgy vélik, hogy minden kollektív identitásforma egyben társadalmi kategória is, ezért mindent abból kiindulva

magyaráznak. Van, aki az osztályidentitást gazdasági érdekcsoportok társadalmi viszonyaként definiálja (vö. Smith 1991). Úgy gondolom, egyetérthetünk Patakival, hogy „az identitáselemek egy csoportja (a nem, az etnikai hovatartozás, az életkor, a rokonsági, családi viszonyok) az emberi lét antropológiai jellegzetességeihez kapcsolódik, vagyis egyetemes jellegű, ám az őket képviselő konkrét kulturális és pszichikus tartalmak mind történetileg, mind egyetlen meghatározott társadalmi szerkezetben merőben különbözőek lehetnek, s szakadatlanul változnak" (2001:125). Modern korunk az identitás-sémák olyan tömegét hozta magával, hogy az ember néha nem is tudja, mit kövessen a sokszor egymással kibékíthetetlenül összeegyeztethetetlen lehetőségek közül.

Az egyénnek a közösséghez, illetve a csoport(ok)nak az egyénhez és egymáshoz való viszonyára már nem csak a pszichológia (szociálpszichológia) kíváncsi, hanem többek között a történettudomány, a politikatudomány, a szociológia, a szociál- és kulturális antropológia vagy az etnológia is. Ezek a tudományágak módszereikben és megközelítéseikben sokszor alapvetően eltérnek egymástól, de talán célszerűbb, ha úgy fogjuk fel őket, mint amelyek egymást kiegészítő szerepet töltenek be. Sárkány (2000: 114) megállapítása szerint „a csoportidentitás manifesztálódásának, a kulturális különbségek jelzésének tanulmányozása, felmutatása egyike a kulturális antropológia központi vizsgálati területeinek". Bromlej (1976) szintén többször hangsúlyozza, hogy az etnológiának, mint egyetemes összehasonlító néprajztudománynak az egyik központi problémája az etnosz. A különféle nacionalizmus-tanulmányok illetve nemzetkutatások (pl. Smith 1991; Hutchinson-Smith 1994; Csepeli 1992; 1999) pedig arra keresik a választ, hogy hogyan alakul ki az etnikai és a nemzeti egység, hogy mi táplálja a nemzeti lojalitást, és hogy ez milyen módon jut kifejezésre. Adott etnosz, illetve etnikai csoport számára ez a „Kik vagyunk, és honnan jövünk?" kérdésként fogalmazódik meg.

Sárkány Mihály (2000: 101-114) *Az identitás kutatása az amerikai kulturális és a brit szociálantropológiában* című cikkében – néhány konkrét identitástanulmány ismertetése után – általánosítva megállapítja, hogy „az egyén önmagáról alkotott képe elválaszthatatlan társadalmának az ember összetevőiről, a világ felépítéséről, saját rendező elveiről alkotott képétől; vagyis kulturális jelenség", annak minden változékonyságával és konzervativizmusával együtt. Többek között az identitásnak ezt a jellegzetességét igyekeztek feltárni amerikai antropológusok az akkulturáció, és brit antropológusok a kulturális kontaktus elméletével fémjelzett kutatásaikban az 1930-as évek gyorsan globalizálódó világában, s világítottak rá a vallásra, mint a stabilitás eszközére. Alighanem a jelenség összetettsége az, amiért a kulturális antropológia – kulturális relativista szemléletmódjának és résztvevő megfigyelő módszerének köszönhetően – különösen alkalmas még a kutatóétól eltérő kulturális közegben létrejött identitás kutatására is.

Az etnikai identitás kutatásában alapvetően kétféle koncepció érvényesül (vö. Calhoun 1994; Gil-White 2001). Az egyik azt igyekszik bizonyítani, hogy az identitás formálódása történelmi-társadalmi folyamat, s annak a kontextusnak a hatására épül egységgé, amelynek az egyén, szocializációja folyamán, résztvevője. Ezzel is igyekszik kizárni az etnosz fogalmából minden faji vagy másfajta biológiai értelmezést. Ezt a fajta megközelítést a társadalomtudományokban konstruktivizmus (vagy instrumentalizmus) név alatt foglalják össze.

Ennek éppen az ellenkezőjét állítják az esszencialisták (vagy más csoportosítás szerint a primordialisták), nevezetesen azt, hogy az egyén születésével lesz tagja valamely csoportnak, tehát az identitás egyfajta determinációját hirdetik biológiai alapon. Érvelésük egyik kulcspontja az, hogy ha az emberek legtöbbje így gondolkozik, akkor annak kell, hogy legyen valami valóságalapja. Ráadásul nem csak közgondolkodásban, de a közjogban is a vér szerinti leszármazás az alapja öröklésnek, a rokonok számontartásának, sőt az etnikai hovatartozás meghatározásának is. A felmenőket megfelelően messzire végigvezetve egy kisebb lélekszámú etnikai csoport esetében elméletben eljuthatunk az egy közös őshöz, akitől az egész csoport származik. Végül is ez az elv ad értelmet a totem-ős létének. Ebben az esetben nincs szükség arra, hogy adott etnosz tagjait biológiai, társadalmi és nyelvi kategóriák szerint megkülönböztessük, mert azok teljes egységet képeznek. Ennek a gondol-

kodásmódnak a kiterjesztése vezetett az evolucionista fajelmélet megszületéséhez, mely szerint a különböző rasszok egy általános humán evolúció különböző stádiumait képviselik, akik ráadásul ennek következtében eltérő kulturális alkotóképességgel is rendelkeznek. Az angol értelmező szótár szerint például az etnológia *(ethnology)* az emberi fajokat *(human races)* vizsgáló tudomány (Pollard 1994). Chapman (1993) véleménye szerint a faj fogalmának használata a második világháborút követően kényelmetlenné vált, és az amerikai bevándorlók etnikai hovatartozásának meghatározásában vezették be először az új fogalmat. Noha az etnosz-etnikum-etnicitás fogalomhalmaz mai jelentése eltér a faj fogalmától, mégis ez utóbbi elhalványulásának, kifejezetten biológiai aspektusa előtérbe kerülésének köszönhető az új fogalom meghonosodása.

A strukturalista-funkcionalista etnológia szembefordult a 19. század végére jellemző, de a ma is népszerű evolucionista elméletekkel (vö. Lévi-Strauss 2001: 267). Amíg az evolucionizmus a biológiában mind a mai napig tudományos princípiumot hordoz, addig a kulturális antropológiában divatjamúlt – ha nem éppen pejoratív – gondolkodásmódot. Az evolucionizmus az esszencializmus egyik alappillérének tekinthető, hiszen hozzá hasonlóan a származás–kultúra–társadalomszervezet egységét hirdeti. Újabban többen hangot adtak azon véleményüknek, mi szerint a társadalomkutatóknak ismét foglalkozniuk kellene ezzel az elmélettel, különben csak a dilettánsok kezére jut.

Calhoun azon a véleményen van, hogy „nem termékeny dolog egyszerűen az esszencializmus ellen lenni" (1994: 19). Az egyén különböző identitás-sémái sokszor olyan morális eszményekben gyökereznek, melyek egyrészt néha egymással is nehezen összeegyeztethetőek, másrész szinte soha nem teljesíthetőek tökéletesen. Az egyénben mindez feszültséget okoz, aminek következtében harmonizációra tart igényt egy koherens identitás elérése érdekében, amely megvalósulhat belső küzdelem vagy külső igazolások, elismerések keresése által (vö. Calhoun 1994: 29). Ezt a harmonizációt elősegíti az identitások esszencializálódása, azaz az egyénnek az a törekvése, hogy szerepeit eleve adottnak élje meg.

Biológiai-antropológiai kutatások mára már teljes bizonyossággal megállapították, hogy a még oly endogámnak tartott csoportok sem képeznek mendeli értelemben vett populációt, mint a „zsidók" vagy a baszkok, hiszen genetikai adottságaik nem különböznek azon emberek többségétől, akik között hosszabb ideje egy régióban élnek (Chapman 1993: 74). Biztosra vehetjük ezért, hogy egy etnikai csoport alapja valójában nem lehet biológiai, hanem csakis koncepcionális. Mindemellett a csoport valóságosan létezik, és szociális normaként tartja fenn az etnosz endogámiáját, ami biztosítja viszonylagos állandóságát. Ez viszont korántsem nem jelenti azt, hogy egyetlen etnosz is örök és változatlan maradna (Bromlej 1976: 56).

Bromlej (u.o. 149) egész Európából és Latin-Amerikából vett vizsgálati anyaga alapján megállapítja, hogy az egyes etnoszok a mai viszonyok között is 85-90%-ban endogám jellegűek. Véleménye szerint csak a 20-25%-ot meghaladó vegyes házasságok vezetnek az etnoszra nézve jelentősebb következményekkel, két állandó csoport közötti házasodás pedig azok szintéziséhez, azaz egy új etnosz kialakulásához.

Az etnosz fogalmának általános tisztázására a neves orosz etnológus, Julian Vlagyimirovics Bromlej tett kísérletet az *Etnosz és néprajz* című könyvében. A kor szellemének megfelelően természetesen az engelsi (így közvetve a morgani) társadalomfilozófiából indul ki, de nagyon ügyesen kezeli az ideológiai gyengeségeket. Bromlej, összegezve az *etnosz* addigi felmerült kritériumait,[12] megállapítja, hogy az etnosz „legáltalánosabb és legszűkebb értelemben véve olyan történelmileg kialakult embertömegként határozható meg, amelynek közös, viszonylag állandó kultúrelemei (többek kö-

12 Az *etnosz* jellemzőiként szokták felsorolni általában a közös nyelv, egységes földrajzi terület, „mi"-tudat, közös eredettudat, vallásos közösség, sajátos szokásrendszer, pszichikai sajátságok, és legtöbbször a politikai egység meglétét és viszonylagos stabilitását.

zött nyelve) és pszichikai sajátságai vannak, ezen kívül egységük tudatos, és szintén tudatosan megkülönböztetik magukat minden hasonló formációtól" (i.m. 49).

A kulturális közösség óriási jelentőségű az adott csoport egysége szempontjából. Szimbolikus jelrendszerek, elsősorban a nyelv biztosítják a közösség tagja számára a hatékony együttműködést a kommunikációs-interakciós szférában. Ehhez kapcsolható a felhalmozott információ továbbörökítése is, amely biztosítja a kultúra folyamatosságát. Nem kevésbé fontos a szocionormatív kultúra egysége, amely a személyek viselkedésének összhangját biztosítja. Az identitás belső jegyei többnyire immanens kognitív struktúrát, nem mindig tudatos viselkedés- és szimbólumrendszert képeznek: a közös kultúra szimbólumait foglalják magukba, melyek hagyományozás útján öröklődnek, s a kollektív tudatot erősítik. Ezek a jegyek a kívülállók számára nehezen érthetők, s csak hosszabb együttélés során fokozatosan nyílnak meg. Az antropológiában emiatt jut nagy hangsúly a terepmunkára, mert így a kutatónak alkalma nyílik az adott csoportot belülről látni, megismerni, megérteni. (Egy ideális antropológiai terepmunka legalább 2-3 évig tart.) Mindamellett, hogy ez a belső kulturális egység ennyire fontos az etnosz esetében, nem szabad elfelejtkeznünk arról, hogy egy csoport identitásnak nem csak belső, de külső aspektusa is van. Egy közösség kulturális megnyilvánulásain keresztül általában a külvilág felé is sugároz bizonyos jeleket. E külső jelek mások számára is olvasható szimbólumokban nyilvánulnak meg, s szolgálhatnak megkülönböztető jegyek gyanánt is. Mindaddig, amíg egy adott jel a kívülállók számára nem értelmezhető, addig nyilván csak belső marad. A félreértelmezett külső jelek szülik aztán az előítéleteket. Hiszen egy csoport kultúrájának a külső jegyei és annak belső tartalma között szignifikáns eltérés mutatkozhat. Éppen ezért valamely illető identitása az alapján is megállapítható lehet, hogy adott jelet miképpen értelmez.

Sárkány Mihály a *Kultúra, etnikum, etnikai csoport* című cikkében (2000: 89-99) arra tesz kísérletet, hogy az *etnikum* fogalmát az *etnikus kultúrától* elválasztva, azzal szembeállítva határozza meg, ahhoz hasonlóan, ahogyan ezt a *társadalom* és *kultúra* fogalmak esetében már többen megtették. Ezt a lépést az indokolja, hogy az „etnikum által hordozott kultúrán belül differenciálódást tapasztalunk", azaz a kettő nem fedi egymást teljesen, ezért nem is lehet e fogalmakat szinonimaként használni. Sárkány arra a következtetésre jut, hogy „etnikum és etnikus kultúra viszonyát a társadalom és kultúra közötti viszony egyik speciális eseteként foghatjuk fel". Ez a viszony pedig dialektikus és folyamatosan változó, mely alapvető emberi helyzetek különböző aspektusaként nyilvánulnak meg.

Fredrik Barth (1969b) azzal az újításával járult hozzá az interetnikus viszonyok kutatásához, hogy figyelmét – a korábbi kutatóktól eltérően – nem magukra az etnikai csoportokra, hanem az őket alakító és fenntartó különböző folyamatokra, valamint a csoportok között kialakult határterületekre fordította. Elveti azt a gondolatot, hogy a kulturális diverzitás az egyes kultúrahordozó közösségek közti földrajzi vagy társadalmi izoláció következménye. Azt találta, hogy az etnikai határok annak ellenére fennmaradnak, hogy mind az egyének, mind alapvető társadalmi kapcsolatok mintegy áramlanak e meglévő és fenntartott határokon keresztül. (Jelen esetben természetesen társadalmi, bár bizonyos esetben egyúttal földrajzi határokról is van szó.) A kulturális jelenségek, véleménye szerint, sokkal inkább következményei, semmint elsődleges jellemzői az etnoszok szerveződésének. Hangsúlyozza, hogy az etnikai kategóriák ugyan számításba veszik a kulturális különbségeket, azonban a kulturális hasonlóságok illetve különbségek mentén semmiképpen sem jutunk el egy az egyben egyik etnikai egységtől a másikig. Az „objektív"-nek tekintett kulturális jelenségek valójában mindig csak az adott egyén, megfigyelő, kutató, szerző, stb. számára szignifikánsak.

Bromlej megkülönbözteti az etnikai közösségtől a néprajzi csoportot, amely az előbbinél alacsonyabb taxonómiai szinten álló, annak sajátos kutúrelemekkel rendelkező helyi csoportja, melynek egysége általában nem tudatos, és éppen ezért csak speciális néprajzi kutatásokkal lehet őket meghatározni. Éppen ez a jellemző ad lehetőséget arra, hogy különbséget tegyünk etnikai és néprajzi csoport között. A kutatások eredményei azonban, különösen a modern korban, nagyon sok esetben

visszahatnak a kutatott közösségekre, s gyakran előfordul, hogy éppen ezek hatására tudatosodik az összetartozás olyan emberek, közösségek között, akik korábban mit sem tudtak egymásról.

Bromlej rávilágít a kulturális area lényegére is, melyet „történelmi-kulturális közösség"-nek nevez. Kulturális areáról akkor beszélünk, ha adott földrajzi területet – általában etnikai sokszínűsége mellett – történelmileg kialakult közös kulturális sajátságok fűznek egységbe. Az alapul vett közös kulturális jellemző vonások számától és milyenségétől függően az izovonalakat kisebb-nagyobb területeket behatárolva vagy egymást metszve is meghúzhatjuk, annál is inkább, mert adott terület szimultán módon akár több kulturális area részese is lehet. A történelmi-kulturális közösség mibenlétére azonban talán sokkal jobban rávilágíthatunk akkor, ha az Európára olyannyira jellemző, és a hatvanas évek közepétől előretörő, s mostanában reneszánszát élő regionalizmusból indulunk ki. Ez utóbbi, miként azt Bourdieu (1985) találóan megállapította, elválaszthatatlan az identitás és a reprezentáció köré fonódó vitáktól. A regionalista mozgalmak célja általában egy a centrumtól – inkább gazdasági és társadalmi, mint földrajzi szempontból – távol eső, perifériára szorult, behatárolt terület önmeghatározáshoz való jogának (legitimként való) elismertetése.

Bourdieu (1985: 18) véleménye szerint a centrum által valamely módon stigmatizált régió és annak lakossága két alternatíva közül választhat: az egyik lenne az asszimiláció, amikor is a lakosság azon igyekszik, hogy a stigmára utaló minden jelet (az öltözködésben, az életvitelben, a kiejtésben, stb.) eltüntessen, és színlelés útján egy olyan énképet alakítson ki, amely a lehető legközelebb áll a legitim identitáshoz (vö. pl. Eidheim 1969). A másik lehetősége az, ha „nem letörni" akarja a stigmatizált vonásokat, hanem „fölforgatni azt az értékrendet, amely stigmatizálttá teszi", és „ha nem is új fölosztási elveket, de a régi elveken belül új előjeleket" akar elfogadtatni. Minthogy a centrumnak általában nem érdeke a hátrányos helyzetű periféria igényeinek elismerése, ezért az elfogadtatás a legtöbb esetben valóban csak radikális követelések benyújtása, afféle forradalom árán lehetséges. Bourdieu szerint „valójában a stigma adja meg a regionalista vagy nacionalista lázadásnak nemcsak a jelképi meghatározóit, hanem gazdasági és társadalmi alapjait is".

A regionalista mozgalmakat mozgató csoportok a fentieken túl nagyon sok esetben a régióhoz való esszencialista kötődés követelésével is fel szoktak lépni valamifajta őshonosság vagy a származás joga alapján. Nem véletlen tehát, hogy a regionális törekvések általában összefüggésbe hozhatók vagy azonosíthatók valamely etnikai kisebbségi közösség igényeivel (vö. pl. Bourdieu 1985). E kettő összekapcsolása nyomán szokás etnoregionalizmusról beszélni, amely tehát abban különbözik más kistérségi törekvésektől, hogy az adott kisebbség etnikai másságának megjelenítését tekinti elsődleges céljának. Ezzel együtt az etnoregionalista mozgalmak azok, amelyek a leginkább felléptek a központosító hatalom ellen,[13] amelyek politikailag a leginkább aspiráltak, és nagyon sok esetben szeparatista beállítottságúak (Kymlicka 1997).

A. Gergely András (1997: 19) szerint a kisebbség nem valaminek a „rész-egysége. Hanem részint állapot, [...] részint pedig folyamat, mert a kisebbséget mindenkor szorongatják". A többség, kihasználva erőfölényét, demokratikus körülmények között is rákényszerítheti akaratát a kisebbségre, elfogadtatva vele az identifikációnak a többség által meghatározott és legalizált elveit, ami előrevetíti a kisebbség bizonyos fokú asszimilálódását. Pedig a demokrácia igazi mércéjét, véleményem szerint, a másság elismerése jelenti, mert e nélkül az nem más, mint a többség diktatúrája vagy egyenlősdi áldemokrácia. A gyakorlatban sajnos még döcögősen valósul meg az a mai nemzetközi politikai elvvé vált elgondolás, amely a kulturális sokszínűség megőrzését hivatott elősegíteni, hiszen a népek és nemzetek együttélésében inkább a kulturális és politikai dominanciára való törekvés a jellemző.

13 Jó példa erre a spanyol decentralizáció, amely az 1980-as évek óta a regionális autonómiát szolgálja, és azóta a 17 autonóm közösségben erős helyi identitást alakított ki. Ironikusan úgy is lehetne mondani, hogy nacionalista érzület fejlődött ki ott is, ahol korábban nem volt.

A 16-17. századi Európában ez a probléma a vallási dominancia kérdéseként merült fel. Ez a konfliktus végül is megoldódott, nem azáltal, hogy a kisebbségeknek külön jogaik lettek, hanem az állam és az egyház szétválása által. Ennek modelljét alapul véve, a 19. század óta, a liberálisok úgy gondolják, hogy a nemzetiséget is függetleníteni kell az államtól, ami megoldást jelenthetne a többnemzetiségű államok etnikai problémáira.[14] A 2. világháborút követően egyre erőteljesebb tendenciaként jelentkezett az egyenlőségi elvek beépülése a nemzetközi jogalkotásba, mindenekelőtt a nyugati liberális demokráciákban. Az egyenlőség elvének következetes alkalmazása oda vezetett, hogy a többnemzetiségű társadalmakban az állam mintegy vak maradt a kulturális különbségekre. Ám ugyanezen politika által nyújtott személyes szabadság adott lehetőséget a kisebbségekhez tartozó egyéneknek arra, hogy egységbe tömörülve síkra szálljanak identitásuk, anyanyelvük, önrendelkezési jogaik és területük védelmében.

Kymlicka (1997) véleménye szerint az még elkerülhető, hogy egy állam olyan döntéseket hozzon, amelyek egyik vagy másik vallási csoportot részesítik előnyben. De egy sor állami döntés létezik,[15] amely meghatározó lehet arra nézve, hogy melyik etnikai és nyelvi közösség marad fenn, prosperál és növekszik, és melyik fog marginalizálódni, állami támogatás hiányában elhalni. Éppen ezért juthatunk Kymlicka nyomán arra a következtetésre, hogy az állam etnokulturális semlegessége a gyakorlatban nemcsak hogy nem valósítható meg, de nem is kívánatos.

Az identitását reprezentáló személy vagy közösség identitáskifejeződését lehet jól vagy rosszul elfogadni, s el is lehet utasítani, de a társadalomnak mindenképpen szembesülnie kell vele. Az el nem ismerésnek és a félreismerésnek a következményei még demokratikus és liberális társadalmakban is lehetnek a megbélyegzés és kirekesztés, a xenofóbia és nacionalista expanzió. Be kell látni, hogy nem marad más lehetősége az egymás mellett élő nemzeteknek és etnikumoknak, mint az elismerés politikájának alkalmazása, azaz egymás kölcsönös elfogadása, mely „nem csupán szívesség, amivel embertársainknak tartozunk," hanem „élő emberi szükséglet" is, az emberi méltóság része (Tylor 1992: 26-27). Ez az, amit A.Gergely András (1997: 10-11) nyomán „negyedik út"-nak nevezhetünk, melyen „együtt járhatna minden nyelvi és kulturális kisebbség, faji vagy vallási minoritás". „Az etnopolitika útja, [...] az államalkotó etnikumok kiegyezéses kölcsönössége, kiegyensúlyozott együttműködése és önkorlátozó toleranciája révén".

A szetu identitás megnyilvánulásai, ahogyan én láttam

A kultúra minden pillanatban magába foglalja nem csupán a nemzedékről nemzedékre örökölt társadalmi hagyomány ún. állandó elemeit, hanem ideiglenes jelenségeket is, melyeknek megvan az esélyük arra, hogy teljes értékű szimbólumokká váljanak. Sokszor helyi körülményektől függően alakul adott kulturális jegy etnikai megkülönböztető jeggyé, s idővel akár a tömegkultúra egyes jegyei is szimbólummá válhatnak. Bromlej szerint az egyes népek közötti kapcsolatok erősödésének következtében az ilyen, régebben keletkezett megkülönböztető jegyek száma egyre csökken (1976: 82). A szetukat a 19. sz. végén és a 20. sz. elején felfedező utazók és kutatók beszámolói alapján még sokkal archaikusabb közösségként jellemezhetjük őket, mint most. Öltözékük, viselkedésük, nyelvhasználatuk, a világról alkotott felfogásuk és más, közösségi normáik erősen hasonultak az észtek hasonló jelenségeihez. Vannak azonban olyan kulturális vonásaik, amelyek továbbra is csak rájuk jellemzőek, sőt ilyenek újabban is keletkeznek. Ezek nem feltétlenül sajátos kategóriaként jelentenek-jeleznek másságot, bár ilyen is van. A szetu csoportidentitás úgy is kifejezésre jut, hogy az általában az észt társdalomra jellemző kategóriákat a szetuk identitásuknak megfelelően töltenek

14 Más kérdés, hogy létezik-e egyáltalán egynemzetiségű állam...

15 Pl. köz- és felsőoktatás nyelve, a média, a bíróságok, a közigazgatás és a kormányzat nyelve, stb.

fel tartalommal. Jelen fejezetben azt próbálom meg bemutatni, hogy mik azok a jellemzők, amik alapján a szetukat összetartozó csoportként tudtam meghatározni.

Azok a szetuk, akikkel én találkoztam, erőteljesen integrálódtak az észt társadalomba. Sem nyelvük, sem öltözködésük, sem más külső vonás alapján nem tudtam volna megmondani róluk, hogy szetuk, mielőtt személyesen közelebbről meg nem ismertem őket. Nem lehet róluk elmondani, hogy írástudatlanok, műveletlenek, szegények vagy koszosak lennének, mint ahogy a száz évvel ezelőtti híradások jellemzik őket. A sztereotipizált szetu kulturális vonások egy része (nők népviselete, szetu népdal) csak ünnepi összejövetelek alkalmával jelennek meg. Az ortodox vallás jelképeivel csak a templomokban és egyes szetuk lakásának intim részeiben találkozhatunk. A Peko-kultusszal már csak a folklórban és a Szetu Királyság napjának jelképes ünnepén találkozhatunk, ugyanakkor kérdőívem válaszaiban megjelenik ugyanott, ahová az észtek Kalevipoeget helyezik (a „jeles történelmi személyiség" kategóriájában).

A fentieken kívül még a szetu nyelvet szokták a hagyományos szetu vonások közé sorolni. A szetu nyelv használata hosszú ideje tartó regresszió és asszimiláció után ismét pozitív értékként jelenik meg nem csak a szetuk, de az észtek között is általában. Ez bizonyára összefügg a regionális törekvések általános elterjedésével és elfogadásával Észtországban. Nem egy észtet ismerek, aki megtanulta a nyelvet, igaz, ennek mai dél-észt irodalmi nyelvi változatát, a „võru-seto keel"-t. Persze megtanulni egy alternatív irodalmi nyelvet nem ugyanaz, mint belenőni egy adott kultúrába. A szetuk azért is különböztetik meg nyelvüket a võru-szetu irodalmi nyelvtől, mert szerintük minden szetu falunak megvan a saját nyelvformája és szókincse. Megkülönböztetik egymástól a võru és a szetu nyelvet, s ezen belül is, beszéde alapján, meg tudják mondani, hogy ki honnan való.

Nyelvi-mozgalmi szempontból a võruiak a szetukat szövetségesüknek tekintik, bár ezzel a szetuk nem mindig értenek egyet. A kifejezetten szetu (tehát pl. nem közös võru-szetu) kiadványok nem csak szókincsükben, de helyesírásukban is eltérnek a standardizált võru-szetu nyelvtől.[16] Ezt én két okra vezetem vissza: egyrészt a võru-szetu irodalmi nyelv a Võru városában a 20. sz. elején beszélt nyelvváltozat felélesztett változata (ennek miértjére itt most nem térek ki), és mint ilyen, egy a valóban beszélt, informális võrui nyelvtől eltérő elit magasnyelvként (Hochspracheként) funkcionál. Ellenben a szetu nyelv a ténylegesen beszélt nyelv írott változata. A másik oka szerintem az, hogy a szetuk ezzel is hangsúlyozni akarják különállásukat. A szetuk önállónak tekintik nyelvüket: érthető módon nem akarnak „csak egy nyelvjárást" beszélni, legyen az akár egy olyan közeli nyelv dialektusa, mint a võrui. A võru-szetu együttműködésre a regionalista mozgalom tárgyalásakor még visszatérek.

Véleményem szerint tehát a szetu nyelv a mai szetu identitás valóban aktív eleme. Ezt nem csak saját tapasztalataim, de mások szetu identitáskutatásai is alátámasztják (ld. a Függelék megfelelő anyagát). Ez persze nem azt jelenti, hogy a szetuk számára a szetu lenne az egyetlen nyelv, mert a szetuk általában (legalább) kétnyelvűek. Ugyanakkor ez a nyelv sokak számára a legfontosabb: az anyanyelv. Az identitás önmeghatározásakor, azaz hogy ki tartja magát inkább szetunak, vagy inkább észtnek, tapasztalataim szerint, döntő jelentőséggel bír az, hogy melyik nyelvet tartja anyanyelvének. A szetu-észt nyelvi szembenállásnak tehát egyúttal identitás-erősítő, ha nem éppen identitás-meghatározó szerepe van.

A szetu írott nyelv megjelenése elősegítette szetu nyelvű publikációk és irodalminak nevezhető alkotások megjelenését. Közkinccsé lett a szetu folklór majd száz éve összegyűjtött hatalmas tömege is. Lassan, de biztosan bővül a szetu nyelvű könyvállomány, mely a szetuk identitásépítésében ugyanazt a szerepet tölti be, mint a nemzetek esetében a nemzeti irodalmak. A megjelenő irodalom feldolgozza a szetuk számára a hagyományokat, a történelmet, a szokásokat. Az irodalomé az a szerep, amely

16 Például a glottis zárhangot nem *q*-val, hanem vesszővel [ʻ] vagy [ʔ] jelölik. Nem különböztetik meg egymástól a *y* és õ betűvel jelölt hangokat, mint a võruiban, hanem csak õ-t írnak; vagy ha mégis, akkor az *y*-t *ы*-vel jelölik. De a szetu írott nyelv még nincs standardizálva.

az írott irodalom előtti korszakban a szájhagyományé volt, amely a szetuk esetében nem is az annyira távoli múltban volt. A művészetek egyik legfontosabb rendelete, hogy hordozói, képviselői, megőrzői és továbbszármaztatói legyenek a nemzeti identitás lehetséges és kívánatos mintáinak. Az összegyűjtött szetu folklórkincs valóban jelentős, mind mennyiségét, mind színvonalát tekintve. Erre az észtek és a finnek már több mint száz éve rájöttek, ezért is kezdték gyűjteni. A folklórkincs ápolása továbbra is megmaradt a szetuk vállalt feladatának, azonban tapasztalataim szerint már võruiak, észtek, sőt külföldiek is szívesen bekapcsolódnak az éneklésébe.

A tartui egyetem folklór tanszékének vezetője szetu: Paul Hagu (szetu formájában Hao Paol) – aki mellesleg nagyon sokat segített terepmunkám során – fontos szerepet vállal a szetu identitás őrzésében és alakításában. Talán nem meglepő, hogy ő a folklórt tartja a szetu identitás legkifejezőbb elemének. Évtizedek óta személyesen is kiveszi részét a szetu folklórkincs népszerűsítésében. A szovjet időkben a folklór élvezhette a különféle kultúrhivatalok támogatását, és így valóban jelentős szerepet játszhatott a szetu identitás megőrzésében.

Paul Hagu ötlete volt a Szetu Királyság napjának (*Seto Kuningriigi Päev*) ünnepe egy külföldi (norvég) alapötletből merítve, de amely 1994 nyara óta a szetu hagyományok részévé vált. Minden év augusztus első hétvégéjén összegyűlnek a szetuk és a kíváncsi vendégek Szetuföld valamelyik falujának külterületén, ahol ünnepi keretek között megválasztják királyukat, aki a tisztséget a következő évi választásokig tölti be. A királyhoz udvartartók (*kuninga meistrid*) is tartoznak, mint például pék, cukrász, olajütő, sajtkészítő, serfőző, pincemester, mosónő, testőr, katona, lovász, kocsis, kikiáltó, stb. A *kuninga meister* címért meg kell, hogy mérkőzzenek egymással a jelentkezők: minden posztot csak a szakma legjelesebbike töltheti be.

A Szetu Királyság napja az ünnepi rendezvény jóleső vígasságain túlmenően a szetuk területi és nemzeti egységének jelképes formában való kihirdetéseként fogható fel. Ilyenkor formálisan megjelenik mindaz, ami szimbolikusan egy királyság és egy állam részét képezi. Az ünnepség területére belépő idegeneknek, azaz mindenkinek, aki nincsen szetu viseletben, vízumot kell váltania. A demokratikusan megválasztott király vagy királynő előtt tiszteletét teszi a szomszédos állam (Észtország) hivatalos küldötte is, és átnyújtja ajándékait. Az udvari konyhaművészek által elkészített hagyományos szetu ételeket a király meghívott vendégeivel az esti lakoma során fogyasztja el; a maradékból a vándoroknak is jut.

A Szetu Királyság napja még fiatalnak mondható, mondhatni modernizált hagyomány a szetuk körében. Nekik maguknak is vannak ötleteik, hogy ezt hova lehetne továbbfejleszteni: gyökeret vert hagyományt, több napos ünnepi rendezvényt, turistalátványosságot szeretnének belőle kihozni, ami odacsalogatja nem csak az észteket, de a külföldieket is. Jó alkalom ez arra is, hogy a szetuk problémái napvilágra kerüljenek, ismertté váljanak, abban a reményben, hogy hátha egyszer eljutnak a határkérdés megoldásához is. Egy valamitől azonban tartózkodnak: „Nem szabad a võrui folklórfesztivált utánoznunk!" A norvég ötlet elég távolról jött ahhoz, hogy meg lehessen valósítani Szetuföldön, de a szomszédos võruiaktól szetu interjúalanyom világosan elhatárolja magát.

A Szetu Királyság intézménye azáltal is nyomatékosítja különleges létjogosultságát, hogy Peko védelme alá helyezi magát. A népdalokban megénekelt epikus történetek mellett ez az egyetlen modern kori alkalom, amikor megnyilvánul a szetuk Peko iránti tiszteletének hagyománya. Ez nem véletlen: egyrészt a Peko-történetből kiderül, hogy Peko emberistent, a csodálatos hőst: Essu (a mitológiai Jézus) a szetuk *királyává* koronázza. Másrészt a Peko-kultusz több szempontból is éves ciklikus forgást mutat, melyben egyes elemek állandóak, mások azonban évenkénti változást mutatnak.

Ezen az ünnepségen bepillantást nyerhetünk a szetuk igazi lelkületébe: megnyilatkozik humorérzékük, játékos lényük, őszinteségük. A hétköznapi életben nyomasztó válság, a hazátlanok nyomorúsága, amikor azzal a gyanakvással telnek meg, hogy az „észtek kinevetik őket", ilyenkor mintha sehol nem lenne. Nem csupán az az érzés, hogy itt magukban vannak – mert hiszen szinte sehol

nincsenek csak „magukban" –, hanem a szakrális idő nyújtotta élmény, amikor beleélik magukat a szerepükbe, amikor minden másról elfeledkezhetnek, még arról is, hogy idegenek kamerája rögzíti mindazt, ami ott történik. A helyzetet az oldja fel, hogy ezek a jelen lévő idegenek nem lenézéssel tekintenek a szetukra, hanem elfogadással.

A szetuk a profán világban nem törekszenek személyes szetu identitásuk kinyilvánítására. Ezt jobban szeretik kollektívan tenni és olyanok előtt, akikről biztosan érzik, hogy nem fogják félreértelmezni a szavaikat, tetteiket, gondolataikat. Terepmunkám kezdeti szakaszában, amikor ezt még nem tudtam, és viszonylag kevés szetut ismertem személyesen, s így megpróbáltam tőlük interneten információt szerezni, nagyon nem értettem, hogy miért adnak mindig kitérő választ. Sikertelenségemet akkor nagy pofáraesésnek éreztem, pedig e nélkül talán nem tudtam volna levonni azt a következtetést, hogy a szetuk számára az identitás rettentően intim kérdés. Ahhoz, hogy megnyílnak, személyes ismeretségre, nagyfokú bizalomra van szükségük.

Az észtek és a szetuk szimbólumrendszerének összehasonlító vizsgálatára irányuló kutatásaimban a következő eredményre jutottam: A két szimbólumrendszerben van némi átfedés:

Gabona	Rozs
Szakma	Földműves
Dal, zene, tánc	Nép-
Fa	Nyírfa

A különbségek egy része tulajdonképpen triviális: a némiképp eltérő flóra és fauna, a territoriális sajátságok, és az eltérő eredetű étkezési és öltözködési kultúrára vezethető vissza:

	Észtek	Szetuk
Gyümölcs	Alma	Vadkörte
Vadállat	Medve, Nyúl	Róka
Háziállat	Tehén	Disznó
Étel	Kása	Sõir (sajtféleség)
Ital	Sör	Kali (kvász)
Folyó	Emajõgi	Piusa
Város	Tartu	Petseri

Az észtek rögzült szimbolikájával és civilizáltabb kultúrájával szemben a szetuknál sokszor semmit nem találunk, vagy pedig nincs benne rendszer.

Hegy	Suur Munamägi	———
Madár	Fecske	———
Virág	Kék búzavirág	———
Író, költő	J.Liiv; O.Luts, J.Kross....	———

Arra a kérdésre, hogy mi a legnagyobb probléma népük életében, az észtek gazdasági és politikai jelenségekre helyezték a hangsúlyt, a pénzhiányt és Oroszország közelségét megjelölve. A szetuk válaszaiból egyértelműen az derült ki, hogy legnagyobb problémájuk az egységes életteret nyújtani képes Setumaa széttagoltsága – másképpen fogalmazva a határkérdés megoldatlansága. A szetukat mindenekelőtt a határkérdéshez való viszonyulásuk különbözteti meg az észtektől. Mert szinte az összes többi kérdésnél jellemző, vagy legalább is előfordul átfedés, de az észtek közül senki nem

írta, hogy legnagyobb problémája „a saját területet kettészelő határ", vagy a megoldatlan észt-orosz határkérdés. Egyre inkább meggyőződöm arról, hogy már nem annyira a folklór, a viselet vagy a vallás, hanem sokkal inkább a határkérdés teszi a szetukat érdekcsoporttá, s konszolidálja őket egyre inkább etnikai jelleget öltő egységgé.

A SZETU MOZGALOM

A szetu mozgalom az 1980-as évek második felében fokozatosan alakul ki az észt hagyományőrző mozgalomból az egységes võru-szetu mozgalom részeként. 1988-ban hozzák létre a Võru Nyelv és Kultúra Alapítványt võrui aktivisták és civil szervezetek, többek között a Szetu Társaság. Még ugyanabban az évben megrendezik Võrumaa és Setumaa napját Võru városában, a következő évvel pedig kezdetét veszi a kaikai nyáriegyetem-sorozat. A võrui eseményekkel párhuzamosan a Tartuba költözött võruiak és szetuk is aktív szervezkedésbe fognak, és megalapítják saját társaságaikat. 1990-ben megkezdi adását a Võru Rádió, amely a Szovjetunió első nem állami kézben lévő rádiója. A Võru Intézetet 1995-től rendszeresen rendez konferenciákat, melyek immár az újjászülető balti-finn kis népek és nyelvek legjelentősebb fórumává váltak. A võru nyelv további fejlődése szempontjából kiemelt jelentőségű a võrui írásmód kialakítása, mely több éven át tartó együttes gondolkodás és egyeztetés után 1996-ban nyerte el mai formáját.

Az eddig ismertetett jellegzetességektől a szetu mozgalom annyiban specializáltabb, hogy kifejezetten a szetukra, a *de jure* széttagolt, de mégis egységes Szetuföldre, valamint az azt átszelő határvonalra fordítja figyelmét. Ebből adódóan a szetu mozgalomnak a võruinál sokkal jelentősebb a politikai vetülete. A szetu mozgalom legfontosabb célja a három részre szakadt Setumaa újraegyesítése. Emellett természetesen fontos szerep jut a szetu néphagyományok életben tartására, és természetesen a helyi gazdasági és kulturális élet fejlesztésére. Úgy a harmadik, mint a negyedik Szetu Kongresszus egyik központi témája a tartui békeszerződésben rögzített határ visszaállítása volt, amelyet a szetuk – ahogy az észtek is – az egyetlen jogerős határvonalként fogadnak el. A mostani határt a berlini fal nyomán „szetu fal"-nak minősítik, mely veszélyezteti a szetu nép és kultúra fennmaradását.

A modern kori Szetu Kongresszus afféle el nem ismert illegális, de demokratikus, háromévente összehívott önkormányzatként vagy kisebbfajta parlamentként működik. Szavazóképes résztvevői egyben a különböző szetu közösségek és szervezetek küldöttei, mind az észtországi terület falvaiból és városaiból, mind az orosz oldalról. A Szetu Kongresszusokról kiadott anyag (ld. *Seto Kongress 3, 4* és *5*.) történelmi dokumentum, amelyben kifejezésre jut a szetu identitás számos eleme és a szetu mozgalom politikai szerepvállalása. Az egymást követő kongresszusok témaválasztásukban és hangulatukban bizonyos eltérést mutatnak, ami jelzi azt, hogy a központi probléma folyamatos megléte ellenére a szetuk maguk is átértékelik helyzetüket, s meghirdetett programjaikban egyre inkább igazodnak a valós lehetőségekhez.

A szovjetrendszert követő első kongresszusuk, amely a 3. Szetu Kongresszus címet viselte, 1993-ban zajlott Värskában. A résztvevők nagyra értékelték, hogy ezt a kongresszust már nem észtek hívták össze számukra, s így nagy előrelépésnek tekintik az első két kongresszushoz képest, mellyel új fejezet nyílik az életükben. Immár nem csak elszenvedői, puszta tárgyai a róluk szóló konferenciáknak, hanem résztvevői saját életüknek, formálói a róluk kialakított képnek.

A 3. Szetu Kongresszus hangulata igen optimista volt, hiszen ekkor az észt állam még hivatalosan is azon az álláspontón volt, hogy a tartui békeszerződésben rögzített határokat vissza kell állítani. A résztvevők egységes nyilatkozatukban rögzítették azt, hogy a szetuk észtekké váltak, noha szeretnének szetuk maradni, s szeretnék kulturális és nyelvi örökségüket gyermekeiknek is továbbadni. Ennek érdekében számos programot indítottak. 1994-ben megalakult a szetu járások szövetsége, amelyben a résztvevő felek különböző gazdasági és kulturális területen működnek együtt. 1995-től kezdve megjelenik a *Setomaa* havi lap, amely a szetu mozgalom szócsöve, s immár az Interneten

keresztül is elérhető.[17] Ugyanebben az évben jelent meg a szetu eposz Kuopioban (ld. Hagu, P. – Suhonen, S. 1995). 1996-tól sugároz az egész dél-kelet Észtországot befedő „Kaguraadio," melynek van szetu programja is. 1997-ben a szetu járások szövetsége létrehozta a Szetu Alapítványt, melynek célja a szetuk lakta vidék gazdasági fellendítése. Värskában megnyílt a hagyományos szetu kultúrát bemutató szabadtéri néprajzi múzeum. A tervezett szetu nyelvoktatást egyelőre nem sikerült általánossá tenni Szetuföld iskoláiban, mert a diákok többsége nem szetu, s ők nem akarnak szetu nyelven tanulni.

A 4. Szetu Kongresszus (1996) már az újraegyesítésbe vetetett bizalom megrendüléséről árulkodik. A szetuk úgy érezték, hogy az észt állam cserbenhagyta őket, mert az európai integrációért és a politikai stabilitás látszatáért cserébe lemond az egyetlen jogos határvonal visszaállításáért való küzdelemről. Az 5. Szetu Kongresszuson (1999) egyszerűen csak a szabad átjárásukért állnak ki. 2000 folyamán az észt és orosz hatóságok valóban folytattak tárgyalásokat arról, hogy mindkét oldalon valamilyen keretszámban meghatározott határ menti lakosság szabad átjárást kap, de a tárgyalások egyelőre nem vezettek eredményre. A 6. Szetu Kongresszus azt a szenzációt tartogatta a világ számára, hogy kikiáltotta a szetu nép függetlenségét, és kérte, hogy ezt más népek is ismerjék el.

A szetu-kérdés politikai vetülete valóban a liberális viszonyulás meggondolására készteti az észt kormányt is. Hiszen amennyiben az észt állam a szetukat önálló etnoszként deklarálná, akkor nyomban elvesztené a petseri észtek iránt eddig fenntartott jogait. Márpedig Setumaa orosz oldalán nem csak szetuk, de észtek is élnek, akiknek együttes kulturális és gazdasági támogatására Észtország mindig is erőfeszítéseket tesz. Az észtek nemegyszer hangot adtak már fenyegető vízióiknak, úgymond a szetuk érdekében, amely szerint jól megnézhetik magukat a szetuk, hogy ha inkább az önállóságot választják, mert akkor arra a sorsra jutnak, mint a mordvinok (vö. Künnap 1998: 247). Az oroszok ugyanis már tudományosan is igazolták, hogy a szetuk nem csak hogy önálló népcsoport, de egyben a szovjet-orosz szuperetnosz tagjai is. Nem csoda, hogy ez a megnyilatkozás elutasításra talált az észtek körében, és kiváltotta aggodalmukat.

A szetukat szerintem a fennmaradásuk szempontjából kedvezőtlen időpontban „fedezték fel". Az észteket nemzetté formáló romantikus korszakból igazából kimaradtak: az első Észt Köztársaságba való betagozódásukkal együtt készen kapták az észt állampolgárságot és bizonyos mértékig a nemzeti tagságot. Természetesen mindkét fél számára új volt a helyzet, és nem volt előítéletektől mentes a kapcsolatépítés. Az időpont nem kedvezett a szetuk önállóságának, hiszen a 20. század első felére éppen az egységesítési törekvések voltak jellemzőek Európa szerte. Ezek nem kedveztek a kisebbségi létformának, noha etnikai vagy regionális kisebbségként való létük a mai nemzetközi jog szemszögéből tekintve teljesen legitim, csakhogy ezek a jogok a kérdéses időszakban sajnos még nem voltak érvényben. Az azóta végbement változások és történések következtében nagymértékben szétforgácsolódott a szetuk hajdani egysége. De teljesen meg nem semmisült.

A szetuk önmeghatározásában a 19. század második felében még a vallási azonosságtudat dominál, amely azonban ebből a szempontból semmiképpen sem jelenti az „orosz szuperetnosszal" való egységét. A környező népek – võruiak, észtek és oroszok – azonosságtudatának erősödése nyomán, mintegy azok reflexiójaként a 19 század végére megszületik a nem is teljesen önálló, s még bizonytalan lábakon álló szetu identitás, amelyet a 20. század elejétől kezdve fokozatosan magához szippant az ugyancsak gyerekcipőben járó észt nemzeti tudat. Ezzel a szetuk hovatartozásának alakulásában egyre nagyobb szerephez jut az etnikus azonosságtudat, mely azonban korántsem jelenti a vallásos azonosságtudat teljesen megszűnését, csupán jelentőségének csökkenését hozza magával. A szetu régió ugyanakkor a domináns észt nemzetnek mintegy élő néprajzi múzeumává is válik. A második Észt Köztársaság megalakulásával új, addig csak távolról ismert probléma merül fel az

17 címe: http://www.estpak.ee/~setomaa/

önmagukat szetuként definiáló észtek között: a saját terület egységének hiánya, amely vákuum hatására tudatosul bennük a régióval való azonosulásuk. Céljaik elérése érdekében pedig kénytelenek politikai hatalomra is törni, nem mintha annyira vágytak volna a politikai közszereplésre, hanem azért, mert a széles tömegek, de főképpen a kortárs nagypolitika számára csak ez az a jelnyelv, ez az önkifejezési mód olvasható, értelmezhető, ez a szervezeti forma képes a külső környezetük számára is olvasható jelek formájában közvetíteni a szetuk egységes akaratát.

Jelen körülmények között, amikor a 3. szetu kongresszus lelkesedése alábbhagyott, hiszen a szetuknak nincs meg a politikai hatalmuk céljaik eléréséhez – még az észt állam is gyenge a határ megváltoztatásához – az egyetlen megoldás az, hogy ha elgondolkoznak valamilyen alternatív megoldáson. Figyelembe véve a jelenleg dominánssá váló európai törekvéseket és a legutóbbi Szetu Kongresszusokon megjelenő szándék-nyilatkozatokat, valamint a „setumaa" levelezési listán tapasztalható, e téma iránti élénkülő érdeklődést, nagyon valószínű alternatívaként merül fel egy un. Eurorégió kialakítása a történelmi Setumaa területén. Az EU 2004-es bővítésével a szetuk Észtországon és Oroszországon túlmenően az EU kisebbségévé is válnak, s ezzel egyúttal lehetőségük nyílik arra is, hogy sorsukat egy, az észt államénál erősebb politikai hatalom, az EU védelmébe helyezzék. Már csak az a kérdés, hogy az EU hajlandó lesz-e egy a határain túlnyúló regionális kisebbségpolitika gyakorlására, vagy a belső szabadság biztonságos fenntartása érdekében inkább szemet huny a perifériális problémák fölött.

FÜGGELÉK

A SZETU ETNONIMA

A szetuk önelnevezése – egyes források szerint (Sarv 1998:304) – *maavärrki* volt, ami annyit tesz: 'az nép, amelyik ezen a földön/ területen lakik.' Az azonos jelentésű és szemantikailag semleges *maarahvas* (vagy *-mees*) önelnevezés az észt nyelvjárásokban szerte fellelhető (vagy vö. né. *Landleute*). A *setu* a szetuk külső elnevezésének észt irodalmi változata, eredete nyugati szomszédjaiknál keresendő: a võruiak a szetukat *setokesed* (ebből ered a magyar *szetukéz* elnevezés; vö. Zsirai 1937: 448), önmagukat pedig az ennek megfelelő *võrukesed* névvel illetik. A *setu* szó nyomtatott alakjával először az „Inland" című folyóirat hasábjain 1860-ban megjelent, H.Hartmann-nak a balti németségről szóló cikkben találkozhatunk (*Neuhausen und die pleskauschen Esten*. vö. Ernits 1985:40 és Jääts 1998:36). Találkozunk vele Wiedemann 1869-ben megjelent észt-német szótárában is, a következő formákban:

1. **setu** *G.* setme *(SW)* (situ, sütu) *so viel, mancherlei*, setu neist *Mancher von ihnen*, mitu setu *viele*, setu ja mitu sugu *vielerlei*.

2. **setu-rahwas** *G.* rahwa **setukas** *pl.* setukad, **setukene** *pl.* setukezed *Bezeichnung der pleskauischen Ehsten bei ihren Nachbaren in Livland* (auch *põluwernik, põlawerstik, põlwernik*); - saksa-setukene „*Halbdeutscher*".

3. **setukene** *G.* setukeze *Dimin. von* setu, oh setukene! (*etwas verächtlich*).

Vaike Sarv (1998) mindamellett, hogy ismerteti a szó etimológiájára vonatkozó különféle nézeteket, az etnonímát az 1. alakkal hozza összefüggésbe. Enn Ernits (1985) a 2. alaknál szereplő „Halbdeutscher" miatt úgy véli, hogy a *setu* azokra az emberekre vonatkozott, akiknek a beszédében két nyelv szavait vagy más elemei keveredtek (vö. észt *segema* 'kever' és *seotud* 'kevert'). Nem zárja ki, hogy a szó etimológiája az észt nyelvjárásokban szerte megtalálható *setu-setukene-setukas* 'gebe; szegény, szerencsétlen állat'-ra vezeti vissza. Erre kétféle magyarázattal is szolgál: az első változat szerint a szetuk szegények voltak, és nem tudtak lovat venni, csak gebét – a bőréért. Másik magyarázatában a „szomszédos népek"-re általában használt pejoratív megnevezésekkel hozza kapcsolatba (vö. *mulgi* < lett 'bolond'), és az mondja, hogy a szóvégi *–u* (<*-*oi*) az észt fül számára

egyébként is negatív, pejoratív asszociációhoz társuló képző (vö. *itu* 'nemnormális', *tobu*, *togu*, *molu* 'ua.'). V.Sarv, aki maga is szetu, ezt a magyarázatot nem fogadja el arra hivatkozva, hogy a szót nem jegyzik a szetu nyelvjárásokban. Valljuk be, egy külső megnevezésnél ez nem is szükségszerű. Jääts Mägiste véleményét osztja, amely szerint a szetuk onnan kapták a nevüket, hogy a *settu* mutató névmást használták az észt *seda* helyett. Véleménye indoklására Jääts több hasonló példát hoz a balti-finn nyelvekből, pl a vepszék *katsutajad* megnevezése (< középső vepsze *katsu* ~ vepsze *katso* 'néz'); vagy a võrui Urvaste faluban *enge* névvel illetik a Sangaste-belieket (< sangastei *eng* ~ urvastei *ing* ~ irod. észt *hing* 'lélek', 'személy'). Akárhogy is van, az tény, hogy az legidősebbek ma sem használják a *setut* önelnevezésként. A fiatalok ezzel már másként vannak, nekik nem sérti az önérzetüket.

Különbséget kell tennünk a *seto* és a *setu* között is. Én dolgozatomban magyarosan a *szetu* formát használom, de az észt helyesírás szerint értelemszerűen a *setu* alak a helyes. A *seto* a dél-észt nyelvben használt alak, ami a võru-szetu nyelvben nyert hivatalos írott formát, s a szetuk maguk is így használják. Indrek Jääts a *setu* formát használja a szövegtörzsben, de amikor a szetu mozgalomról szól, akkor a *seto-liikumine* szópárral érzékelteti azt, hogy *seto* alak használata a szetu mozgalom egyik jellegzetes eleme. Az általuk lakott terület az első Észt Köztársaságba való betagozódásuk óta viseli a Setumaa 'Szetuföld,' 'A szetuk földje' nevet. Előtte Petserimaa vagy Pszkovi terület néven szerepelt. Innen ered a szetuk *Petseri(maa) eestlased* és *Pihkava eestlased, (Pleskauschen/ Pleskauer Esten, псковские эстонцы)* elnevezése.

V.Sarv ír a szetuk *tœukna* önelenevezéséről is. Szerinte ezzel a névvel még a Livóniából áttelepült észtek is azonosították magukat: *Seto om iks seto, a neo mi uma omma tœukna'*. A *tœukna* alakot az orosz krónikákból ismert *csúd* etnonimából eredezteti. Más forrás szerint a *tœukna* névvel a szetuk illették az észteket, s Észtország *Tœuknamaa* volt.[18] Eichenbaum-Pajusalu (2001:244) pedig arról számol be, hogy a szetuk 'erdeiek'-nek (*mõtsiku'*) nevezték a võruiakat. A szetukkal kapcsolatos további külső és belső megnevezésekről (*Kuninga rahvas, Rootsi rahvas*), eredetükről és használatukról Vaike Sarv korábban többször idézett cikkében tájékozódhatunk részletesebben (Sarv 1998).

Az oroszok a szetukat a 'félhitűek' (полуверцы, pooleusulised, Halbgläubige) névvel illették, ami a pravoszlávval ('igazhitű') ellentétpárt alkotó fogalomként is felfogható, s számunkra jelzi, hogy az ortodox hit nyújtotta látszólagos közösség ellenére az oroszok is megkülönböztették maguktól a szetukat. Ennek valószínűleg az is oka lehet, hogy a szetuk vallása kettős arcot mutat, mert tovább élnek benne pogány elemek is (vö. Oskar Loorits 1959). A különbségtevés ténye mindenesetre fontos abból a szempontból, hogy az etnikai identitás egyik meghatározó eleme a másoktól való kölcsönös megkülönböztetés. S hogy valóban nem csak puszta névhasználatról van szó, hanem számottevő és számszerűen is meghatározható a szetuk mássága, ezt bizonyítandó tekintsük most át a lélekszámuk meghatározására tett kísérleteket.

A SZETUK LÉLEKSZÁMA

A szetuk lélekszámára vonatkozó adatok tulajdonképpen becslésen alapulnak, mert az 1922-es és 1934-es észtországi népszámlálást kivéve más népszámlálás nem tüntette fel őket külön kategóriaként. A korai adatok utazók becslései, s ezek viszonylag eltérőek, úgyhogy csak irányadó számként fogadhatjuk el őket, melyek mindazonáltal bizonyos keretszámok között mozognak. Az újabb adatok jobbára kutatók saját véleményét tükrözik.

18 Johannes M. Jaanus: *Petserimaa endist ja ajast*. 1925. Walk. (idézi Jääts 1998: 54)

A Pszkovi területen illetve a Pecsoari kerületben/ Petserimaaban/ Setomaaban (ezen utóbbi meghatározásokat dolgozatomban mintegy szinonimaként használom) a szetuk lélekszámára vonatkozó adatok illetve forrásuk tehát a következők:

-1849-ben 8892 fő (Kreutzwald)
-1860-ban 7000 fő (Mirotvorcev)
-1885-ben 12 549 fő (Jakob Hurt)
-1890-ben 12289 fő (Trusman)
-1897-ben 17725 fő észt anyanyelvű, ebből 14085 fő ortodox vallású (oroszországi népszámlálás)
-1902-ben 16 571 (Jakob Hurt)
-1908-ban 18500 (Villem Buk)
-1907-1914 között 8000 szetu vándorol ki Szibériába (Mare Piho)
-1922-ben 15 033 (észtországi népszámlálási adat)
-1934-ben 13557 (észtországi népszámlálás)
-1945-ben Setomaa oroszországi területén (a Pecsorai kerületben) 5898 fő észt, ebből kb. 5600 fő szetu.
-1959-ben a Pszkovi területen 7813 fő észt, ebből észt anyanyelvű 6160 fő (népszámlálási adat)
-1970-ben a Pszkovi területen 4749 fő észt, ebből 3559 észt anyanyelvű, és kb. 2400 szetu (Ivanov)
-1970-es években Setumaa teljes területén 6780 fő szetu (J. Richter)
-1985-ben a Pecsorai kerületben 1098 fő észt (Leo Reissar)
-1989-ben a Pszkovi területen összesen 2259 fő észt (népszámlálás)
-1989-ben a Pecsoai kerületben összesen 1140 fő észt (népszámlálás), ebből 950 szetu (Jääts).

A negyedik (1996) és ötödik Szetu Kongresszuson (1999) kifejezésre juttatott óhajuk ellenére az észt hatóságok nem járultak hozzá ahhoz, hogy a 2000-es népszámláláson a szetuk kinyilváníthassák az észtektől eltérő identitásukat, ezért a lélekszámukat illetően továbbiakban is becslésekre kell hagyatkoznunk.

A szetuk mai létszámára vonatkozó becslések: Észt Szetuföldön 5500-6000 fő, máshol Észtországban további 6-8000 fő (Tapio Mäkeläinen), Szibériában további 350 fő (Mare Piho), a Pecsorai kerületben kb. 500 fő (I. Jääts), azaz összesen 15-20 ezer fő szetu (Tapio Mäkeläinen). A Setomaa *havi lap 2002. januári száma arról számolt be, hogy az ez évi oroszországi népszámláláskor a szetuk külön kategóriát képviselnek majd.*

A SZETU FOLKLÓR SAJÁTSÁGAI

A szetu folklór igen gazdag, epikus és lírikus dalokat egyaránt tartalmaz. Tematikus rendszerezésüktől most itt eltekintek. Kiemelem viszont azt a jellegzetességét, ami nekem a legfeltűnőbb volt. Ez pedig az un. *regilaul*, magyarul talán 'rúna ének'-nek lehetne fordítani. Ritmusa azonos a Kalevala és más finnugor lírikus és epikus énekek ritmusával: 8 szótagos, paralelizmust alkalmazó énekforma, melynek minden sorát a főénekes (aki jól ismeri a dalt) előénekli, majd a kórus (melynek tagjai nem feltétlenül ismerték előtte a dalt) nyomban megismétli. Szövegük viszonylag rövid, sok alliterációt tartalmaz, így viszonylag könnyű énekelni és megjegyezni. Jobb érzés énekelni, mint hallgatni. Tulajdonképpen akármilyen hosszan lehet folytatni, s ezer variációja létezik.

A szetu folklór tematikus párhuzamait a tőlük észak-északkelet felé lakó, szintén ortodox rokonnépek, a vótok és az izsórok körében találjuk meg. A folklór műfajait tekintve van köztük kapcsolat: csak itt fordul elő, pl. az un. *mõistatuslaul*, azaz a találós dal.

A művelt észtek és finnek a szetuk felfedezésének kezdetétől fogva nagyra értékelték azok folklórkincsét. A legnagyobb volumenű folklórgyűjtést a võrui születésű Jakob Hurt végezte a körükben, 1884-ben és 1886-ban, majd utána 1902-ben és 1903-ban, amely anyag Helsinkiben jelent meg három vaskos kötetben.[19] 1922 októberében gyűlnek össze Szetuföld népdalénekesei, majd 1923 augusztusában megrendezik az első szetu dalos ünnepet Petseri városában. A finn folklorista, Armas Otto Väisenen ekkor fedezte fel Anne Vabarna (1877-1964), a leginkább híressé vált szetu népdalénekes asszony tehetségét. A fiatal Pauloprit Voolaine pedig azzal a gondolattal állt elő, hogy ha a finneknek és az észteknek van eposzuk, akkor a szetuknak is bizonyára kell, hogy legyen. Anne Vabarna 1927-ben énekelte meg Peko, az isteni hős eposzát. Az eposzt Paul Hagu és Seppo Suhonen rendezte sajtó alá 1995-ben, amely kiadás aztán híressé tette a szetukat a nagyvilág előtt.

Az első szetu népdalkórusok az észt oldalon az 1950-es években alakultak, az orosz oldalon majd egy évtizedes késéssel. Természetesen a városi szetuknak is voltak kórusaik, melyek ugyanúgy jártak szerepelni akár külföldre is, mint a vidékiek. A fellépések lehetőséget teremtettek nem csak a folklórhagyomány, de a nyelv és a népviselet éltben tartására is. 1977-től kezdődően háromévente rendezik meg a dalos ünnepeket Észtországban. Ez az óriási ünnepség hozta össze először nemcsak a különböző finnugor népek folklór együtteseit, hanem a szetukat is egymással, valamint az iránt érdeklődő nagyközönséggel. Bizonyára ez is hozzájárult ahhoz, hogy maguk a szetuk is ráeszméltek, hogy milyen kincs birtokában vannak. Emellett a nyolcvanas években egész Észtországra (sőt az egész Baltikumra) jellemző volt a saját múlt és helyi hagyományok, elsősorban a folklór iránti kifejezett érdeklődés élénkülése, amely a nemzeti önkifejezés akkoriban preferált formája volt, s amely az ún. „éneklő forradalom" kifejlődéséhez vezetett. Mindez ráadásul állami támogatással valósult meg. Ezek után szinte évente követték egymást a nemzetközi folklórrendezvények Észtországban. 1990-ben megalapították a viljandi kulturális főiskola[20] népzene tanszékét is. Mindez elkerülhetetlenül vezetett az addig háttérbe szorult, de rengeteg életerővel bíró dél-észt öntudat felvirágzásához.

PEKO TÖTÉNETE és a Peko-kultusz

Peko – termékenységisten; tisztelete minden kétséget kizáróan a kereszténység felvétele előtti korból származik. Megfelelői fellelhetőek a karjalaiak (*Pellon Pekko*), a vótok (*riihi-pekka*) és más, keleti finnugor népek panteonjában. Szetuföldön, a 19. sz. végére, már csak bizonyos területeken élt a Peko-kultusz. Két naptári ünnep kötődött tiszteletéhez: az egyik tavasszal volt, a vetés után, melyen nők és férfiak közösen vettek részt. A másik ünnepi alkalom ősszel volt, de ezen már csak férfiak vehettek részt. Az ünnepeken Peko kb. félméteres, fából durván faragott, ember formájú idolként vett részt, égő gyertyákkal a feje tetején. Amelyik szetu községnek-közösségnek volt Peko-szobra, azt nem egy meghatározott kultikus helyen őrizte, hanem a közösség tagjainál: minden őszi ünnep alkalmával más és más családfő nyert jogot arra, hogy otthonába vigye. A Peko szobor őrzőjének a feladata volt a következő ünnepségek (praasnik) megrendezése.

A Peko-eposz a hős csodás születésével kezdődik: Jézus és Mária segédkeznek a nehéz szülésnél; majd természetesen megkereszteltetik. A mesebeli hősökhöz hasonlóan napok alatt felnő, és erős legény lesz belőle, aki mindenkinél erősebb a munkában. Amikor házasodni szándékozik, anyja álmot lát: fiának egy tengerrel körülvett városba kell mennie, ott megtalálja a szép, de árva Nabrát egy vízparti almafa alatt, ő lesz a felesége. Amikor az útmutatás nyomán Peko megtalálja a lányt, az azt mondja, hogy már régóta várt rá. Lakodalmat ülnek; két fiuk születik.

19 *Setukeste laulud I-II-III.* 1904-1905-1907 Helsinki: SKS

20 Viljandi a mulgiak fővárosa. A főiskola mára nemcsak hogy központja lett a dél-észt és észt népzeneoktatásnak, de az egész Baltikumban és a keleti finnugor népek körében is népszerűvé vált.

Peko szüleinek a halála után ellenség tör az országra. Peko csatába indul: magára veszi anyja szőtte ruháját, kezében apjától kapott bunkója és egy kard. A harcban Peko sokakat megöl. Mikor lepihen, az ellenség csellel elfogja. Odahaza már várják a felesége és a fiai, de nem bírják tovább, és Nabra egyik fiával a keresésére indul. A fiút megölik, az asszonyt fogságba ejtik az oroszok. A háborúból győztesen hazatérő Pekot Jézus királlyá koronázza. Otthon maradt fia megházasodik. Peko egy barlangba költözik; sokat jár vadászni, minden szegénynek ad ételt és ruhát.

Peko megöregszik, belefárad az életbe. Jézus álmot küld neki, melyben Peko meglátja a jövőt, s ezt elmeséli a népnek. Peko leteszi a földre a bunkóját, amelyből gyógyerővel bíró fa sarjad. Peko meghagyja a népnek, hogy a fa körül kezdjenek kolostort építeni. Meghagyja azt is, hogy halála után őrizzék meg emlékét, mert onnan is meg tudja védeni a népét. Amikor Peko meghal, három angyal elviszi anyja szőtte ruháit a mennybe. Még Jézus is megsiratja, s azt mondja, hogy nemsokára őt is keresztre fogják szögezni. A nép kolostort épít Peko barlangja mellett, s Peko vasszarkofágját helyezik annak közepébe.

A SZETU IDENTITÁS NYELVI-NYELVÉSZETI HÁTTERE

A szetuk nyelvészeti megközelítése nem választható el az egész dél-észt nyelv és kultúra kialakulásáról vallott különféle nézetektől, hiszen a nyelvészeti kutatások eredményeit mégiscsak összhangba kell hozni legalább a nyelvet használó emberek etnogenezisével és a régészeti leletekkel, ha más kulturális sajátságokat első lépésben nem is veszünk figyelembe. Márpedig a balti-finn népekkel és nyelvekkel foglalkozó kutatók igencsak különféle elméleteket dolgoztak ki a dél-észt eredetére vonatkozóan. Ezeket most röviden, elsősorban Pajusalu (1996:1-36) és Wiik (1998) ismertetései alapján összegzem, nem más célból, csak hogy lássuk milyen sokféleképpen interpretálható a mára kialakult helyzet.

Az első dél-észt nyelvtant Johann Gutslaff adja ki 1648-ban, természetesen az akkori tartui irodalmi nyelvről.[21] Hajszálpontosan két évszázaddal később jelenik meg August Wilhelm Hupel észt nyelvtankönyvének második javított és bővített kiadása, mind a tallinni, mind a tartui dialektusról.[22] A világhírű dán nyelvész, Rasmus Rask 1834-ben kiadott szinkrón nyelvészeti összehasonlító munkájában a balti-finn nyelveket két nagy csoportra osztja, melyek közül az egyikbe a finn, az inkeri, a kerél és az aunuszi tartozik, a másikba pedig az északi észt, a déli észt és a lív.[23]

A finnugrisztika úttörői közül Ferdinand Johann Wiedemann szentelt nagyobb figyelmet a délésztnek, tanulmányozta az ottani nyelvjárásokat, és megírta võrui nyelvtanát, amelynél átfogóbb összehasonlító mű mind a mai napig nem született a dél-észt nyelvjárásokról.[24]

A huszadik századi finnugristák történeti síkra terelték a balti finn nyelvek vizsgálatát. Kiindulási alapjuk általában a 2-3 fő nyelvjáráscsoportra tagozódott közfinn. Többségük a kelet-nyugati oppozíciót tartja dominánsnak (pl. L. Kettunen, P. Alvre), de egyesek az észak-déli különbségeknek is jelentőséget tulajdonítanak (pl. A. Laanets, E. Itkonen). Néhányan úgy gondolják, hogy a törzsek még a balti-finn őshaza területén kialakultak, s ezt követően vándoroltak mai lakóhelyükre (pl. P. Alvre). Őket a migrációs elmélet híveinek szokás nevezni. A kutatók többsége azonban azon a véleményen van, hogy a mai nyelvek kialakulása az állandó nyelvi, etnikai és kulturális kölcsönhatások-

21 Johann Gutslaff: *Observationes grammaticae circa linguam Esthonicam*. 1648 Dorpathi

22 August Wilhelm Hupel: *Ehstnische Sprachlehre für die beiden Hauptdialekte, den revalischen und dörptschen, nebst einem vollständigen ehstnischen Wörterbuche*. Erste Auflage 1786 Riga & Leipzig. Zweyte durchgängig verbesserte und vermehrte Auflage 1848 Mitau.

23 Rask, Rasmus: *Samlede afhandlinger I*. 1834. København

24 Wiedemann, J.F: *Versuch ueber den werroehstnischen Dialekt*. 1964. St.Petersbourg

nak köszönhető. Ők lennének a kontaktuselmélet híveinek. Közéjük tartozik Harri Moora, aki nem csak régésznek volt kiváló, de nyelvészként és néprajzkutatóként is remekül megállja a helyét: „Az egyes törzsek valamint nyelvek nem egyszerűen elágazás útján fejlődtek ki, hanem keresztezéssel és keveredéssel, hol rokon, hol idegen népekkel, nyelvekkel, akikkel kölcsönösen hatottak egymásra". (H. Moora 1956a)

Lauri Kettunen (1940) a balti-finn őshazát a mai Észak-Lettország területére helyezi. Szerinte csak az első évezred második felében alakult ki az egységes észtből a déli észt – intenzív lív és lett érintkezéseinek következtében.[25]

Andrus Saareste (1952) mutatott rá első ízben a dél-észt néhány archaikus vonására. Véleménye szerint a közfinn előbb egy délnyugati és egy északkeleti nyelvjárási csoportra bomlott, majd ez a délnyugati ág bomlott északi észtre, déli észtre, lívre és vótra. Hangsúlyozza, hogy az Ugala törzs (akiket a mai dél-észtek elődeinek tart) nyelve már igen korán, az időszámításunk szerinti első századokban is nagymértékben eltért a tőlük északnyugatra elhelyezkedő többi észt törzs nyelvétől, mind a szókincs, mind pedig a fonetika és a morfológia terén.

Paul Ariste (1956) volt az első balti-finn nyelvekkel foglalkozó kutató, aki világosan kimutatta a dél-észt sajátos nyelvi archaizmusait. Elmélete szerint a kialakult első öt balti finn törzs a lív, a déli észt, az északi észt, a karél és a vepsze volt. Külön megjegyzem, hogy szerinte a dél-észt közvetlenül a közfinnből ágazott le a még a Kr. előtti első évezred kezdete előtt. Szerinte ezt a dél-észtet kezdetben óriási területen beszélték, mely terület fokozatosan szűkült a baltiak terjeszkedésének következtében, főleg i.sz. 400 után. A déli észtben jelentősebb a balti nyelvi hatás, mint az északi észtben, s a szláv nyelvi hatás sem Novgorod, hanem a krivicsek felől érte. Hasonlóképpen vélekedik Pekka Sammallahti (1977) is, aki a dél-észtet a lapp után kivált első nyelvnek tartja. Sőt, szerinte ez még azelőtt következet be, hogy a közfinn alapnyelv északi és déli ágra bomlott volna, azaz Kr.e. 1000-600 között. Elméletét főképp a **kt* > *tt* dél-észt hangváltozásra alapozza, amely az összes többi balti-finn nyelvben **kt* > *ht* formán ment végbe.

Paul Alvre (1973) úgy vélekedik, hogy a Peipszi tótól keletre élt a két nagy finnugor törzs. A differenciálást egyetlen nyelvi jegy, a PlGen alakja alapján teszi: a keletieknél van benne *i (jalkaiäen)*, míg a nyugatiaknál ez hiányzik *(jalkaten)*. A nyugati csoportból eredezteti a hämäit, az északi észtet és a lívet, míg a keletiből a partvidéki észtet, a karélt, a vepszét és a déli észtet. Ezek a törzsek szerinte nyugat felé vándorolva érik el mai lakóhelyüket.

Nagyon érdekesnek tartom Teho Itkonen (1983) elgondolását, mert azokkal a törzsekkel is számol, amelyek azóta már eltűntek. Három nyelvjáráscsoportot különít el a közfinnben: délit, északit (ezeket együttesen nyugatra helyezi) és keletit. Ez utóbbi szerinte teljesen kihal, de nyomát őrzik az ún. kevert nyelvjárások: a karjalai, a vepsze, a vót, a partvidéki észt és a déli észt. Arvo Laanest (1982) szintén a vót és a dél-észt kevert eredete mellett áll ki.

Tiit-Rein Viitso (1985) balti-finn családfájában – nyilván módszertani okokból – olyan törzs- illetve nyelvjárásneveket is felhasznál, amelyek soha sem léteztek. Állandó elemként jelentkezik nála az a felfogás, hogy a közfinnből elsőként a lív és a déli észt különült el. Elméletét elsősorban fonetikai jellegzetességekre alapozza, de figyelembe veszi a dél-észtben fellelhető alapvető morfológiai archaizmusokat, valamint a szókincset. Ago Künnap a võru nyelvet egy az északi észttel kapcsolatba lépett csúd (délkeleti balti-finn) nyelvként határozza meg (Künnap 1998). Ő a võru nyelvnek azt a sajátságát hozza példaként, hogy a tagadó ige nem megelőzi a főigét, hanem utána áll: *tulõq õi* (irod.észt *ei tule* 'nem jön'). Hasonló jelenséggel csak a vepszében találkozunk.

25 Kettunen, Lauri: Über das Verhältnis der ostseefinnischen Sprachen und die vorgeschichtliche Gruppierung der entsprechenden Völker. In: *Õpetatud Eesti Seltsi Aataraamat 1938*. 1940: 100-120.

Egészen érdekes Eino Koponen (1998) elmélete, amely szerint a dél-észt kialakulásában inkább egy keleti balti-finn szubsztrátum játszott szerepet, s ő nem támogatja azt a felfogást, amely szerint a déli észt eredendően önálló balti-finn törzs lett volna. Némiképp egybecseng ezzel Kalevi Wiik (idézi Pajusalu 1996: 26) véleménye, amely szerint a võrui nyelvjárás kialakulása az északi észt nyelvet beszélő törzsek és a tőlük keletre elhelyezkedő, s mára eltűnt csúd törzsek közötti intenzív kapcsolatoknak köszönhető. A csúd nyelvi hatás a többi dél-észt nyelvjárásban csak a võruin keresztül érvényesült, ennek megfelelően az azokban jóval gyengébb is. A szomszédos mulgi nyelvjárás kialakulásában értelemszerűen a lívnek volt hasonlóan jelentős szerepe.

Bár az áttekintés nem volt igazán részletekbe menő, s erre nem is törekedtem, de így is belátható, hogy a megközelítések száma igen nagy, s a különféle elméletek erősen az adott elméletalkotó meglévő ismeretanyagára, preferenciáira és fantáziájára épülnek. Mindenesetre figyelemreméltó, hogy a 20. század közepe táján felmerült gondolat, mely szerint az északi és a dél észt hasonlósága másodlagos érintkezés eredménye lenne, egyes kutatók körében erősen tartja magát. Pomozi Péter (2000: 217) ezt úgy foglalja össze, hogy „a mai észt nyelvi area egyes dialektusai különböző balti-finn törzsek nyelvi hagyatékai, így a mai észt felől nézve az egyes észt nyelvjárási izoglosszák régebbi keletűek, mint a balti-finn nyelvcsalád némelyik ma beszélt nyelve".

A võru-szetu nyelvről illetve a võrui nyelvjárásról bővebb információval többek között a dél-észt nyelvjárások szakértője, Hella Keen (1997) szolgál. Võrumaa nyelvjárásait ő a következőképpen csoportosítja: északi: Põlva, Räpina, Kanepi; nyugati: Karula, Urvste; déli: Hargla és Nyugat-Rõuge; keleti: Kelet-Rõuge, Vastseliina és Setumaa. Láthatjuk, hogy a szetut egyértelműen a võru nyelvhez kapcsolja (vö. Künnap 1998: 247). Könyvében nem csak a nyelvjárási sajátságokat írja le, de mindegyikből hoz is egy-egy múlt századi mutatványszöveget.

A SZETU IDENTITÁS RÉGÉSZETI-TÖRTÉNETI HÁTTERE

A régészeti megközelítés jóval kevesebb variációt kínál, legalábbis ezt sugallják az elém került anyagok, bár az is biztos, hogy kevesebb régészt foglalkoztatott a téma, mint ahány nyelvészt. Legbővebben az *Észt őstörténet* (ld. EEA) című kötet tudósít az észtországi régészet eredményeiről, valamint Harri Moora (1956a) az általa szerkesztett híres kötetben, de ebben a bekezdésben mégis leginkább Silva Laul (1984) cikkére támaszkodom, amely kifejezetten a dél-észt régészettel foglalkozik.

A régészeti leletek arról tanúskodnak, hogy Délkelet-Észtország már a neolitikumban különbözött a mai Észtország többi részétől, és a mai Észak- és Kelet-Lettországgal alkotott közös kulturális areát. A bronz-korban ez a különbség csak tovább mélyült és szélesedett, s az area a Daugava folyótól észak felé a mai dél-észt nyelvjárásterület vonalát követve egészen a Peipszi-Pszkovi tavak keleti partvidékéig nyúlt. Lakossága szoros kapcsolatokat tartott fenn a tőle még keletebbre eső területek feltételezhetően szintén finnugor nyelvű lakosságával. A dél-észt területen maradt fenn legtovább (egészen az 5-6. századig) a balti-finnekhez és a keletibb (volgai) finnugorokhoz köthető ún. textilkerámia kultúra, melynek a Ladoga-Onyega tavak környékéről, Karjalából és Finnország belső területeiről is fennmaradtak emlékei.

Változás akkor következett be a mai dél-észtországi és észak-lettországi területek kulturális helyzetében, amikor az északabbra (Közép- és Nyugat-Észtország területén) lakó törzsek dél felé nyomultak, és magukkal hozták nyugati (skandináv) jellegzetességeket hordozó kultúrájukat. Ez az etnikai folyamat leglátványosabban a kőkarámsírok déli elterjedésén mutatható ki, amely Setumaat valamint a tőle (pontosabban a Haanja dombságtól) keletre lévő területeket kivéve az összes most tárgyalt területet érinti, beleértve Észak-Kurlandot is. Silvia Laul szerint a Kr. utáni első évezredben végbement kulturális változások régészetileg jól nyomon követhetők, és alkalmasak arra, hogy alátámasszák a balti-finn népek nyelvi alapú kelet-nyugati csoportosítását. A nyugati csoport nyelveiben

ugyanis jó kimutatható az északi-germán szupersztrátum. Emberi maradványok ugyan nem maradtak fenn ebből az időszakból, s így nehéz rekonstruálni, hogy pontosan miként ment végbe a keveredés, de a kőkarámsírok elterjedési területe szinte pontosan egybeesik az ún. nyugat-balti antropológiai típus előfordulási területével.

Tartu és Võrumaa területe az első évezred első felétől, Mulgimaa területe pedig az első évezred közepétől kezdve egyfajta átmenetet képez Nyugat-Észtország és Setumaa, illetve a tőle keletre eső területek között mind kulturális, mind nyelvi, mind antropológiai vonatkozásban. A dél felől érkező krivicsek ugyanis itt asszimilálódtak a 9-11. század folyamán. H. Moora (1956a: 106-112) szerint így alakult ki a võrui nyelvjárás (beleértve a szetut) sajátos fonetikai készlete. Keleti balti-finn szubsztrátum pedig nem csak a pszkovi orosz nyelvjárásban, de a lett latgal nyelvjárásában is igazolható (Laul 1986: 32). A Peipszi-Pszkovi tavak keleti felén, Võrumaa keleti határától, azaz Setumaatól kezdve egészen a vót nyelvterület déli határáig szintén egységes temetkezési szokás volt érvényben az első évezred második felétől kezdve: hosszúkás, kör vagy ovális földsírok jelennek meg. Ezt a temetkezési szokást a szlávok megjelenésével hozzák kapcsolatba. Orosz-szovjet tudósok ezzel igyekeznek bizonyítani azt, hogy a Peipszi-Pszkovi tavak keleti oldalán régóta élnek keleti szlávok, de észt tudósok szerint ekkor még csak legfeljebb szláv hatásról vagy elfinnugorosodott szlávokról lehet szó. A sírhalmot egyébként néha kövekkel rakták körbe, amely jellegzetességük a karámsírokhoz közelíti őket. Bizonyos területeken (Kõnnu, Põlgaste, Lootsi) egy időből származó karám- és fölsírokat is felfedeztek. Hogy a Peipszi tótól keletre ma nem finnugor nyelvet beszélnek, annak köszönhető, hogy a keleti kereszténység elterjedésével a szláv nyelv vált presztízsértékűen dominánssá.

Julius Mägiste (1957: 170-173) kutatásai szerint Setumma víznevei szinte kizárólag orosz eredetűek, mint ahogy a településnevek túlnyomó többsége is. A faluneveknek csupán egyharmad része finnugor eredetű. Mindebből arra következtet, hogy észtek (azaz szetuk) nem lakhatnak itt olyan nagyon régóta. Más források szerint ugyanakkor a Peipszi tó keleti partvidékének földrajzi nevei finnugor eredetűek (S. Laul 1986). Sokan (P. Hagu, J. Richter, S. Laul, L. Reissar, F. Oinas) pedig rámutattak a szetu kultúra számos olyan elemére, amely a keleti balti-finnekével (vót, izsór) közös, az észteknél azonban hiányzik (pl. az un. *mõistatuslaul* 'találós dal'). Ők a katolikus naptár használatát võrui kölcsönzésnek tartják. A folyamatos észt betelepülés csak hozzájárult az autochton lakosság nyelvének frissítéséhez, és „észt kapcsolatainak" fenntartásához.

A tárgyalt dél-észt terület a második évezred elejétől három politikai alakulat: Sakali, Ugandi és Pszkov között oszlott meg. A nyugati befolyású Ugandi és a keleti befolyású Pszkov között a határ valahol a vastseliinai járás valamint Setumaa között húzódott. Ez utóbbi már a 13. században, de legkésőbb a Petseri/Pecsorai kolostor alapítása (1473) óta az orosz ortodox egyház befolyása alatt állt, míg az előbbi német befolyású lett, lakossága a reformáció óta hagyományosan lutheránus. A 18. század elejétől kezdődő, az egész Baltikumra kiterjedő két évszázados cári uralom idején Tartu-, Võru- és Mulgimaa Livonia kormányzóság része volt, Seumaa pedig továbbra is Pszkovhoz tartozott. A politikai határ belső határrá vált, de a kulturális különbségek megmaradtak. Az un. peipszi jégcsata nyomán 1242-ben kialakult határ a későbbi politikai átrendeződések ellenére egészen az első Észt Köztársaság megalakulásáig gyakorlatilag változatlan maradt.

A szetuk felfedezése – avagy mások szetu identitáskutatásainak rövid ismertetése

A szetuk identitáskutatásának kezdetét véleményem szerint Jelizaveta Richter hetvenes évekbeli terepmunkái jelentik. Szinte kizárólag oroszul publikált, de publikációi az Észt SzSzk-ban jelentek meg. Szetu-kutatásaiban a szovjet etnológia meghatározásaiból indul ki, többek között abból, hogy a szetuk észt *néprajzi csoport*. 1974-75-ben kérdőívekkel járta be egész Setumaat, de felhasználta a községi tanácsok statisztikai adatait is. Írásaiból kiderül, hogy szerinte terepmunkáinak idején már

előrehaladott fázisában volt a szetuk integrációja a „szocialista észt nemzettel". Az adminisztratív határ észt oldalán észtek között éltek a szetuk. Az észt volt a nyilvános érintkezés nyelve. A gyerekek észt tannyelvű iskolába jártak, a munkások a városokban észtek között dolgoztak. Az észtekkel való kapcsolatuk korábban nem tapasztalt tömeges méretet öltött. A szetuk többsége jól tudott észtül is, s a szetu nyelv sokban hasonult is az észthez. Sokkal több szetu-észt vegyes házasság köttetett, mint a szovjet idők előtt, főleg a városokba költözött szetuk körében. A vallási különbség, amely korábban a vegyes házasságok legfőbb akadályát jelentette, az ateista Szovjetunió keretein belül már nem bírt meghatározó jelentőséggel. A keresztnévadásban észt szokások jöttek divatba már az 1940-es évektől kezdve.

A határ orosz oldalán élő szetuknak természetesen az oroszosító politikával és a szovjet-orosz mindennapokkal kellett szembenézniük Rengeteg bevándorló érkezett, főleg Petseribe, a Szovjetunió minden tájáról, akik figyelmen kívül hagyták a helybeliek hagyományait. Emiatt, valamint a nehéz gazdasági és oktatási helyzet miatt általánosnak nevezhető a petseri szetuk elvándorlása az Észt SzSzK-ba, elsősorban a városokba, bár ez a folyamat a hetvenes évekre már túljutott legintenzívebb szakaszán.

Az 1970-es években a megkérdezett szetuk többsége a kettős (szetu-észt) identitás jeleit mutatta. Az idősebbek, akik még emlékeztek a „szetu" etnoníma pejoratív értelmezésére, elkerülték a szó használatát, inkább „régi észteknek" nevezték magukat. Jellemző a tősgyökeres észt vagy vegyes, néha finnugor eredetre való utalásuk, ami az olvasottságnak, nagyobb tájékozottságnak s az oktatás hatásának tudható be. Nem észt közegben soha nem nyilvánították ki szetu identitásukat, mindig csak észtekként mutatkoztak be. Jellemző a generációk hovatartozása közötti tudatos különbségtevés is, melyben jól megragadható az asszimilálódás folyamata: „Mi szetu nép vagyunk, de a gyerekeink már észtek" (Richter 1979:105) A szetu gyerekek még a Pecsorai körzetben is így tanulták: „Elan Eseti NSV-s, selle pealinn on Tallinn, olen eestlane..". 1960-ban az Észt SzSzK minden polgára kapott személyi igazolványt, melyben a szetuk észtekként szerepeltek.

Richter szerint mindezek ellenére a szetuk szívéhez a szetu hagyományok és a szetu nyelv közelebb állt. A szetuk saját nyelvüket használták egymás között az utcán, a buszon, a kultúrházban, az asszonyok a piacon, ünnepi összejöveteleken, a gyerek az iskolai szünetekben, és mindenekelőtt odahaza a családban. A szetu nyelv használata etnikai határként jelentkezik továbbra is a szetuk és oroszok, de a szetuk és észtek között is. Természetesen egyre kevésbé, mert jellemző módon az iskolába menő gyerekekkel irodalmi nyelven igyekeztek beszélni már odahaza is, hogy „ne legyenek nyelvhelyességi problémáik az iskolában". A gyerek természetesen értették a szetu nyelvet, ha maguk, sok esetben, nem is tudták produkálni. Az elvándorolt családtagok rendszeresen hazalátogattak hétvégénként, szünidőben, a nyári mezőgazdasági munkák idején valamint a nagyobb ünnepek alkalmával. Ekkor nyelvhasználatuk igazodott a helyi normákhoz.

Az 1970-es években a női népviselet még élő hagyományként jelentkezik a szetuk között, mindenekelőtt ünnepi alkalmakkor. A szetuk esztétikailag szépnek tartják saját népviseletüket, melynek magukra öltése elsősorban az ünnepi emelkedettség, a családi és egyúttal etnikai hovatartozás kifejezése. Az idősebbek egyéb hagyományaikhoz is ragaszkodtak, például a szent sarokhoz, háziszőttesekhez, vagy az ételeikhez. A szetuk egyéb tárgyi kultúrája (például a lakberendezés) ekkorra már nem tért el az általános észt (legyen az vidéki vagy városi) kultúrától.

A szetu identitás fenntartása és kifejezése szempontjából fontosak még a hagyományos naptári, egyházi és családi ünnepek. Richter kiemeli ezek közül is a temetői szokásokat. Ezek alkalmával összegyűlt a tágabb család, mely által erősödött az összetartozás-tudat a különböző helyen lakók és a különféle generációhoz tartozók között. A születésnapi ünnep észt hatásra honosodott meg a szetuk között.

Jelizaveta Richter a totális elnyomás idejének közepén mutatja be a szetu kultúra állapotát és asszimilálódásának stádiumát, akkor, amikor nem csak a szetu, de az észt nyelv fennmaradása is

veszélyben forgott. Írásában jól érzékelhető az a politikai attitűd, amely a szetukat az észtekkel azonosítva igyekszik erősíteni az észt nemzeti tudatot. Ez is ugyanabba az irányba mutató folyamat része, amelyben az asszimiláló nemzet nem egy idegen (például az orosz), hanem egy nyelvileg rokon testvérnép, az észt.

A szetuk identitásával kapcsolatos viszonylag friss orosz forrásnak számít Ivanovnak a Pszkovi területről szóló néprajzi-történeti monográfiája, melynek utolsó fejezetét a szetuknak szentelte (Ivanov 1999). A szetukra s a szetuk eredetére vonatkozó régebbi és újabb források bemutatása és egybevetése után arra a következtetésre jut, hogy a Livóniából a pszkovi területre vándorolt észtek alapvetően nem befolyásolhatják a szetuk etnogeneziséről alkotott véleményünket, mert a szetuk bizonyíthatóan őslakosai a területek. A bizánci kultúrkörhöz való tartozásuk alapvetően meghatározza identitásukat, mely mindig is a kettősség jeleit mutatta: a 19-20. század fordulójáig szetu-orosz, ezután szetu-észt identással rendelkeztek.

A szetuk anyagi és szellemi kultúrájának részletes leírásával azt igyekszik bizonyítani, hogy a szetuk mind az oroszoktól, mind az észtektől különböznek. Igen érdekes demográfiai adatokkal szolgál. Megállapítja, hogy az ötvenes évekig az endogámia dominált a szetuk között (1945-60 között városban 25%, falun 15% alatti volt a vegyes házasságok aránya), és a területen megszületett minden tizedik gyermek teljesen szetu volt. A 80-90-es évek fordulójára ez az arány megfordult: a vegyes házasságok aránya eléri a 90%-ot. Ez azt jelenti, hogy gyakorlatilag nem születik olyan gyermek a pszkovi területen, akinek mindkét szülője szetu lenne. 1993-ban végzett felméréséből kiderül, hogy a magukat szetunak vallók 97%-a beszéli is a nyelvet. Majdnem ugyanennyien (94%) oroszul is tudnak, viszont az észtül tudók aránya csupán 76%.

Ivanov a szetu identitást a következő jelenségekkel kapcsolja össze:
- a hagyományos kultúrához való ragaszkodás (főleg a folklór és a vallás),
- nyelvi elkülönülés nem csak az oroszoktól, de az észtektől is,
- bizonyos viselkedési normák (sztereotípiák) megléte.

A szetuk fontosnak tartják az oroszokhoz fűződő viszonyaikat, mert
- gazdasági és anyagi-kulturális kapcsolatban állnak egymással,
- vallásuk összeköti őket,
- a mindennapokban együtt élnek.

Észtországi kapcsolataikat csak azok a szetuk emelik ki, akiket rokoni szálak vagy korábbi ottlét (munka, diákévek) emléke oda köt.

Ivanov hangsúlyozza, hogy a szetuk mind az oroszoktól, mind az észtektől megkülönböztetik magukat. A 20 század folyamán ugyan történtek kísérletek az észtesítésükre, ami destruktívan hatott rájuk, de alapvetően megőrizték különbözőségüket. Az 1945-ös határmódosítás sem tudta befolyásolni alapvetően az észtesedési tendenciát, hiszen az orosz adminisztráció számára is észtek maradtak a szetuk, és önmeghatározásuk nem kapott létjogosultságot.

Monográfiájának a szetukról szóló fejezete végén Ivanov megállapítja, hogy a szetuk önálló etnikai egységet alkotnak, mely az oroszországi szuperetnosz egyik szubetnoszát képezi.

A modern szetu identitáskutatások egyik legismertebb képviselője Indrek Jääts fiatal tartui etnológus. 1998-ban megjelent könyvét (*A szetuk etnikai identitása.* 1998. Tartu) következő szavakkal vezeti be: „[A szetuk] az egyes észt regionális alosztályok (pl. mulgik, Hiumaa-beliek) és az önálló etnosz határmezsgyéjén helyezkednek el". Ezt megerősítendő konkrét példákat is hoz: „Az elmúlt években többször előfordult, hogy szetu folklór együttesek finnugor rendezvényeken a többi néppel egyenlő rangon léptek fel. Őket nem sorolják az észtek közé – önállóak. A negyedik szetu kongresszus, a szetuk képviselőgyűlése (ilyenje nincs se a mulgiknak, se a Hiumaa-belieknek) határozatot hozott arról, hogy a kéri a szetuk felvételét a Képviseletnélküli Népek Szervezetébe. A szetuknak

van saját zászlója, himnusza és eposza, s évente egyszer megülik Szetu Királyságuk napját". És hadd tegyem hozzá, hogy immár van saját írott nyelvük is.

Jääts könyve egyaránt foglalkozik a szetuk múltbeli és a jelenbeli identitásával. Nagy figyelmet szentel a szetuk eredete körül kialakult vitának is, melyhez azt a kommentárt fűzi, hogy anélkül, hogy bárkit is megvádolna, el kell ismerni, hogy az autochton elmélet jobban beleillik a jelenkori szetu mozgalom imázsába, mint az észtek bevándorlásának elmélete. Jääts felhasználja a korábbi kutatások eredményeit, és ideológiamentesen ütközteti a különféle véleményeket. Jääts fontosnak tartja külön vizsgálni a szetuk identitásának jellegzetességeit Setumaa észtországi területén, az észt városokba (Tartuba) települt szetuk között, valamint a Pecsorai kerületben.

Indrek Jääts először 1996-ban végzett terepmunkát a szetuk között etnológia szakos hallgatóként, diáktársával, Pille Runnellel együtt, az Eiki Berg (1997) vezette *Peipszi Tó Projekt* keretén belül. Szetuföld észt oldalának északi részén tizenegy faluban összesen negyven, 18 év feletti személlyel készítettek strukturált interjút. Ugyanennek a projektnek a keretében pétervári diákok Tatjana Makszimova, Jelena Nikiforova (s kis részben maga Indrek Jääts is) végeztek terepmunkát a Pecsorai kerület hat falujában harminchárom, 18 éven felüli személlyel, hasonló módszerekkel. A következő évben észt Szetuföld három nagyobb településén Märt Potter segítségével készített 39 interjút, Kaarel Antonsszal pedig Tartuban 26 interjút. Fontosnak tartom megjegyezni, hogy Jääts és társai olyan személyekkel készítettek csak interjút, akik legalább részben szetunak tarják magukat. Jääts 1998-ban védte meg a szetuk identitásáról írott szakdolgozatát a tartui egyetem etnológia tanszékén. Ebben már felhasználta a Võru Intézet által végzett első, Szetuföld lakóira vonatkozó felmérés eredményeit.

Indrek Jääts kutatásai szerint a szetuk etnikai identitását nagymértékben kulturális elemek határozzák meg. A szetu identitás legfontosabb eleme a szetu nyelv, ezt követik a népies elemek (a női viselet és a folklór) valamint a vallás. A rokoni kapcsolatok is fontosabb szerepet játszanak a szetuk életében, mint más észtek esetében. Alapvető, érdekközösség-formáló erővel bíró problémájuk a fennálló észt-orosz határ frusztráló korlátja. Mindez politikai mozgalommá avanzsálja a regionális szetu mozgalmat, melynek amúgy is sajátja a népi kultúra romantikus imádata. A területi identitás (beleértve Setumaa egész területét) ugyanakkor inkább az idősek generációjára jellemző, de ezt az illető település földrajzi fekvése, közlekedési és gazdasági kapcsolatai is nagymértékben befolyásolják.

Az etnikai identitásra jellemző a kettősség, valamint az, hogy generációnként is változást mutat: a fiatalok inkább észtnek vallják magukat, s csak utána szetunak, az idősebbek pont fordítva. Az észtesedési tendencia a fiatalok nyelvhasználatán is megmutatkozik. Továbbra is jellemző az, hogy irodalmi nyelven beszélnek a gyermekekkel a célból, hogy ne legyenek nyelvhelyességi problémáik az iskolában. A szetu nyelv legaktívabb őrzői és az identitás megtestesítői az idős asszonyok.

Észt Szetuföld városaiban illetve nagyobb központokban lakó szetuk között jelentősebb mértékű az anyanyelv elvesztése: a csak észtet használók aránya közöttük 41%, míg a falvakban csupán 9%. Ennek megfelelően a szetu nyelvet használók aránya nagyobb a falvakban. Ugyanakkor a városban lakó szetuk, akik elszakadtak eredeti környezetüktől és értelmiségi pályára mentek (és ha persze közben nem asszimilálódtak), jóval nagyobb jelentőséget tulajdonítanak etnikai hovatartozásuknak, mint azok, akik falun maradtak Setumaaban. Hasonlóképpen a városiak fontosabbnak tartanák a szetu nyelv iskolai oktatását, valamint egy szetu nyelvű rádió és tévéadást, mint a vidékiek. Az említett médiáknál kevésbé fontos nekik viszont egy szetu nyelvű nyomtatott sajtó, egyszerűen azért, mert a võro-seto nyelv írásmódja eléggé bonyolult az irodalmi észthez szokott ember számára.

Habár a vallás régen nem bír olyan jelentőséggel, mint száz évvel ezelőtt, a megkérdezettek háromnegyede mégis kiemelten fontosnak tartja. Általánosan jellemző a nagy egyházi ünnepeken való részvételük, de sokkal kevésbé a heti rendszeres templomba járás. A megkérdezett vidékiek 71%-ának és a városiak 31%-ának a lakásában van szent sarok. A falvakban egyértelműen erősebben él a vallási hagyomány, mint a városokban. A hagyományos naptári ünnepeket mind az ortodox, mind a lutheránus szokás szerint megünneplik, az utóbbi inkább a városokban lakókra jellemzőbb.

A megkérdezetteknek kevesebb, mint fele rendelkezik saját népi ruhával. Hagyományos viseletüket immár kizárólag ünnepekkor és fellépések alkalmával öltik magukra a szetu asszonyok. A megkérdezett vidékiek 26%-a és a városiak 36%-a tagja valamely szetu hagyományőrző folklór együttesnek, viszont kétszer ilyen arányban tudnak szetu éneket, táncot vagy mesét.

Indrek összevetve az interjúk eredményeit a következő korrelációkra figyelt fel: az erős szetu identitás a szetu nyelv aktív használatához köthető. Akiknek gyenge a szetu identitása, a nyelvet sem használják (gyakran). Az erős etnikai identitás jobbára közepes vallásossághoz, míg az erős ortodox vallásosság inkább másodlagos jelentőségű etnikai identitáshoz kapcsolódik. Ez utóbbi az 1918-1929 között született asszonyokra a legjellemzőbb. Ők a hagyományos népi kultúra aktív hordozói is egyben.

Identitás és mozgalom között szintén kimutatható korreláció. Az erős szetu identitással bíró egyéneket bántja a legjobban a Szetuföldet kettészelő határvonal, s ők a szetu mozgalom aktív tagjai is egyben. A megkérdezettek több mint fele vélte úgy, hogy a szovjet időkben jobb sora volt a szetuknak, mint most. Ugyanilyen arányban voltak elégedetlenek a szetuk az észt állam politikai tevékenységével. Jääts megkockáztatja azt a kijelentést, hogy a szetuknak az észt politikával való elégedetlensége az észt állammal és magukkal az észtekkel való elégedetlenségükhöz vezet, akikkel a szetuk egyre inkább szembeállítják magukat. Az is világosan kimutatható, hogy a városokban és központokban erősebb a szetu mozgalom pozíciója és a hagyományőrzés iránti érdeklődés, mint a falvakban, ahol a hagyományos kultúra, a nyelv és a vallásosság sokkal élőbb. Ebből úgy tűnik, hogy nyelv és identitás erőssége bizonyos értelemben fordított arányban áll egymással.

A Võru Intézet által végzett identitásvizsgálatokat összegzi Külli Eichenbaum és Karl Pajusalu (2001) közös cikke.[26] Az elsőt Jääts kutatásaival szinte egy időben végezték 1997 nyarán Setumaa észtországi területén[27] (vö. Võro Instituudi toimõtiseq 2). Ötszáz, 18-74 éves személyre kiterjedő kérdőíves vizsgálatot végeztek. Ezen kívül 164, 15-18 éves diákkal is végeztek hasonló vizsgálatot Setumaa észt és orosz területének iskoláiban. A kérdőív a terület lakóinak önbesorolására és nyelvhasználatára vonatkozó kérdéseket tartalmaz. A felmérés célja az volt, hogy képet kapjanak a történelmi Setumaa területén élő szetuk lélekszámáról, kulturális sajátságaikat befolyásoló tényezőkről, és a területi széttagoltság hatásairól.

Az eredmények szerint észt Szetuföld lakói 39%-ban vallják magukat szetunak, 33%-ban észtnek és 6%-ban orosznak. A lakosság elég jelentős hányada kettős identitással bír: 12% vallja magát előbb észtnek, azután szetunak, s 7%-uk fordítva. Tehát akik szetunak, vagy inkább szetunak vallják magukat, összesen a megkérdezetteknek majdnem felét (46%) teszik ki. Eichenbaum ezt az eredményt összeveti az 1922-es népszámlálási adatokkal (77%) és megállapítja, hogy szemmel látható a lakosság észtesedése. Még figyelemreméltóbb az eredmény, amikor a válaszokat a válaszadók korcsoportja szerint vizsgálja: a 18-24 év közötti fiatalok 48,7%-ban észtnek, 20,5%-ban inkább észtnek, mint szetunak, 10,3%-ban inkább szetunak, mint észtnek, s csupán 7,7%-ban vallják magukat szetunak. Ellenben a 45-54 éves korosztályban ugyanezek az adatok: 13%-ban észt, 12,2%-ban inkább észt, 11,6%-ban inkább szetu, illetve 54,1%-ban szetu.

A diákok között végzett vizsgálatból az derül ki, hogy a fiatalok szerint az a személy nevezhető szetunak, aki beszéli a szetu nyelvet. Ezt a válaszadók 73,6%-a gondolta így. A szetu népviselettel már kevesebben azonosították a szetukat (66,9%), s az önazonosítás mint kritérium elég gyengén

26 Előrebocsátom, hogy a Võru Intézet vizsgálati alanyai nem csak szetuk, hanem az adott területen lakó, véletlenszerűen kiválasztott személyek voltak.

27 Az oroszországi területen végzendő vizsgálathoz nem járultak hozzá az orosz hatóságok.

szerepelt (55,5%), de még mindig sokkal jobban, mint a vallási hovatartozás (14,9%). Mindez egybevág Jääts eredményeivel és a Võru Intézet felnőttek között végzett kutatásainak eredményeivel (Eichenbaum – Pajusalu 2001:252).

1998-ban zajlott a Võru Intézet harmadik, immár majdnem egész délkelet Észtországra (Võru-, Valga- és Põlvamaara) kiterjedő vizsgálata, amelynek elsősorban az volt a célja, hogy felmérje a lakosságnak a regionális nyelvhez és hagyományokhoz való viszonyát. A kutatásban részt vett a tartui egyetem több munkatársa is. Az eredmények szerint a megkérdezettek 67%-a vallotta magát võruinak, 6%-a szetunak, 2%-a mulginak, 7%-a egyéb délkeleti észtnek és 14%-a egyéb észtnek. Ezek szerint a történelmi Võrumaa területén sokkal erősebb võru identitással találkozunk (67%), mint amilyen a szetu identitás a történelmi Setumaaban (39%).

A nyelvhasználatra vonatkozó adatok azt igazolják, hogy mind a szetuk, mind a võruiak inkább a regionális nyelvet használják, mint az irodalmi észtet. Érdekes azonban, hogy a magukat szetunak vallók nagyobb arányban használják *mindig* a szetu nyelvet (78%), mint amennyire a võruiak a võru nyelvet (63%). A helyi nyelvet *néha* használók aránya ellenben 20, illetve 25%, míg a nyelvet csak nagyon ritkán használó a szetuk között gyakorlatilag nincsen, a võruiak között pedig 12%. A szerzőpáros megállapítja, hogy a szetuk, akik számára nem a nyelvhasználat az identitás egyetlen pillére, nem rejtik véka alá nyelvi helyzetüket. A võruiak számára a regionális nyelv sokkal inkább jelképes. Valószínű, hogy a helyi nyelvhez való viszonyt befolyásolja az adott terület szociális és gazdasági helyzete, valamint az ezzel összefüggésben álló lakossági kedélyállapot is. A szetuk sokkal pesszimistábbak a nyelvük jövőjét illetően, mint a võruiak. Ez szinte biztosan a megoldatlan „saját terület" illetve határkérdésre vezethető vissza. Ugyanakkor mindkét csoportban 90% feletti azok aránya, akik fontosnak tartják, hogy a nyelvük fennmaradjon (Eichenbaum – Pajusalu 2001: 255-258). A szetuk és a võruiak tehát nem rendelkeznek egységes identitással, ami az eltérő történelmi körülményekkel magyarázható, ezen belül is a vallási és irodalmi hagyományokkal és a különböző kultúrkörbe való tartozással. (Eichenbaum – Pajusalu 2001: 246). Ennek ellenére maguk a Võru Intézet munkatársai is a võrui nyelvjárásának tekintik a szetu nyelvet, ugyanúgy, ahogy az észtek a võruit az észt nyelvjárásának.

Laura Assmuth (2001) finn szociálantropológus 1999-2001 között észt és lett szociológusokkal, valamint orosz etnológusokkal karöltve a Szovjetunió felbomlása utáni észt-lett-orosz határ menti területen fennálló helyzetet vizsgálta az ott élő emberek mindennapi életében bekövetkezett változásokon keresztül. Mindhárom országban negyedszáz különböző korú, nemzetiségű, anyanyelvű és állampolgárságú személlyel készítettek interjút a kutatók. Ezeken az interjúkon kívül 17-18 éves diákokkal esszét írattak etnikai és lokális identitás témakörben, melyeket azután együtt elemeztek. A kutatókat elsősorban a különböző gazdasági tevékenységek (csempészet, határ menti kiskereskedelem), valamint a határokon átívelő hivatalos és nem hivatalos interakciók mechanizmusa érdekelte, de foglalkoztak a különböző politikai, nemzeti és etnikai ideológiáknak a polgárok mindennapi életére gyakorolt hatásával is. A kutatók kihasználták azt a lehetőséget, hogy a volt Szovjetunió önállósodott köztársaságainak kialakult új határterületei igen megfelelőek a szimbolikus kulturális és a politikai határok viszonyának vizsgálatára. A kutatás módot adott a szerzőnek arra is, hogy megismerkedjen a szetuk problémáival, melyek bizonyos szempontból regionális jellegűek, tehát a határterületen lakó szinte összes embert érintik. A szetuk esetében azonban a szerző hangsúlyozza az interjúalanyok identitásproblémáinak súlyozottabb voltát: „kezdtem felfogni, hogy én és a családom szetuk vagyunk, nem egyszerűen csak észtek" – ahogy egyikőjük kifejti. E kutatás témáját és módszereit illetően hasonlít Eiki Berg (1997) és munkatársainak felderítő és elemző projektjéhez, melyből Indrek Jääts szetu identitáskutatása is kinőtte magát.

ESTLASTE vastaused

Värv:
1. valge
2. must
3. sinine
4. hall
5. (punane, kollane, lila, pruun)

Mägi:
1. Suur Munamägi
2. (Ebaverre mägi, Musumägi)

Jõgi:
1. Emajõgi
2. Võhandu (Pähajõgi, Kasari)

Metsloom:
1. karu
2. hunt
3. jänes
4. põder
5. (räbane, siil, rästik, mätskits)

Koduloom:
1. lähm
2. siga
3. lammas
4. (hobune, koer)

Lind:
1. pääsuke
2. kana
3. (varas, toonekurg, kotkas, kurg, varblane)

Puu:
1. kask
2. tamm
3. (kuusk, vaher, mänd, pärn)

Lill:
1. rukkilill
2. karikakar
3. sinilill
4. (võilill, sajalill, kullerkupp)

Puuvili:
1. oun
2. (pirn, kirss)

Teravili:
1. rukis
2. nisu
3. (oder, kaer)

Juurvili:
1. kartul
2. kaalikas
3. kapsas
4. porgand
5. (naeris)

Sõõk:
1. puder (mulgi-, tangu-, kartuli-)
2. (sealiha, kama, mulgikapsad, hapukapsas, verivorst, kartul, pannkook, seljanka)

Jook:
1. õlu
2. piim
3. kali
4. (viin, vesi, hapupiim, tee)

Linn/Asula:
1. Tartu
2. Tallinn
3. (Viljandi, Pärnu, Paide, Sakala, Rapla)

Muusika, Tants, Laul: erilisi rahva ~ [hindamatu]

Luuletaja
1. J. Liiv
2. (B. Alver, Kaplinski, E. Enno, H. Runnel, L. Koideula, Wimberg, Alliksaar)

Kirjanik
O. Luts, A. Kivirähk, Tammsaare, J. Kross (T. Õunepuu, Kaalep, Helisaar)

Elukutse
1. õpetaja
2. põllumees, talupidaja
3. (ärimees, ametnik, kirjanik, traktorist, lüpsja, nõunik)

Rõivad: [hindamatu]

Ajaloolone tegelane
1. K. Päts
2. Lembitu
3. Kalevipoeg
4. (Kuperjanov, J. Hurt)

Polittiline tegelane
1. K. Päts
2. L. Meri
3. (E. Sarisaar, A. Rüütel, M. Laar, K. Väljas)

Probleem:
1. isekus, kadedus
2. Venemaaa lähedus
3. rahapuudus

Eestlaste iseloomulik joon:
kinnistus, tagasihoidlikkus,
õigmine soov, et teda rahul jaetaks
kadedus

SETODE vastaused

Värv: valge ja punane
Mägi: [igal oma kodukohal küngas]
Jogi: Piusa; Peipsi järv
Metsloom: rebane
Koduloom: siga
Lind: (hütt, vares, kuldnokk)
Puu: (kadakas, pihlakas, kask, vaher, tamm, pärn)
Lill: (kappeõik, kolllane lill maja aknal, murukümmel, sinkes, päärusilm)
Puuvili:
1. kruuus, pirn
2. õun, kirss, ploom

Teravili:
1. rukkis
2. (kaer, tartar)

Juurvili: naeris, madarõigas
Sõök: sõir
Jook
1. kali
2. (allkas)vesi

Linn/ Asula: Pesteri
Muuski, Tants, Laul:
seto ~ , leelo
Luuletaja, Kirjanik
(P. Haavoks)
Elukutse: põllumees
Ajalooline tegelane
Rootsi kuningas, Peko,
Kornilimp (Petseri kloostris)
Poliitilline tegelane
Jakob Hurt
Probleem
piiriprobleem,
Setumaa lõhumine kolmeks,
terviklikkuse puudumine
Setude iseloomulik loom
otsekohene, kokkuhoidlik
Mis on see, mis setodest setod teeb?
Tahmine olla seto
Leelo
Keel, riided, kombed, laulud

ABC kiräoppus 1999 = Jüvä Sülõv – Kauksi Ülle – Kõivupuu, Marrjuu – Reimann, Nele – Hagu, Paul : ABC kiräopus ja lugõmik algkooli latsilõ. Võru: Võru Instituut ja Võru Selts VKKF
Allard, Erik 1979: *Implications of the Ethnic Revival in Modern Industrialized Society. A comparative Study of the Linguistic Minorities in Western Europe.* Helsinki: Societas Scientiarum Fennica: Commentationes Scientiarum Socialum 12/1979
Alvre, Paul 1973: Läänemeresoome aluskeele varasest murdeliigendusest, eriti eesti ja soome keelt silmas pidades. – *Keel ja Kirjandus 1973*: 152-162, 291-299.
Andrásfalvi Bertalan 1995: Diversity and Harmony. – Korhonen, T.:1995: 19-24.
Anderson, Benedict: Imagined Communities. – Hutchinson, John – Smith, Anthony D. (szerk.) 1994: 89-96.
Anepaio, Treje: Soome etnoloogid identiteeti otsimas. – *Pro Ethnologia 6.* p.74-88.
Ariste, P. 1956: Läänemere keelte kujunemine ja vanem arenemisjärk. – Moora, H. (szerk.) 1956: 5-23.
Armstrong, John 1994: Nations before Nationalism. – Hutchinson, John – Smith, Anthony D. (szerk.) 1994: 140-147.
Assmuth, Laura 2001: Ühendavad või eraldavaad Piirid? Etnilisuus ja igapäevaelu Läti, Venemaa ja Eesti piirialadel – Võro Instituudi toimõtiseq 11. p.11-27.
Barth, Fredrik 1969: *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Culture Difference.* Oslo.
Barth, Fredrik 1969b: Introduction. – Barth 1969: 9-38.
Bausinger, Hermann 1992: Tradition und Modernisierung – *Tradition and Modernisation.* Turku: NIF Publications 25. p. 9-19
Berg, Eiki (szerk.) 1997: *Common Border, Shared Problems. Rasearch reports.* Tartu: Lake Peipsi Project
Boas, Franz 1975: *Népek, nyelvek, kultúrák. Válogatott írások.* (szerk. Boglár Lajos) Budapest: Gondolat
Bromlej, J. V. 1976: *Etnosz és néprajz.* Budapest: Gondolat.
Bourdieu, Pierre 1985: Az identitás és a reprezentáció. A régió fogalmának kritikai elemzéséhez. – *Szociológiai Figyelő 1/1: 7-23.*
Buk, Willem 1909: *Petserimaa eestlased.* Tartu: Postimees kirjandus
Calhoun, Craig (szerk.) 1994: *Social Theory and the Politics of Identity.* Cambridge.
Calhoun, Craig 1995: *Critical Social Theory.* Cambridge: Blackwell
Chapman, Malcolm (szerk.) 1993: *Social and Biological Aspects of Ethnicity.* Oxford: Oxford University Press
Connor, Walker 1994: When is a Nation. – Hutchinson, John – Smith, Anthony D. (szerk.) 1994: 154-159.
Csepeli György 1980: *Szociológiai, szociálpszichológiai szempontok a nemzeti érzés és tudat kutatásához.* Budapest.
Csepeli György 1992: *Nemzet által homályosan.* Budapest: Századvég.
Csepeli György 1998: *Előítélet és antiszemitizmus* Budapest : Jószöveg Műhely Kiadó.
Csepeli György 1999: Nemzetek egymás tükrében. – *Kisebbségkutatás 1999/2.*
Csepeli Gy – Örkény A. – Székelyi M. 2000: *Grappling with national identity : how nations see each other in Central Europe.* Budapest: Akadémiai Kiadó
Csepregi Márta (szerk.) 1998: *Finnugor kalauz.* Budapest: Panoráma.
EEA= L. Jaanits, S. Laul, V.Lõngas, E.Tõnisson 1982: *Eesti esiajalugu.* Tallinn.
Eichenbaum, K. – Pajusalu, K. 2001: Setukaisten ja võrukaisten identiteetit – Määttä, N. – Sulkala H. (szerk.) 2001: 244 – 263.
Eidheim, Harald 1969: When ethnic Identity is a Social Stigma. – Barth 1969: 39-57.
Ernits, Enn: Setu(kas). – *Emakeele Seltsi Aastaraamat 31.* p.37-41.
Geerz, Clifford 2001: *Az értelmezés hatalma.* Budapest: Osiris
A.Gergely András 1997: *Kisebbség, etnikum, regionalizmus.* Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete.
Gil-White, F.J. 2001: Are Ethnic Groups Biological „Species" to the Human Brain? Essentialism in Our Cognition of some Social Categories. – *Current Anthropology 2001/4*: 515-554.
Gilroy, Paul 1993: *The Black Athlantic. Modernity and Double Conciousness.* Harvard University Press.
Grünthal, Riho 1997: *Liivistä liiviin. Itämerensuomalaiset etnonyymit.* Helsinki: Castrenianumin toimitteita 51.
Habermas, Jürgen 1985: Mit nevezünk ma válságnak? Legitimációs problémák a kései kapitalizmusban. *Szociológiai Figyelő 1/1: 23-37.*
Habermas, Jürgen 1994a: *A társadalomtudományok logikája.* Budapest: Atlantisz.

Habermas, Jürgen 1994b: *Válogatott tanulmányok.* Budapest: Atlantisz.
Hagu, Paul 1978: Setude etnogenees agraartavandi valguseL – *Keel ja Kirjandus 1978/10. p.616-623.*
Hagu, Paul 1995: Setukaisten identiteetin ongelmat. – Saarinen, T. – Suhonen, S. (szerk.) 1995: 169-181.
Hagu, Paul (szerk.) 1999: *Seto pajatuisi.* Võru: Võru Instituut
Hagu, P. – Suhonen, S. (szerk.) 1995: *Peko. Seto rahvusepos.*
Kuopio: Snellman Instituuti A-Sarja 18.
Hall, Stuart: Ethnicity: Identity and Difference. – *Radical America 23/4: 9-20.*
Hall, Stuart 1996: Introduction. Who needs 'Identity'? – Stuart Hall – Paul de Gay: *Questins of Cultural Identity.* London: Sage p.1-17.
Hechter, Michael – Levi, Margaret 1994: Ethno-Regional Movement in the West. – Hutchinson, John – Smith, Anthony D. (szerk.) 1994: 184-195.
Hobsbawm, Eric 1994a: The Nation as Invented Tradition. – Hutchinson, John – Smith, Anthony D. (szerk.) 1994: 76-83.
Hobsbawm, Eric 1994b: The Rise of Ethno-Linguistic Nationalism. – Hutchinson, John – Smith, Anthony D. (szerk.) 1994: 177-184.
Hofer Tamás 1995: East and West in self-image of the Hungarians. – Korhonen, T.:1995: 215-238.
Honneth, Axel 1992. Integrity and Disrespect. Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition. – *Political Theory 20/2: 187-201.*
Hõrn, Aare 1995: Setukaisten ortodoksisuus ennen ja nyt. – Saarinen, T. – Suhonen, S. (szerk.) 1995: 182-188.
Hutchinson, John – Smith, Anthony D. (szerk.) 1994: *Nationalism.* New York: Oxford University Press.
Itkonen, Terho 1983: Väliskatsaus suomen kielen juuriin. – *Virittäjä 1983*: 190-229, 349-386.
Ivanov 1999 = К.П.Иванов: Сету. История, культура, современные этнические процесы. In: *Историко-этнографические очерки Псковского края.* Псков 1999: 269-308.
Jacsev, Nikolai: Európa felelőssége kisebbségei identitásának megőrzésében. (A szetuk múltja, jelene és jövője) – *Kisebbségkutatás 2002/2*: 570
Jääts, Indrek 1998: *Setude etniline identiteet.* Tartu
Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor 1999: *Magyarság-szimbólumok.* Budapest: Európai Folklór Központ – Teleki László Alapítvány
Kask, A. 1956: Eesti murrete kujunemisest ja rühmitumisest. – Moora, H. (szerk) 1956: 24-40.
Keem, Hella 1997: *Võru keel.* Tallinn: Võro Instituut – Eesti Taduse Akadeemia Emakeele Selts
Kodolányi János, ifj. 1995: The Fenno-Ugric peoples in Europe and their culture. – Korhonen, T. 1995: 27-31.
Koponen, Eino 1998: Etäläviron murteen sanaston alkuperä. Itämerensuomalaista etymologia. – *SUST 230*
Korhonen, Teppo (szerk.) 1995: *Encountering Etnicities. Ethnological aspects on ethnicity, identity and migration.* Helsinki: SKS: Studia Fennica Ethnologica 3.
Koski, Mauno 1997: Liivimaa. – Võru Instituudi Toimõtiseq 1.
Kymlicka, Will (szerk.) 1995: *The Rights of Minority Cultures.* Oxford: Oxford University Press.
Kymlicka, Will 1997: *States, Nations and Cultures.* Amsterdam: Van Gorcum.
Künnap, Ago: Kust on pärit võru keel? – *Akadeemia 1998/2.* p.247-251.
Laanest, Arvo 1982: *Einführug in die ostseefinnischen Sprachen.* Hamburg: Bushe Verlag
Lallukka, Seppo 1990: *The East Finnic Minorities in the Soviet Union. An Appraisal of the Erosive Trends.* Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia
Laul, Silvia 1986: Kas lõunaeesti murdealade kujumine on arheoloogiselt jälgitav – *Eesti Selsi Aastaraamat 30.* p.28-38.
Lehtinen, Ildikó 1995: The aestheic and ethnic meaning of ornament. – Korhonen, T. 1995: 140-148.
Lévi-Strauss, Claude 2001: *Strukturális Antropológia I- II.* Budapest: Osiris.
Liivak, Sander Alfred 1999: Az észt nyelvjárásokról és kutatásokról. – Finnugor Világ 1999/2. p.10-13.
Loorits, Oskar 1959: About the Religious Concretism of the Setukesians. – *SUSA 61/5*: 1-49.
Lönnquist, Bo 1995: The outsider's view in everyday life in Norway. – Korhonen, T. 1995: 45-57.
Lukács László 1995: Problem in the ethnic identity of the Moldovan Hungarians. – Korhonen, T. 1995: 156-160.
Määttä, N. – Sulkala H. (szerk.) 2000: *Tutkielmia vähemmistökielistä Jäämereltä Liivirantaan. Vähemmistökielten tutkimus ja koulutusverkoston raportti 1.* Oulu: Suomen ja saamen kielen ja logopedian laitoksen julkaisuja 15.
Mägiste, Julius 1957: Petserimaast, selle uurimusest ja setude päritolust. – *Meie maa. Eesti sõnas ja pildis. IV. Lõuna-Eesti.* Lund 1957: 165-173.
Mäkeläinen, Tapio 2000: *Setumaa ja setukaiset.* (az interneten: http://tuglas.fi/artikkelit/setukaiset.html)

Mikkonen, M. – Sulkala H. – Mantila, H. (szrek.) 2001: *Tutkielmia vähemmistökielistä jäämereltä Liivirantaan. Vähemmistökielten tutkimus ja koulutusverkoston raportti II.* Oulu: Suomen ja saamen kielen ja logopedian laitoksen julkaisuja 18.
Moora, H. (szerk.) 1956: *Eesti rahva etnilisest ajaloost. Artiklite kogumus.* Tallinn
Moora, H. 1956a: Eesti rahva ja naaberrahvaste kujunisest arheoloogia andmeil. – Moora, H. (szerk) 1956: 41-190.
Moora, H. 1956b: Ajaloolis-etnograafilisteset valdkondadest Eestis. –: Moora, H. (szerk) 1956: 212-254.
Nagy Levente 2001: A nacionalizmus természetrajza. – *Kisebbségkutatás 2001/1*
Nanofszky György (szerk.) 2000: *Nyelvrokonaink.* Budapest: Teleki László Alapítvány
Nurmi, Virpi 1995: Self-identification. The birth and loss of local symbols. – Korhonen, T. 1995: 239-245.
Oinas, Felix 1974: Setujen asema Viron kansanperinteessä – *Kalevalaseuraan Vuosikirja 54.* p.277-286.
Pajusalu, K. 1996: *Multiple Linguistic Contacts in South Estonian: Variation of Verb Inflection in Karski.* Turku: Turun yliopiston suomalaisen ja yleisen kielitieteen julkaisuja 54.
Páldi-Kovács Attila 1995: Contemporary ethnic processes in Hungary. – Korhonen, T. 1995: 32-40.
Pataki Ferenc 2001: *Élettörténet és identitás.* Budapest: Osiris
Piho, Mare 1995: Siperian setukaiset. – Saarinen, T. – Suhonen, S. (szerk.) 1995: 200-219.
Pollard, Elaine 1994: *The Oxford Paperback Dictionary.* Oxford: Oxford University Press
Pomozi Péter 2000: Az észt nyelv. – Nanofszky 2000: 209-218.
Rannut, Mart 2001: Estonian language policy in 1990s. – Määttä, N. – Sulkala H. (szerk.) 2001: 43-130.
Räsenen, Matti 1995: Displaced Persons. Understanding human migration in Europe after the second World War. – Korhonen, T. 1995: 9-18.
Reissar, Leo 1996: *Setumaa läbi sajandite. Petserimaa.* AS «Kupar»
Rédei Károly 1998: *Őstörténetünk kérdései. A nyelvészeti dilettantizmus kritikája.* Budapest: Balassi Kiadó
Richter, (J)elisaveta 1979: Интеграция сету с эстонской нацией – *Eesti talurahva majanduse ja oleme arengujooni 19. ja 20. sajandil.* Tallinn
Ross, Eevi 1997: Kus on Läänemeresoome Lõunapiir? – *Keel ja Kirjandus 1997/3.* p.213-215.
Saareste, Andrus 1952: *Kaunis Emakeel.* Lund
Saarinen, Tuija – Suhonen, Seppo (szerk.) 1995: *Koltat, karjalaiset ja setukaiset. Pienet kansat maailmojen rajoilla.* Kuopio: Snellman Instituuti A-Sarja 19.
Sapiro, Ian – Kymlicka, Will (szerk.) 1996: *Ethnicity and Group Rights. NOMOS XXXIX.* New York: University Press.
Sarv, Vaike 1998: Etnonüümid ja setu identiteet. – *Keel ja Kirjandus 1998/5.* p.302-314.
Sarv, Vaike 1995: Setukaisten elävä laulu- ja juhlaperinne. – Hagu, P. – Suhonen, S. (szerk.) 1995: 189-199.
Sárkány Mihály 2000: Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában. Budapest: L'Harmattan
Seto Kongress 3. 1993 Tartu
Seto Kongress 4. 1996 Värska
Seto Kongress 5. 1999 Värska (az interneten: http://zone.ee/setoleht/5setokongress.htm)
Seto Kongress 6. 2002 Värska (az interneten: http://zone.ee/setoleht/vi.setokongress.htm)
Smith, Anthony D.1991: *National Identity.* London: Penguin
Smith, Anthony D. 1994: The Origin of Nations. – Hutchinson, John – Smith, Anthony D. (szerk.) 1994: 147-154.
Suhonen, S. (szerk.) 1995: *Itämerensuomalainen kulttuurialue.* Helsinki: Castrenianumin toimitteita 49.
Sulkala, Helena 2000: Keel, identiteet ja ühiskond. – Võro Instituudi toimõtiseq 10. p.11-26.
Taagepera, Rein 2000: *A finnugor népek az orosz államban.* Budapest: Osiris.
Taylor, Charles 1992: *Multiculturalism and the Politics of Recognition.* Princeton University Press.
Toomsalu, Ülo 1995: *Setu verbi grammatika ja sõnastik.* Tallinn.
Tóth Szilárd 2000: Szemle. *Johannes Gutslaff 1998. Grammatilisi vaatlusi eesti keelest.* – *Néprajz és Nyelvtudomány XL.* 1999-2000: 361-370.
Tradition and Modernisation = Reimund Kvideland (szerk.) 1992: *Tradition and Modernisation* Turku: NIF Publications 25.
Váriné Szilágyi Ibolya – Niedermüller Péter (szerk.) 1989: *Az identitás kettős tükrében.* Budapest, TIT.
Viikberg, Jüri (szerk) 1999: *Eesti rahvaste raamat.* Tallinn: Eesti entsüklopeediakirjastus.
Viitso, Tiit-Rein 1985: Läänemeresoome murdeliigenduse põhijooned. – *Keel ja Kirjandus 1985/ 7.* p. 399-409.
Võro Instituudi toimõtiseq 1. = Karl Pajusalu – Jüvä Sullõv (szerk) 1997: *Läänemeresoome lõunapiir.* Võru: Võru Instituut.
Võro Instituudi toimõtiseq 2. = Külli Eichenbaum (szerk.) 1998: *Setomaa põlisasustuse säilimise võimalused.* Võru: Võru Instituut

Võro Instituudi toimõtiseq 3. = Nele Reimann – Tõnu Tender (szerk.) 1998: *Lõunaeesti keelest ja kirjakeelest.* Võru: Võru Instituut.
Võro Instituudi toimõtiseq 4. = Jüvä Sullõv – Karl Pajusalu (szerk.) 1998: *Läänemeresoome väikesed keeled.* Võru: Võru Instituut.
Võro Instituudi toimõtiseq 6. = Karl Pajusalu – Tõnu Tender (szerk.) 1999: *Läänemeresoome perifeeriad.* Võru: Võru Instituut.
Võro Instituudi toimõtiseq 7. = Kauksi Ülle – Nele Reimann (szerk.) 2000: *Võro kirändüse luumine.* Võru: Võru Instituut.
Võro Instituudi toimõtiseq 8. = Kadri Koreinik – Jan Rahman (szerk.) 2000: *A kiilt rahvas kynõlõs.* Võru: Võru Instituut.
Võro Instituudi toimõtiseq 10. = Karl Pajusalu – Jüvä Sullõv (szerk) 2000: *Õdagumeresoomõ piirisüämeq.* Võru: Võru Instituut.
Võro Instituudi toimõtiseq 11. = Karl Pajusalu – Jan Rahman (szerk) 2001: *Õdagumeresoomõ Ütistüseq.* Võru: Võru Instituut.
Wiedemann, J.F. 1973: *Eesti-saksa sõnaraamat.* Tallinn.
Wiik, Kalevi 1998: Lõunaeesti sünniteooriatest. – Võru Instituutu Toimetused 3. p.18-35.
Zsirai Miklós 1937: *Finnugor rokonságunk.* Budapest.

PÁLOS DÓRA

„Cigányok", „újmagyarok" vagy „romák"?

Kulturális antropológiai esettanulmány a zalakarosi roma közösségről

„Mik is a régi cigány tradíciók? Táncolnunk kéne, összejönni, mesélni, aztán össze kéne szedni a lányunknak a kelengyét..., meg ilyenek"

I. Bevezető

Az alábbi tanulmányban egy Zala megyei kisváros, Zalakaros beás cigány közösségében végzett terepmunkám tapasztalatait foglalom össze. Az első kutatási terület, mellyel foglalkoztam, a cigány törvénykezés, a vajdák intézménye volt. Majd később, a kötetlenné alakuló beszélgetések során számtalanszor kerültek szóba sokkal inkább a jelenhez kötődő témák. A vajdák kapcsán legtöbbször az elmúltról beszéltek, apáikról vagy nagyapáikról. A család, az akkoriban feloszló kisebbségi önkormányzat, vagy például a zámolyi romák kivándorlása olyan témák voltak, melyek aktualitásuk miatt lehetővé tették az antropológiai diskurzus legfontosabb elemének, a beleérző, megismerni vágyó és megértő hozzáállásnak megerősödését. Lassan közel hasonló intenzitással érdeklődtek irántam, mint én irántuk. Mindez idővel a „terep és a kutató" kapcsolat megszűnéséhez vezetett. Vendéglátóim lányukká fogadtak. Előnye és hátránya egyaránt volt ennek a változásnak. Gátlásaink egymás irányában folyamatosan oldódtak. Nem éreztem különbséget spontán társalgás és diktafonra vett beszélgetés között, nem okozott gondot feltenni kérdéseimet, még ha túl személyes és cigányságukat, önmagukról alkotott gondolataikat burkolatlanul firtatta is. Talán túl messzire mentem, a kutatói attitűd szükséges objektivitását elvesztve, a beszélgetések során új nézőpontokat vetve fel akaratlanul is beleszóltam és megváltoztattam. De azt hiszem, hogy ez a jelenlét szükséges velejárója. Bármilyen antropológiai tanulmányról legyen is szó, az az antropológus és terepe kölcsönhatásából születik. Számomra a közöttük töltött idő az érzékelhető valóság belőlük, és ugyanebben a szituációban állnak ők velem szemben. Ez interakcióink szükséges háttere. Ebben a kontextusban az általuk felém közvetített ideológia értelmezése, magyarázata képezi dolgozatom legfőbb témáját. „Az „intuitív" megközelítési és megismerési módszer elsősorban olyan élethelyzeteket jelöl, amelyekre terepmunkáim épülnek és amelyeken keresztül kívánom bemutatni az általam „átélt" és megismert kultúrákat" (Papp 1999: 253).

Szó lesz egy tradíciónak, a vajda intézményének megszűnéséről, olyan motívumokról, melyek fellelhetők a folyamatban, és a helyi romák identitásának átalakulásában is szerepet játszottak. Az identitás átalakulását a ma középkorú generációnak a szüleik nézeteihez való viszonyában vizsgáltam. Ezt próbálván megragadni nagyon nehéz feladat, hogy hogyan lehet azt mások számára is megfejthető módon szavakba önteni, valahogyan komponenseire bontani, és egyáltalán rákérdezni. Annak a legnehezebb, aki a választ adja. Már nemcsak arról van szó, hogy meséljék el nekem, hogy mit tett régen a cigányvajda, vagy hogy a szomszéd miért nem beszél a bátyjával, hanem olyan kérdésekre várok feleletet tőlük, amelyekre nincsenek standardizált válaszok. Legkedvesebb beszél-

getőtársam és vendéglátóm, Mami szerint: *„A többség nem gondolja úgy végig, mint mi most, hogy mit jelent a különbség roma és nem roma között, és hogy milyen is cigánynak lenni".* Ahhoz, hogy az ember hasonló kérdéseket feltehessen, és választ reméljen, át kell lépni bizonyos határokat, mert az alábbiakhoz hasonló dolgok is elhangzanak:

„Ezekkel a kisebbségi dolgokkal hagyjál engem békén, nem értek hozzá, nem is érdekel. Ha beszélnek róla, udvariasan végighallgatom, de a füleimet csukva tartom".

„Már megint erről beszéltek, minek cigányoztok örökké? Attól talán jobb lesz, tele leszünk pénzzel, és eltűnik, ami látszik?"

„Nem szívesen gondolok arra, hogy cigány vagyok".

„- Te tudod milyen cigány vagy, melyik csoporthoz tartozol?

- Nem, de őszintén megmondva nem is érdekel.

- Beás vagy.

- Jó, beás".

Ezek a válaszok azonban szintén fontos jelentéssel bírnak, talán a legfontosabbal: az a feltételezésem, hogy a zalakarosi közösség nem az a közösség, amely szükségét érzi a roma mivolt által létrehozott „azonosság" átélésére szolgáló, illetve ennek átadását célzó közösségi pillanatoknak. Egyre ritkábban tekintenek magukra és egymásra úgy, mint egy közös kultúra tagjaira, és még ritkábban úgy, mint „értékes" kultúra hordozóira. A régről eredő kulturális jegyek csekély jelentéssel bírnak körükben, bizonyos esetekben szégyellik azokat, vagy ahogy Mami nagyon találóan megfogalmazta: „pikantéria" érzetét hordozzák, de mást nem jelentenek. A továbbiakban megpróbálom megadni a lehetséges válaszokat arra, hogy miért így nyilvánul meg ez a roma közösség.

II. Szóhasználat – Terminológia

Minden cigányokról szóló tanulmány, vagy írás esetén célszerű előre tisztázni, hogy miben áll a különbség a roma és a cigány szó terminológiájában, és hogy a későbbiekben melyiket milyen jelentéstartalommal használjuk. A probléma nagyrészt abban jelenik meg, hogy nem használható a cigány szó egységes kategóriaként olyan cigány csoportokra, akik erősen elhatárolják magukat a másiktól. „Ez a mindenhol a másságot megtestesítő nép egyfelől 'transznacionális', ill. 'transzkulturális', másfelől 'multietnikus'. Éppúgy helytelen tehát egyetlen népnek tekintenünk, akár az 'indiánokat'... Az a tény, hogy mégis homogén egészet, egységet alkotnak, úgy tűnik, 'pusztán a szomszédos népcsoportok képzeletében létezik, akik közelségük ellenére mit sem tudnak szomszédaik etnikai sokszínűségéről." (Formoso In. Prónai:2000:12) Csalog Zsolt szerint a 'cigányság' kategóriája nem más, mint 'társadalmi tudatunkban egy bonyolult történeti úton előállott tükröződés (jelentős részben hamis tükröződés) reális, de kényszerű átvétele'" (Prónai 2000:12).

Mind a roma, mind a cigány szó mellett és ellene is szólnak érvek. A roma szó politikailag korrektebbnek tűnhet sokak szemében, mivel a cigány szó a nem cigányok általi használat következtében pejoratív értelművé vált. Ugyanakkor jelen esetben a roma szóval beás cigányokat jelölök meg az oláh cigányok nyelvén és nem saját terminust használok. Choli Daróczi József nyelvészeti érvek miatt szintén a cigány szó használatát kedveli, mivel a roma szóval azért nehéz bánni, mert már ragozott alak, és ha többes számba teszem, annyit jelent, „emberekek".

Mami így gondolkodik: „A cigány minden, ami rossz, a roma szó sokkal szebben cseng".

Vannak kutatók, akik következetesen csak az egyik szót használják. Az a tény, hogy hibásan egységesítünk különböző eredetű, életvitelű, egymással az azonosságot tagadó csoportokat, és egyetlen szóval illetjük őket, hosszú távon ahhoz vezethet, hogy ez a hibás attitűd fogalomzavart okoz, sőt, a rengeteg létező fogalmat (beás, oláh, romugró, istóriás, lovári, teknővájó, köszörűs, roma, cigány...) nemcsak összekeveri, hanem elhomályosítja, és ilyen esetben a motiváció csak addig terjed,

hogy konstatáljuk, hogy az illető cigány. Ők ugyanúgy egységesen illethetik adott esetben a paraszt,[1] vagy az oláh gádzsó, szóval az összes nem cigányt, mint ahogy mi tesszük, amikor azt mondjuk: „a cigányok", vagy a „romák". De hozzáteszem, hogy akárhányszor ők a paraszt szóval illettek engem, bocsánatot kértek.

Vitára adhat okot az is, hogy létezik-e cigány-magyar határvonal. A cigányok nem magyarok? Amikor magyarnak tituláltam a másik oldalt, vagyis a többségi társadalom tagjait, több ízben figyelmeztettek: „Neked is, és nekem is az van a személyimben, hogy magyar, nem? Nincs olyan ember, akinek az lenne beleírva, hogy nemzetisége: cigány". Alkalmam volt jelen lenni a népszámlálás idején, nem mindenki vallotta magát beásnak, de magyarnak mindegyikőjük.

Nem feladatom, hogy állást foglaljak a terminológia vitájában. Ameddig nem sértem vele a beszélgetőtársamat, én e kettőt – roma és cigány – egymás szinonimájaként használnám.

III. A terep és én

A kutató és a terep egymáshoz való viszonyának bemutatása az antropológiai munkák egy elengedhetetlen részlete, sajátos eleme, melyben felmerülnek a módszertani kérdések.

2000 áprilisában jártam először Zalakaroson. Kardos Ferenc, egy nagykanizsai néprajzkutató és tanár segített nekem, ő mutatott be ottani barátainak. Majd szeptembertől egyre gyakrabban jártam hozzájuk, és látogatásaim azóta folyamatossá váltak. Befogadásomig tartó folyamat szinte észrevétlenül, nagyjából így zajlott: amikor először jártam Zalakaroson, anonim voltam még az egész közösség számára, amely folyamatosan nyílt meg előttem, egyre több embert megmutatva magából. Majd vendég lettem, paraszt (értsd: nem roma), akinek semmiben sem szabad hiányt szenvednie: ki kell takarítani a házat, ha jön, kávéval kínálni... végül családtag, akinek kíváncsiak a rokonaira, a barátaira, az otthonára és a véleményére, akit félteni kezdtek, és aki szívesen megfőzi a kávét a többieknek.

„Az intuitív megismerésen alapuló képesség, amely mások megértésére irányul, különbözteti meg a kulturális- és szociálantropológiai gondolkodást és kutatási módszert más, az emberrel és a társadalommal foglalkozó tudományoktól. A terepen megvalósuló „közvetlen szemléletről" van itt szó: „átéléseink" értelmezéséről és ezek bemutatásáról munkáink során" (Papp 1999: 253-255).

A lenn töltött idő alatt a helyi beás cigány közösség tagjaival eljutottunk odáig, hogy számomra ezek a kapcsolatok emberileg túlmutatnak egy terepmunka keretein. Nem szívesen nevezem őket adatközlőnek, beszélgetőpartnernek sem, sokkal inkább a barátaim ők. Valószínűnek tartom, hogy az antropológiai terepmunkák többségének esetében hasonló viszony alakul ki.

„Míg az értelmező antropológia a kutató és adatközlő diskurzusára épít, az intuitív antropológia átlépi azt a határt, ahol a kérdező és a kérdezett (kérdező és kérdezett „minőségben") találkozik; a kultúra „mélyére fúr" és ott alakítja ki azokat a párbeszédeket, amelyek csak a kultúra belső világában válnak megközelíthetővé, abban a kontextusban amely világhoz valóban tartoznak" (Papp 1999:257).

„A terepmunkát végző személy szinte alámerül az általa vizsgált emberek életébe, mindennapi dolgaiba. Oly alaposan megismeri és asszimilálódik hozzá, hogy az énjének természetes, ösztönös részévé válik" (Borsányi 1988:55). Az abbéli vágy, hogy minél inkább azonosuljak a kutatott személyekkel, részben ösztönös, részben abból fakad, hogy ezáltal kerüljek közelebb a vizsgált témához, hogy azt minél több aspektusból világíthassam meg. Ennek a dolgozatnak több vázlata tanúskodott

1. Mivel a helyi közösség a mindennapi társalgásban a paraszt szóval jelöli a többségi oldalt, sokszor én is ezzel az általuk használt terminussal fogok utalni erre.

arról a problémáról, amikor az antropológus „úgy érzi, képtelen „kívülről tekintve", az adott empirikus tények között törvényszerű kapcsolatokat feltárni" (Papp 1999:257; ld. még Geertz 1969:552; Prónai 1995:39). Elmosódtak saját szavaik, csak a pillanatnyilag lényegesnek nyilvánítottra emlékeztem, persze az igazi lényeges elem, az, ami már egyértelmű volt, rejtve maradt előttem. A dolgozat születésének fázisában volt egy furcsa pont, mikor úgy ítéltem meg, hogy a karosiak szavai önmagukban képesek mindent elmondani kultúrájukról. Az én magyarázataimmal kiegészítve csak vesztenének érvényességükből. El kellett tellnie egy bizonyos időnek, amíg vázlataimra újból rápillantva, attól saját magamat és élményeimet távolabb tartva, képes voltam értelmező gondolatokat megfogalmazni. Geertz szavait idézve „...elég türelmesnek kell lenni ahhoz, hogy végtelen szénakazalban láthatatlan tűk után kutassunk" (2001:415). Annak ellenére mondom mindezt, ez talán méginkább igazolja a terepmunkától a tanulmány megszületéséig terjedő folyamat nehézségét, hogy Zalakaroson az első pillanattól kezdve mindenkitől hatalmas segítséget kaptam.

Az antropológiai leírások erősen szituációhoz és emberekhez kötött jellegűek, és a megismerés fontos eszközeként jelenik meg bennük az intuíció és az empátia. Nem meglepő tehát, hogy ugyanazt a kultúrát más és más antropológusok különbözően interpretálják. Mégis mi szerez akkor érvényt az antropológus szavának?

„Az antropológusok képessége arra, hogy komolyan vetessék velünk amit mondanak, nem annyira a tényszerűségen vagy az elméleti eleganción múlik, hanem inkább azon, hogy képesek-e minket meggyőzni arról, amit mondanak az valóban annak az eredménye, hogy mélyére hatoltak a tárgynak (vagy ha jobban tetszik, a tárgy mélyen érintette őket), másfajta életformának, hogy így vagy úgy, valóban ott voltak" (Geertz 2001:400).

Boglár tanár úr mondta, hogy amint megjelenünk, megváltoztatunk, mivel „résztvevő" megfigyelést végzünk. Karosi tapasztalataim alapján úgy gondolom, hogy munkám elkerülhetetlenül kiegészült, ha nem pont ez volt a lényege, egy olyan motívummal, amely két ember egymásra hatásáról szólt, miközben önmagukról gondolkodtak. Ami az antropológust illeti, lehetetlen, hogy mindaz a hatás, ami munkája során éri őt, könnyedén leperegjen. Egyszer Mamit arról kérdeztem, hogy milyen hatással volt rá az én jelenlétem, sűrű látogatásaim, és kérdéseim.

„Nekem nagyon sokat segített vállalni önmagam. Mindegy az, hogy ki vagyok, én vagyok, és kész. Nem vagyok naiv cigánylány már. Ha látom, hogy előítéletesebb, talpraesettebben tudok viselkedni. De magamat is figyelem, nehogy valamit félreértsek. Neked is vannak néha olyan kérdéseid, amire nem gondolom át a választ, hanem csak elkezdem, és akkor azt mondom, amit gondolok. Amióta te vagy, pontosabb vagyok, összeszedettebb. Régen, ha megkérdeztek volna, hogy cigány vagy-e vagy sem, akkor mondtam volna a szabvány szöveget, „hogy azt hiszem genetikailag igen". Most szívem szerint azt mondom, én nem vagyok cigány, hanem én roma vagyok".

Ez már az együtt gondolkodás hatása. Mami a kérdéseim nyomán felszínre került gondolatai között olyan konklúziót talált – „Én roma vagyok"– amely lehetővé teszi családja és önmaga elhelyezését a cigányságon belül. Nekem soha nem volt szándékomban ilyen hatással lenni rá. A folyamatos interakciók hatása viszont előre soha ki nem számítható. Az antropológia módszertanát tekintve megfontolandó, ki meddig engedi, ha egyáltalán befolyással lehet rá, hatni egymásra a két kultúrát: az antropológus és kultúrája hordozta jelentéseket a terepre, és a terep jelentéseit a jelen lévő antropológusra. Mindenki Edmund Leach fogalmával élve, „saját antropológiájának" megfelelően cselekszik (Leach 1996: 105-115).

Zalakaros a Kis-Balaton környékén fekvő, fejlődésben lévő kisváros, összlakossága a kilencvenes évek elején 2000 fő körül mozgott, melyet mára 5000 főre becsülnek. A lakosság egy harmada nem lakik a városban, csak üdülni jár oda. Fürdőváros lévén, a megye fő bevételi forrásának számít. A lakosság jó része szintén a turizmusból él, szobákat, házakat ad ki az idelátogatóknak. A város szélén egyre épülnek a hatalmas villák, a városban szaporodnak a „restaurantok" és a butikok. Zalakaros ezen közegének alapvetően kétféle hatása van az itt élő romákra: állandó ösztönző erőt jelent számukra, hogy rendkívül messze van tőlük anyagilag az a társadalmi közeg, ami fizikailag a legközelebb van, aminek szomszédjában élnek, amibe látszólag integrálódtak. Másrészről pedig nagy előny számukra, hogy szinte folyamatos a romák foglalkoztatása. Az önkormányzat teremt számukra munkalehetőséget és a városi magyar lakosság, vagy az üdülő németek kisebb idénymunkákat bíznak rájuk. A város önkormányzata a turizmusnak köszönhetően igyekszik fenntartani a tiszta, gondozott városképet. E feladatot a helyi városrendezésben dolgozók látják el, akik közül többen helyi beás cigányok. A helyi cigányok dolgoznak még a nagykanizsai Egyesült Izzó Gyárban betanított munkásként, vagy a fiatalok közül néhányan szakmunkásként. A városban egy iskola, egy óvoda található, ide járnak a helyi romák gyerekei is. A város önkormányzata tehát érzi, hogy a feszültségeket elkerülendő, támogatnia kell a helyi romákat, mindez azonban csak addig terjed, hogy saját életterükben juttatják őket kisebb előnyökhöz, a teljes integráció lehetőségét azonban kizárják. A fürdővárosban a romák periferikus helyzete ezáltal konzerválódik, még ha más roma közösségekhez képest képesek is magasabb életszínvonalon élni.

A helyi cigány lakosság a szomszédos település, Zalakomár felé vezető országút mellett, a várostól kb. 1 km-re lakik, a közigazgatásilag Zalakaroshoz tartozó Újmajor és Újfalú településrészen, a régi uradalom szegélyén, annak szolgálatára épített régi cselédházakban. A telkek körülbelül 800 négyszögöl méretűek a házzal együtt. Itt egy telek kivételével cigányok laknak, 10 család, akiket egymáshoz rokonsági kötelék fűz, nagyrészt Mami és testvérei kilencen családjaikkal. Ezen kívül a városban lakik még két cigánycsalád, akik szintén rokonok.

Villany minden házban van. A vizet kútból hordják, fával fűtenek, és gázpalackkal főznek. Jelenleg sok család önkormányzati támogatással házainak bővítésébe kezdett. A munkálatok során bevezetik a vizet és fürdőszobát építenek.

A településen két családnak van autója.

Az itteniek beás cigányok. „A magyarországi cigányok harmadik nyelvi csoportjának, a beásoknak az anyanyelve a román, amelyet beásnak neveznek. A magyarországi cigány lakosság 8%-át teszik ki, döntően a Dél-Dunántúlon laknak. A magyarországi cigányok jelentős csoportjai a romani nyelven beszélők (oláhok) és a románul beszélő beások az újkorban váltak Magyarország lakosaivá. A 18. századtól a 20. század elejéig szinte folyamatosan, több hullámban érkeztek Magyarországra a román fejedelemségek, majd a fejedelemségek egyesülése utáni Románia területéről. E népcsoportok romániai tartózkodásáról, ottani történetéről szinte semmilyen magyar nyelvű szakirodalom nem áll rendelkezésünkre.(2001-ben megjelent Viorel Achim: *Cigányok a román történelemben* című munkája.) Mindössze 1-2 mondatnyi utalás található itt-ott arról, hogy a cigányokat a román fejedelemségek területén egészen 1856-ig rabszolgasorba kényszerítették.

A beások származásának kérdése tehát az eddig említett két (oláh és romugro) cigány csoporthoz képest a legkevésbé ismert. Döntő többségük, az ún. árgyelánok nyelve a nyelvújítás előtti bánáti román dialektus, s a román nemzeti nyelvtől csaknem izoláltan őrzi archaikus nyelvjárási jellegét ma is. Az árgyelánok Somogy, Tolna, Zala, Baranya és Vas megyében használják ezt a nyelvjárást.

Ezeket a románul beszélő cigányokat gyakran hívják teknővájóknak, mivel hagyományosan teknővájással, fakanál készítésével és egyéb famunkával foglalkoztak. Ezt a tevékenységet ma már

kevesen folytatják, az integrálódás folytán egyre inkább paraszti életmódot folytató falusiakká váltak. Magukat összefoglalóan beásoknak nevezik, melyet egyes kutatók „bányásznak fordítanak" (Orsós 1997:194-95).

Zalakaroson a ma 20 évesnél idősebb korosztály kivétel nélkül mindannyian értik a nyelvet, és valamivel kevesebben közülük beszélik is.

A helyiek sokszor kifejezésre jutatták megkülönböztetettségüket a „cigányságon" belül. Egy általuk felállított hierarchia szerint ők, az itteni beások, akik sokszor szívesebben jelölik magukat teknővájókként, életnívójukat és asszimilációs törekvéseiket tekintve a Magyarországon elismert három cigány csoport között, tehát az oláhok felett, és a romugrók alatt helyezkednek el.

Ők azonban e csoportokon kívül továbbiakat is meghatároznak:

Egy 40 év körüli beás asszony jellemzése nyomán ezek a következők:

- teknővájók: kétkezi munkával keresik meg a pénzüket
- muzsikusok: énekelnek és táncolnak, és már nem úgy élnek, mint a többi cigányok
- beások: elvárják az adományt (valószínűleg az állam által juttatott segélyekre gondolt)
- istóriások: kolompárok és oláhok, akik a köszörűsökhöz sokban hasonlítanak
- köszörűsök: harácsolnak, lopnak, csalnak, gyilkolnak.

A kategorizálás alapja, az általuk meghatározott rendszerbe való bekerülés szükséges feltétele a személyes közelség, a tapasztalat. Első ránézésre a leírás meglehetősen eklektikus. Több helyen tartalmaz fogalomzavart, például már volt róla szó, hogy a beások foglalkozása hagyományosan a teknővájás, így e két fogalmat a szakirodalom szinonimaként használja; az istóriások kapcsán említett kolompár és oláh szó szintén ugyanaz, mert a beások minden oláh csoportot „kolompár" szóval neveznek meg.

Annak, hogy ez az asszony teknővájóként tekint saját csoportjára, és határvonalat húz a beás és a teknővájó közé, az lehet a magyarázata, hogy a szomszédos településen, Zalakomáron is élnek beások, akiknek életvitelét ismeri és megveti. Idéznék ezzel kapcsolatban Tóth Marcell *A felszabadult falu: Zalakomár* című cikkéből, az ottani beásokról adott jellemzésből: „Jövedelmeik kizárólag a jövedelempótló támogatásból és a gyerekek után kifizetett segélyekből és járadékokból állnak. Iskolai végzettséggel, értékesíthető munkakultúrával nem rendelkeznek: kaszton kívüliek a cigányok társadalmában és a többségi társadalomban is. Nomádok. Nappal az árokparton szoktak üldögélni, este a tűz körül. Főleg arról panaszkodnak, hogy a polgármester nem ad segélyt" (Tóth 2000:596).

Ez a leírás a zalakomári beásokról legalább annyira sematizáló, mint a fenti jellemzés, de alátámasztható általa az az attitűd, hogy miért nem kíván ez az asszony még név tekintetében sem közösséget vállalni velük: ellentétben a komári beások „ingyenélő" magatartásával, a másik póluson (a teknővájóknál) megtalálható a parasztok által is méltányolt munka.

Nem nehéz felismerni tehát, hogy a fenti kategorizálásban kifejezésre juttatott értékrend megfelel a többségi magyar társadalom cigányokkal szembeni elvárásainak. Ez a későbbiek megértése szempontjából lényeges mozzanat, mivel ez az attitűd interetnikus stratégiájuk legfőbb jellemzőjének tekinthető.

V. A karosi cigányvajdák és a presztízs

A cigányvajda szerepe és az általa vezetett gyűlés tradíciója Magyarországon széles körben elterjedt volt (vö. Erdős 1989; Bódi 1997; Kovalcsik-Konrád-Ignácz 2001). A sokszor gyakorolt módozat szerint gyűlést hívnak össze – általában a sértett fél rokonainak kezdeményezésére –, ahol döntés születik a közösség által elismert vajda segítségével. Ez a gyakorlat az egymást követő generációk alatt lényegesen megváltozott: maga a gyűlés és a státusz az általam vizsgált közösségben ma már nem létezik, funkciója egészen más rendfenntartási formákba ment át. Manapság a közösségen belüli konfliktuskezelés más jellegű, specifikusabb megoldásokat részesít előnyben.

Egy idős asszony így beszél édesapja tevékenységéről, aki elmondása szerint az utolsó vajda volt Zalakaroson:

„A tanácshoz ment, ide-oda, hivatalba (...) Nem szólt bele a veszekedésbe, csak ha volt olyan, hogy értesítették, akkor ment apám, és lecsillapította őket. Mindenki hozzá fordult. Idejöttek, mert tudták, ki a góré. Olyan döntést hozott apám, hogyha mára nem fogadják el a döntését, akkor intézkedik másképp, mondta. Csak annak segített, akik jöttek, távolból is, rokonok. Ha fiatalok veszekedtek, nem jöttek apámhoz, hanem az öregek jöttek, aztán elutazott helybe a vajda, és lecsillapította őket. Miután lecsendesítette őket, jöttek látogatóba pár napra rá a fiatalok is. Az a büntetés volt neki, egy békeeste, és az állná azt a helyzetet. (Ez annyit tesz, hogy a kiszabott büntetés sok esetben egy esti összejövetel költségeinek kifizetése)". (Ica mama)

Láthatjuk, hogy a sérelem utáni kötelező procedúra által helyreállított és nyilvánosan megerősített egyéni méltóság egyfajta rendezőelvet volt hivatott generálni a közösségi társadalomban, mely megelőzte a konfliktusok szélesebb körben való elterjedését, és helyreállította a harmóniát, amelyet szükség esetén megfelelően lehetett demonstrálni a többségi magyar hatóság előtt is. A vajdai rendszer másik fontos funkciója volt, hogy a közösségi élet ezen pillanatai lehetővé tették a tradicionális kultúra megerősödését. A gyűlés az ún. cigánytörvények folyamatos felemlegetésével meghúzták a határvonalat a helyes és az elítélendő magatartás között, ily módon megtámogatva a közösség képviselte egységes értékrendet, amely szükség esetén dinamikusan alkalmazkodni tudott az újonnan előállt helyzetekhez.

A becsületesség képzete elválaszthatatlan volt a vajda alakjától. Több esetet hallottam, hogy ha valaki a cigánytelephez közeli falvak valamelyikéből lopott, a közösségből való kiközösítés volt a büntetése, mondván, hogy „elvette a bizalmunkat a többi magyar emberek elől". Lehetséges, hogy a vajdákról szóló becsületesség- és igazságosság-mítoszok tanulsága a mai viszonylatban újra értelmet nyert. Nem kétséges, hogy a vajda hatalmas presztízst képviselt, amelyből kijárt családtagjainak is.

A vajda volt az egyetlen, aki ha képes volt együttműködni a hatósággal, megbecsülték, sok esetben mint az „egyetlen tisztességes embert" a romák közül.[2] Hozzá kell tenni, hogy a rendszer célja többnyire az is volt, hogy a többiekkel való érintkezést minimálisra redukálják. Az, hogy a vajdára így tekintett a magyar fél, hozzáadódott közösségen belüli elismertségének alapjához. A mai megnyilvánulásokban ez az elem hangsúlyosan előkerül. Például:

*„Akkora tiszteletben tartották a csendőrségen is a vajdákat, minthogyha a csendőröknek a főnöke, parancsnoka jött volna be".**

Feltűnő azonban az a jelenség, hogy Zalakaroson nincs teljes egyetértés afelől, hogy ki volt az utolsó vajda. Többen többfélét válaszoltak: az asszonyok és a fiatalabb férfiak a szívükhöz legközelebb álló férfi rokonukat, így férjüket vagy apjukat nevezték meg utolsó vajdaként. Az egyetlen öreg férfi a közösségben, Imre bácsi, aki időközben elhunyt, azt mesélte el, hogy az ő édesapja volt a vajda,[3] aki ráhagyományozta a vajdaságot. Mi lehet ennek az oka?

„A roma ember presztízsét alapvetően a családja nagysága, a család sikeres irányítása, hagyományismerete, neme és életkora adja". (Piasere 1997) *„Mivel elvileg mindannyian egyenlők, a presztízsért folytatott szüntelen versengésnek lehetünk tanúi"* (Prónai 1999:66).

Zalakaros esetében is presztízsharcról kell beszélni, de a presztízs forrása kiegészítődik: A mai fiatal generáció számára rendkívül fontos presztízsforrás a paraszt oldal normáihoz, az általuk tá-

* Az idézetek Kovalcsik Katalin Pálfán rögzített hangfelvételeiből származnak, melyeket *Aminy ku putyere – Bátor emberek* címmel 2001-ben a Gandhi Gimnázium kiadványai között megjelent kötet dolgoz fel. (Szerk: Kovalcsik-Konrád-Ignácz)

2. A mai rendőrök közül sokan visszasírják a vajdai rendszert. Székesfehérváron az egyik vajdát Narancsnak hívták, őt még ma is emlegetik a rendőrségen. Rendőr ismerősön így nyilatkozott: „Akkor egy helyen voltak, féken lehetett tartani őket, lehetett ellenőrizni. Hol vannak már a mai Narancsok!"

3. Ez a történet egybeesik Ica mamáéval, ugyanis ők testvérek voltak.

masztott elvárásokhoz történő eredményes hasonulás mértéke. A hagyományismeretnek, a nemnek és az életkornak már csekélyebb szerep jut. A nem romák reakcióiból nyeri a „karosi" roma ember presztízsét. Pozitív megerősítésre akkor tarthat számot, ha miután megismerte a „paraszt" normákat (ez a lehetőség adott; a helyi romák mindennapi interakcióikban meglepően sokszor érintkeznek a parasztokkal: munkahelyen, hivatalban, iskolában, óvodában..., állandósultak köztük baráti kapcsolatok, egyre több a vegyes párkapcsolat is), további lépéseit e normákhoz való legszorosabb alkalmazkodás határozza meg:

„A Sándor (Mami családjának nem roma származású barátja, aki gyakran megfordul náluk) *valahogy mérce most nekem. Így méricskélem magam általa. Ha ő azt mondja, hogy jó, akkor jó, ha fúj, akkor, fúj." (Mami)*

Ennek biztos jelét érzem abban is, ahogyan kezdetben hozzám viszonyultak. Az első perctől kezdve maximális segítséget kaptam tőlük, semmiben sem szenvedhettem hiányt. Ha bármire szükségem volt, kezdve egy szál cigarettától az otthon hagyott ruhadarabokig..., igyekeztek rögtön előteremteni. Soha nem fogadtak el tőlem pénzt. Náluk tartózkodásom őket anyagilag terhelő részét sűrű ajándékokkal próbáltam pótolni.

Két jellemző esetet említenék meg, amikor kezdeti látogatásaimkor az én vélt értékrendem szerint cselekedtek. Az egyik történet a fürdéssel kapcsolatos: fontosnak tartották, hogy én a kádban fürödjek meg, amit előre feltöltöttek nekem vízzel. Később tudtam meg, hogy ők egymás után két lavórban mosakodnak, deréktól fölfelé az egyikben, és deréktól lefelé a másikban, de a vizet átöntik. (A két lavór a tisztaság-tisztátalanság szabályainak régen volt meglétére utal, de az ugyanazon víz használata már időközben kialakult, praktikus szempont. Vö. Stewart 1994). Első hosszabb látogatásom idején döntöttünk úgy, hogy én is megmosakodhatok a lavórban.

A másik eset a következő volt: Zalakarosnak egy katolikus temploma van. A karosi beás családok katolikus vallásúak, de nem rendszeres templomba járók. Ennek ellenére az első vasárnapon, amit Mami családjánál töltöttem, úgy szerveztek minden más tennivalót, hogy a tíz órakor kezdődő misére ott legyen az egész család velem együtt a templomban. Előző este a gyerekek elmondták az esti imát, anyjuk kérte őket. Ezek a dolgok mind egyszer fordultak elő. Soha terepmunkám alatt később nem tapasztaltam őket. Időközben persze megtudták, nem vagyok vallásos, és ebből levonva a következtetést, az ezen értékek fenntartására törekvés számomra valószínűleg nem hordoz plusz jelentést, ezért ezek hamarosan háttérbe szorultak. Mikor rákérdeztem, hogy mi az oka annak, hogy azóta nem láttam őket templomba menni, Mami így felelt: *„Én mindig szeretnék elmenni a misére, de sokszor nem tudom elintézni a dolgaimat, és nem érek oda".*

Beszélgetéseink folyamatos velejárója volt, hogy megerősítést vártak tőlem is viselkedésük és mentalitásuk helyességét illetően. Az esetek többségében a család nem roma ismerősei, rokonai, barátai főleg kapcsolatuk kezdeti szakaszában egyfajta viszonyítási alapként szolgálnak. Ezt a funkciót a család javarészt öntudatlanul ruházza rájuk. Amíg meg nem szakadt valamiféle gát közöttünk az első folyamatosan velük töltött 10 nap után, addig én is betöltöttem a magam hasonló szerepkörét.

„A kultúrát kutató szakembernek gyakran a mozaikrakó türelmére van szüksége ahhoz, hogy egy jelenségből, az egyes mozaikkőtől eljusson a teljes mozaikképig". (Boglár 2001:8) Boglár tanár úr saját terepmunkájáról így folytatja: a megfigyelések „leltára" után, interjúk során fogalmazódott meg, mit tart a vizsgált etnikum alapvető intézménynek („a legfontosabb dolognak").

A kulcsfontosságúnak ítélt mozzanat, ez a bizonyos „legfontosabb dolog" véleményem szerint a Zalakaroson élő beás cigányok motivációja arra, hogy azonmód feleljenek meg a feléjük támasztott elvárásoknak, hogy hasonulnak a paraszt normákhoz. A dolgozat további részében arról írok majd, hogy miként valósult meg a fokozatos nyitás a többségi oldal felé, mik azok, a fiatal generáció kultúrájába olvasztott elemek, melyek ehhez hozzájárulhatnak, illetve, milyen motívumoktól várnak a későbbiekben kedvező hatást, melyek az asszimilációs folyamatot gyorsíthatják.

VI. „Kimúlt az öregkor"

„Azok már kimúltak. És utána ezek a gyerekek nem tartják be azt a régiséget, ami volt. Hagyomány nincs, nem. Gondolnak ilyesféle dolgokra sokat, de nem úgy folyik, mint valamikorjában. Másabb volt a nép. Összetartósabb volt. Most meg nem. Most az egyik így csinál, a másik úgy csinálja. Dehát akkor egy körbe volt az egész, és akkor látták egymástól az igazságot, és folytattak egyféle dolgot."

A különböző elgondolások ütközése az utolsó vajda személyét illetően, nem csupán a presztízsért zajló versengésnek tudható be. Ezek a kérdések elsősorban akkor válnak fontossá, ha valamely külső körülmény, például egy kérdezősködő antropológus miatt, demonstrálni kell a régmúltat, a hierarchikus viszonyokat. A közösségben nem merül fel belső szükséglet arra nézve, hogy kiderítsék, ki volt a legtekintélyesebb család feje, tekintélyéből a mai megváltozott viszonyok között a szokásjog alapján részesülhetne-e valaki, és ki volna az. Ennek a presztízsforrásnak a közösségen belül ma nincs létjogosultsága. Körülbelül a negyvenes évekig létezett még teljes egészében a cigányvajdák intézménye, utána eltűnőfélben volt. Természetesen településenként, régiókként változó, hogy meddig volt érvényesíthető e tekintély, meddig volt életképes e tradíció. Beszélgetőtársaim nem tartják kizártnak, hogy van olyan térség, ahol a mai napig tevékenykednek a vajdák a hozzájuk való viszony megváltoztatása nélkül.

Zala megye térségében a tradíció megszűnését adatközlőim Nagykanizsáról és Garaboncról (Zalakaros melletti település) az 1973-as kormányrendelethez kötik, amely sok tradicionális cigány közösséget, putrikat, „gunyhókat" felszámolva, a cigányok kényszerasszimilációját célozva kedvezményesen megszerezhető állami lakásokba (legtöbbször komforttal ellátott panellakás) költöztette őket. Ezeket a kormány a hatékonyabb integrálódás szempontjából kedvezőbbnek ítélte. Zalakaroson Ica mama elmondása alapján édesapja halálával, 23 éve szűnt meg a tradíció.

„Régen sorba voltak ezek a régi hagyományi lakások. Végig a faluig cigányok laktak. Akik nem idevalósiak voltak, nem itt volt a rokonságuk vagy nem dolgoztak, elszanálta őket a Tanács. Mire apám meghalt már elvitték őket".

A közösség felbomlásával párhuzamosan megszűnt a többiek erős ráhatása az egyéni tettekre, megszűnt az úgynevezett közösségi kontroll, mely azáltal, hogy a közösség normarendszerének megfelelően bizonyos tetteket elítél, megvet, vagy tisztel, képes volt a rendet és az egyensúlyt fenntartani. Ma ügyeiket inkább személyesen, egyedül intézik.

„Én most is bármikor be tudok menni egyedül ugyanúgy a polgármesteri hivatalba, a gyámügyeshez, vagy akárhová, ha kell valami. Ott mindenkit ismernek személy szerint, mindig elmondják, hogy mire számíthatunk, megpróbálnak segíteni. Nincs szükségem az önkormányzatra".

A „diplomáciai", vajdai konfliktuskezelési mód helyett ma egészen másfajta stratégiákat részesítenek előnyben.

A helyzetet determinálja az öregek közösségen belüli megváltozott pozíciója is. Hagyományosan a romák társadalmában az öreg embernek kulcsfontosságú szerep jut,[4] úgy tekintik, hogy koránál fogva ő van a legtöbb ismeret birtokában, így alakja a bölcsével azonosul. Tulajdonképpen az öregek feladata, hogy tudásukat megosszák a következő generációval. Az öregeket éppen ezért mindig tisztelet veszi körül.

4. Visszautalnék egy fontos gondolatra, mely hozzájárul a fentiek értelmezéséhez: „A roma ember presztízsét alapvetően a családja nagysága. A család sikeres irányítása, hagyományismerete, neme és életkora adja". (Piasere 1997) Többek között például ez az alapja annak is, hogy ki rendelkezik döntéshozói funkcióval a közösségen belül. Gondoljunk a Romani Kris gyűlés vezetőire: a „baro romra", vagy a vajda esetére. (vö. Acton, Caffrey, Mundy 1997; Acton, Phil 1999; Grönfors 1977; Weyrauch, Bell 1993)

Zalakaroson azonban mást tapasztaltam: Terepmunkám során sokszor ütköztem a fiatalok vélekedésébe, hogy az öregek „gyöpösek". *„A bátyám és én már más generációhoz tartozunk. Mindketten azt mondjuk, azzal házasodunk, akit szeretünk. Én még kislány voltam, mikor a bátyám és az apám egyszer összekaptak. Aznap este ittak a cigányok, és a bátyám elverte az apámat. Attól fogva az apám nem szólt bele a dolgokba. Elismerte, hogy ő a hibás, elismerte a bátyám akaratát. Ma már nincsenek tekintélyes öregek, akikre felnéz a fiatalság. Az öregek lezüllöttek, isznak, már nem hallgat rájuk senki". (Mami)*

A társadalomban, a gondolkodásban és az életformában az elmúlt évtizedben bekövetkezett változások hatásaként a karosi cigányság körében az idősebb generáció fokozatos alkalmazkodásának lehetünk tanúi, ami a fiatalabbak által „szabadabbnak, modernebbnek" mondott gondolkodáshoz idomul.

Ma már a fiatalok azok, akik az önkormányzatok vezetése által egyfajta roma vezetővé is válnak, még akkor is, ha csupán a „külső hatalom" választotta meg őket. (A magyarok jóval nagyobb arányban vesznek részt a szavazáson, mint a cigányok.[5]) Az öregek szemében az a tény, hogy a fiatalok tényleges hatalommal rendelkeznek (például dönthetnek bizonyos összegű pénzek kiosztásáról, felhasználásáról), azt vonja maga után, hogy az öregek sok helyütt tisztelni kezdik őket. *„Én megmondom magának, én igazán analfabéta voltam, se olvasni, se írni nem tudtam, senki sem tudott, nem úgy, mint most a Gergő (a karosi CKÖ volt elnöke)" (Gergő édesapja).*

A narratívákban előforduló „mi" kategória sokszor generációs hovatartozást jelöl. Megkülönbözteti az időseket a fiataltól az egyforma gondolkodásmód határa. Az idősebb generáció számára a tradíciók áthagyományozása a fiatalabb nemzedékre természetes folyamat, amelyet azonban a fiatalabb generáció már sok esetben nem tolerál. Ebből több kisebb-nagyobb helyi konfliktus nőtte ki magát. A családfői tekintély akarata már nem feltétlen utasítás a fiatal számára, sokkal inkább egy alternatíva, amelynek elfogadásáról ő szabadon dönthet. Ha azonban nem tudnak kompromisszumot kötni, a fiatal tagadásával még ma is kockáztathatja, a családból történő kitagadását.

A régi elvárásokhoz képest mára már az élet számos területén lezajlottak különböző változások. A gyerekek felnőttek és saját családot alapítottak. Ez magával hozott egy a családmodellben bekövetkező változást. Az új családok kevesebb gyermeket vállaltak (a legnagyobb családban is csak 4 gyerek van, szemben a szülők 9 gyermekével), és egyre ritkábban fordulnak elő az un. többgenerációs családok. Mami és nyolc testvére saját házat vásároltak, legtöbbjük a szomszédos cselédházak egyikét. Amíg anyagi okok ezt nem tették lehetővé, a fiatalok egy-két gyerekkel otthon laktak.

A kisebb gyerekszám Zalakaros esetében összefügg azzal a törekvéssel, hogy a fiatalok közül mindenki kimondott célja, hogy a gyerekei „többre vigyék, mint ők". Ehhez szeretnék megadni nekik egyrészt a materiális segítséget, másrészt az ösztönzést.

„Mi sokszor azért nem tanultunk tovább, mert az jellemző volt, hogy aki befejezte a 8 osztályt, az menjen el dolgozni, és keressen".

Mi lehet e változások hátterében? Zalakaroson olyan átalakulásról lehet beszélni, ahol megfigyelhető a korábbi generáció bizonyos értékeitől való eltávolodás, de nem mondhatjuk, hogy a fiatalok értékrendje azért más, mert már követi a többség diktálta normákat, míg a szülőké még egy hagyományos roma közösségi értékrend volt. A helyzet annyiban változott, hogy a szülők esetében a generációs értékek meghatározásában még ható tényezőként szerepelhettek a roma tradíciók, normák, viselkedési szabályok. A következő generáció esetében az előbbiek ható- és vonzereje jelentősen

5. Zalakaroson körülbelül 35 szavazásra jogosult beás lakos van. Egyrészt ennyi szavazat önmagában nem elegendő ahhoz, hogy a többfordulós szavazás eredményeképp valaki kisebbségi képviselő lehessen, másrészt sokan közülük nem mennek el szavazni, sokszor azért, hogy elkerüljék az ebből adódó lehetséges sértődéseket, hiszen minden jelölt rokon. A CKÖ-nek nincs akkora elfogadottsága, hogy a szavazás fontossága ezt legyőzhetné.

csökkent. Nem kérdőjelezik meg vagy ítélik el a fiatalok szüleik viszonyát a roma tradíciókhoz, kapcsolatuk az előző generáció értékeivel az elfogadás szintjén határozható meg.

Az egyetlen kiterjedt családból álló közösség legitim tekintélyének tekinthető édesapa halála után egészen újfajta helyzet állt elő. Az akkor sokféle síkon meginduló változások kiteljesedése a mai helyzetben maximálisan tetten érhető. Az idősebb generáció, főleg az édesapa, akinek véleményét a tradicionális nemi szerepeknek megfelelően javarészt felesége is osztotta, volt az egyetlen visszahúzó erő, amely megfelelő ráhatással korlátozni tudta volna a többség felé történő nyitást. Az idősek viszonyát a magyar többséghez úgy jellemezném, hogy hozzáállásukban az elsődleges szempont az az egyértelműen ki nem mondott vélemény volt, hogy a kapcsolat a másik féllel csak addig tartson, „amíg kiszolgálom őt". Persze ehhez hozzá kell tenni azokat a lehetséges visszacsatolási formákat, amelyre ezek után számíthat a roma fél, kezdve a pusztán materiális fizetséggel. Ezen kívül ettől a hozzáállástól remélheti azt is, hogy a paraszt képes lesz őt másként szemlélni, olyan cigányként számon tartani, aki rácáfol a sztereotípiákra. A különbség a maiak gondolkodásában annyi, hogy a fenti gondolatok intenzívebb, tudatosabb törekvéssé szilárdultak.

VII. „Ostromállapot" és asszimiláció

Michael Stewart, az ismert cigánykutató a következőket írja egy magyarországi cigány közösségről készült könyvében, a Daltestvérekben: „A Párizson, vagy más cigánytelepen élő cigányok számára mindennapos tény, hogy a városban vagy a telepen élő gázsók rossz szemmel nézik jelenlétüket. Az, hogy egy nagyobb hatalommal bíró, és gyakran ellenséges érzelmű népesség veszi őket körül, azt az érzést kelti a cigányokban, amit Luc de Heusch képével „ostromállapotnak" nevezhetünk (De Heusch 1966: 34-49). (...) Mivel a roma testvériség a tevékenységek homogenizálását kívánja meg az emberektől, akik tagadhatatlanul egyediek és egyéniek, a roma lét megköveteli a „cigány szokás" iránti elkötelezettség folytonos megerősítését" (Stewart 1994 :130).

A zalakarosi helyzetben egy, az ostromállapotra adható másik reakció manifesztálódik, mely ellentétes a harangosi példával. Megfigyelhető ugyan a homogenizálódás, a vélemények egy irányba mutatnak, de míg Stewartnál ez a folyamat a magyar társadalomtól történő nagyobb mértékű izoláció jegyében szerveződik, addig Karoson ez pont az ezzel ellentétes asszimilációt célozza, melyet a helyzetre adható egyetlen helyes megoldásként könyvelnek el. Ebből ered a dolgozat elején bemutatott kategorizáció belső mechanizmusa, ahol is a teknővájókként magukat meghatározó karosi csoport a cigányság kiterjedt körén belül önmagát minden más csoport elé helyezi. Egyedül a zenész cigányokra tekint úgy, mint a magyar társadalomba már integrálódott csoportra: „Már nem úgy élnek, mint a többi cigányok".

Zalakaroson az anyagi helyzet egyértelmű mutatóiból kirajzolódik, hogy létezik a telep minden egyes házára jellemző hasonló pozíció, amely sok esetben úgy hat, mint egy íratlan szabály. A viszonyítás alapja az, „amim nekem van" mentén határozható meg. Aki túllép ezen, vagy lemarad tőle, kemény bírálat elé állítja saját magát. Az érvek a család igényeinek elsőbbségét hangsúlyozzák, szemben a fogyasztói társadalom népszerű tárgyainak, státuszszimbólumainak felhalmozásával – melyek egyébként a család javára is könnyebbséget eredményezhetnek, például egy mikrosütő, mobiltelefon, vagy akár egy autó.

Aki pedig nem éri el a közösség teremtette norma szintjét, az „erőtlen", „lusta", „egyik napról a másikra él", „nem dolgozik", „másokra támaszkodik"... Ezek eredője, vagy sokszor végpontja a helyiek szerint az alkoholizmus. Adott tehát egy közös anyagi helyzet teremtette norma, melyet azonban csak a kényszeredettség konzervál normaként: mert mindenki igyekszik elrugaszkodni jelenlegi helyzetétől. De nem tud, mivel nincs rá megfelelő lehetősége. Ennek rendkívül sok oka

van: elejét veszik az anyagiak, a városi önkormányzat már említett, cigányokkal szemben érvényesített politikája, amely saját érdeke (leginkább a turizmusra gondolok) szerint azt diktálja, hogy Zalakaroson a romák periferikus helyzetben maradjanak. A helyi romák legtöbbször a sematizáló többségi nézeteket nevezik meg az „előbbrejutás" akadályaként, mely „minden cigányt egy kalap alá vesz, függetlenül annak valós szándékától". És végül ott van az erős visszahúzó erőt képviselő közösségi vélemény. E kényszerek összeütközését mutatja a következő idézet: *Hajt valami előre, szeretnék úgy élni, mint mások, elmenni ide-oda, ha úgy adódik, de a kutya fáját, ott meg azt tapasztalom, hogy „Nem, akartam elhinni, hogy maga volt a bálon!" (mondja másnap az óvónő) Megfogalmazódott bennem a kérdés párszor a bálban is, hogy mit keresek én itt? És látod, aztán meg megkapom a családomtól, hogy: A nagyasszony bálba jár, és másokra hagyja a gyerekeit!" (Mami)*

A próbálkozás mindenki részéről folyamatos, mely állandó rivalizálást szül a hasonló helyzetben lévő romák között. *„Mindig is a cigány előbbre akar jutni, és többet akar mutatni, mint amije van, mint amit tud. Mert nagyzol. Mert nem a földön él két lábbal, és nem méri fel a helyzetét. A testvéreim hasonlóan gondolkodnak, mint én, ezt onnan tudom, mert emlékszem, mikor a bátyám azzal dicsekedett, hogy az ő fia már tudja az ABC-t, és piros pontokat hoz. Rivalizálunk a gyerekeinkkel".(Mami)*

Hogy miért az asszimiláció mellett teszik le a voksot? Azt hiszem, a zalakarosi közösség sajátos helyzete abból fakad, hogy kevesen vannak, körülbelül hatvanan. A városi önkormányzat képes időt szentelni rájuk. Ez a látszólagos vagy esetenként valós elfogadás – kapnak munkát, a gyerekeik nagyjából zökkenőmentesen tanulnak, kapnak segítséget a hivatalban, főnökeiktől, nincsenek szembetűnő konfliktusok, verekedések, lopások... – megerősíti bennük azt az attitűdöt, hogy ez a helyes út és, hogy mindezt valahogy viszonozni kell.

„– A Zalakarosi Önkormányzat rettentően támogatja a cigányokat, de komolyan, nagyon erősen támogatja őket.

– Miért?

– Mert tapasztalta, hogy itt akarnak, hogy mi szeretnénk kiválni. És szeretnénk velük együtt élni. Én innen gondolom azt, hogy itt a lehetőség a kezünkben, próbáljunk meg mi igenis élni ezzel a lehetőséggel, ne baltázzuk el". (Mami)

Az asszimilációra utaló jegyek erőteljes megléte visszavezethető arra is, hogy Mami szülei kiszakadtak egy tradicionálisnak mondható közegből, és természetes módon érintkeztek, például munkájuk során, parasztokkal. *„Anyuék, öten voltak testvérek. Onnan szöktette meg apám az anyámat. Végül ide kerültek, mert apám itt kapott munkát a TSZ-ben, mint kocsis. Itt az egyik uradalmi cselédházat tudták megvenni. Sokáig úgy laktak, hogy ott volt még az eredeti tulajdonos is, amíg ki nem fizettük az egész házat. Akkoriban anyuék, meg sok parasztasszony is kapálni jártak magyar házakhoz napidíjért. A szomszédban azt hiszem gyerekkoromban parasztok laktak". (Mami)*

Majd egyszer így fogalmazott: *„Olyan erős volt anyuékban a törekvés, hogy még a szokásaikat is elhagyták".*

Az is, hogy „mit jelent cigánynak lenni", Mami számára kívülről, paraszt oldalról nyert meghatározást. Az iskolában szembesült először, ahogyan ő mondta, a „másságával". Tanítónője volt az, aki először beszélt neki erről, erősen kihangsúlyozva, hogy létezik különbség „cigány és cigány között" Élesen elválasztotta a kettőt: *„Nem az a cigány, aki annak születik, hanem aki úgy viselkedik".* Ennek nyomán olyan negatívumok tapadtak a „cigány" léthez, mint a lopás, hazudozás, alkoholizmus ... A „cigány" etnikus jelentése egy viselkedés-szociológiai jelentéssel bővült. Sokszor utaltak vissza erre a történetre, és használták ezt a lehetőséget, hogy megkülönböztessék saját csoportjukat a többi roma csoporttól. A cigány szó e kettős jelentése és a többségi társadalom visszajelzései hatá-

sára kialakult bennük, hogy az esetek többségében nem szívesen határozzák meg magukat „cigányként", e szóval. Ennek elkerülésére rengeteg öndefiniálási alternatíva él körükben: *"Nem lehetsz büszke erre, amíg azt hallod, hogy a gyerek 'cigánykodik', mikor hazudik vagy lop. Sehol sincs olyan, aki erre büszke lehet" (Mami).*

Beszámoltak arról is, hogy többen, a szomszédos településekről (Karoson is volt rá példa) kikérik maguknak azt a megjelölést, hogy cigány. Ők „újmagyarnak" vagy „újparasztnak" titulálják magukat. Ez arra utalhat, hogy a kisebbségi érzés valós, hiszen újmagyarként is kisebbségben marad, de így megtagadhatja azokat a negatívumokat, melyek a közvélemény nyomán a cigány szóhoz tapadnak. Vagy: *„Én nem vagyok cigány, csak az anyám és az apám volt az".* Egy másik lehetőség a Mami használta roma szó:

„– Van különbség a cigány és a roma szó között?

– A roma az kedves.

– De miért kedvesebb az?

– Mert „A cigánybálban sok a roma..". Jön a dal. Figyeld a dalt is, azokat az énekeket, amiket a cigányokról énekelnek. Ahol a cigány szót látjuk, ott a negatívum, ahol a roma, ott a pozitívum.

– Ez biztos?

– Biztos, mert a roma az szép, az egy...

– És akkor mit jelent a roma szó, mi van amögött?

– Az a cigány, aki most én vagyok". (Mami)

„A különbségek, sajátosságok, egyéni vonások mind értelmezhetőek különállási törekvésként, mintha valaki le akarná hagyni testvéreit. És mivel a meggazdagodás együtt jár azzal, hogy az ember jó kapcsolatokat alakít ki a hatalmon lévő gádzsókkal, a kevésbé szerencsés romák gyakran úgy látják, mintha a megtollasodottak fel akarnák számolni a romákhoz fűződő kötelékeiket" (Stewart 1994:130). A cigányság nagy részének oldaláról fellépő igények a cigány identitás megtartását sürgetnék.

„Legalább annyira szeretném megtanítani a fiaimat a nyelvünkre, hogy meg tudják védeni magukat. Én emlékszem, kislány koromban egy idős asszony megkérdezte tőlem beásul, hogy mennyi az idő. Rajtam nem volt óra, és magyarul válaszoltam, hogy nem tudom, nincs órám. Mire ő pofonvágott és megkérdezte: – Mire vágsz föl? Ettől szeretném megkímélni a gyerekeimet" (Mami).

Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a két oldalról őket jelentkező nyomás De Heusch szavaival egy külső és egy belső indíttatású „ostromállapotot" is fenntart. Az erre a helyzetre adható válaszok erőteljes belső kategóriaként hatnak a helyi romák gondolkodásában. Ilyen a tanárnő féle különbségtétel interiorizálása is. Akkor vált mindez nyilvánvalóvá számomra, mikor kiderült, hogy ezt a logikai csavart tarják a legmegfelelőbbnek arra, hogy mint a roma mivoltukat érintő legfontosabb elemet, gyermekeiknek továbbadják. Ez kellő segítség az önigazoláshoz, és önmaguk elhelyezéséhez ebben a korántsem egyszerű helyzetben.

Mikor megkérdeztem Mamit, mit mond majd el fiának a cigányságról, így felelt: *„Az első momentum az, amikor a tanító néni mondta, hogy kicsi lányom, nem az a cigány, aki annak született, hanem aki úgy viselkedik, az lehet Holsteinfritz (ezt az elnevezést a vegyes házasságban született gyerekre használják), német is, az is lehet cigány. De a másik momentum meg az, hogy igenis nekem vannak magyar barátnőim, magyar barátaink, akik közel állnak hozzám, és hogy az ő köre, amelyikben él, milyen. Hogy mit jelent a kettő közti különbség, azt akkor tudom majd neki elmagyarázni, amikor egy részeg disznóval találkozunk szembe. Mindegy az, hogy magyar, vagy cigány, vagy német, vagy horvát, vagy szerb, mindegy".*

A cél tehát kivonni a maguk csoportját a sztereotípiák érvénye alól, hogy a gyerekeiknek ne kelljen roma mivoltuk tagadásával „megvédeni" önmagukat és rokonaikat. Ez csak úgy lehetséges,

hogyha a gyerekek ismerik a cigányokról a többség generálta általános sztereotípiákat, melyek felkészítik őket a lehetséges támadási pontokra. A fenti interjúrészletből kiderül, ahhoz, hogy ez az egyetlen szóval jelölt (cigány) két mögöttes jelentéstartalom tisztán elkülönüljön, az elítélt viselkedésforma leválasztható a szóról: *„... mindegy az, hogy magyar vagy cigány vagy német vagy horvát vagy szerb..."*

A szöveg második momentumát érintve (*„nekem igenis vannak magyar barátaim"*) eljutunk egy fontos különbséghez a két korosztály tekintetében, s ez a többséghez való viszonyuk. Megpróbálom egy konkrét történeten keresztül megvilágítani a problémát. *„- Anyukám mindig azt mondta, hogy az olaj a vízzel nem keveredik. Mi már nyitottabbak vagyunk. Én annyival vagyok előbbre. A bátyám is annyival van előbbre, meg a testvéreim..., hogy nyit. Hagy egy lehetőséget arra, hogy, nem zárjuk ki őket ha jönnek". (Mami)*

Mami édesanyja erősen tartja magát ahhoz a nézethez, hogy mindenki maradjon meg a saját köreinél, amely összefügghet a vigákhoz kapcsolódó, régről eredő „rossz vér" hittel: a viga[6] nemzetséget jelent. Rokonsági rendszer, mely a Balkánon széles körben ismert. Lényege, hogy egy nemzetség egy nemzetségfő irányítása alatt él. Mindenki más egyenrangú, bármilyen fokú rokon legyen is.

„Minden körzetbe van egy-egy család, amit külön neveznek, és abból származik az illető, és ezért az elődjük vagy az utódjuk is azt a nevet használják, arról különbözik, hogy milyen fajta".

A vigákról elterjedt egy endogámiát célzó nézet is: ha valakinek a gyermeke saját nemzetségén kívül állóval köt házasságot, az visszahat szüleire, nemcsak gyermekeik, unokáik, hanem ők is megfertőződnek, feleméstődnek a rossz vér által, és eltűnnek közöttük.

Mami szülei, mikor lányuk paraszt férfit választott férjének, és ezzel végleg elutasította a szülei kiszemelte kérőket – akik egyébként rokonai voltak –, kitagadták. Az első unoka megszületése után békültek ki, amikor az anya felkereste lányát. A történet érdekessége az, hogy Mami szerint, amikor még nem esett szó házasságról, édesanyja nem kifogásolta a dolgot, sőt inkább *„unszolta a páromat: Vidd el inkább, ne udvaroljl"* A magyarázatot abban lelhetjük meg, hogy mást jelent a cigány társadalom szemszögéből a szexuális kapcsolat, és a házasság. Míg a szexuális kapcsolat nem feltételez rokoni szálakat, addig a házasság már a családba kerüléssel egyenlő, amely összefügg a rossz vér hittel, így a vérkeveredés hosszú távú, rossz következményét keltheti. Ha egy idős cigány ember a lánya sorsát nézi, személy szerint nem szól bele, de a rokonság érdekeit nézve már bele kell szólnia. Ekkor már az egész rokonság sorsa függ a lány döntésétől. Ez a rossz vér hit lényege. Ezt a beások a következőképp fejezik ki: *Ön tasta vigö num dau családu!* Vagyis: Ebbe a fajtába nem adom a családom!

Ha mégis megtörténik a házasság, a rokonságba újonnan bekerült ember, sohasem lesz teljes jogú tagja a közösségnek. Kardos Ferenc mesélte el nekem a következő történetet: egy keresztelő alkalmával Mami és férje, István keresztszülők voltak. Mikor István következett a szertartásban (előre rögzített szövegű párbeszéd), Mami édesanyja átvette tőle a szót, és ő játszotta el az eredetileg a keresztapának szánt szerepet.

A vigákhoz kapcsolható megkötés régről ered. Szigorúsága, hajdani jelentéstartalma az idő folyamán feledésbe merült. Mami nem ismeri ezt a tradíciót, a vigákról soha nem hallott, és a legérdekesebb, hogy édesanyja sem tudta megmondani nekem, hogy mit jelent e szó, hiába tűnt rettentően ismerősnek neki.

A húsz év körüli korosztály számára ma már egyértelmű a partnerváltás. Amikor egy asszonnyal fényképeket nézegettem, és ő szinte minden kisbabánál elmondta, hogy „capuccinók", vagyis ve-

6. Kovalcsik Katalin és Kardos Ferenc szóbeli közlései alapján. A szó használata beás kontextusban pl: Vigö dö Bódi: Bódi nemzetség.

gyes házasságban születtek, elgondolkoztam azon, hogy a vegyes házasság, talán kimondatlan törekvésként értékelhető. Több fiatalt megkérdezve jutottam el odáig, hogy ez nemcsak, hogy törekvés, hanem tudatosan vállalt, kimondott cél.

– *Szerintem a fiam egy paraszt lánytól kaphatna valami pluszt* – mondja Mami

– Egy roma lánytól nem kaphatna?

Egy huszonéves fiú válaszol: – *Mit? A szégyent?*

A generációs kontrasztot érzékelteti az alábbi idézet is: „- *Szíved szerint, hogyha nem arról lenne szó, hogy beleszólsz a fiad életébe, mit szeretnél, merre menjen?*

– *Egyértelmű. Magyar. Mert ő is hozott valamit a családjából, ami egyre inkább az előrelépés felé viszi a fiamat, és talán ezáltal több lesz kettőjük kapcsolata, és ha én még meg is tudom tanítani a mi kis nyelvünkre, hátha ő is befogadja, és egyre több lesz az ilyen „elfogadom a másik oldalt is" család. A fiatalok közül sokan egyre inkább azt látják, hogy velünk, romákkal csak veszítenek. Mert ők már tanultak. Persze, hogy lehetséges olyan roma csaj, akit ők is szívesen választanának, csak ne hordozza magában azokat a jegyeket, ami kifejezetten a romákra, a cigányokra való. Az, hogy hanyag, otromba, tisztátalan".*

A Mami által utoljára említett, kimondottan a „cigányokra való jegyek", hogy „hanyag, otromba, tisztátalan", mind arra utalnak, hogy a cigány mivolt kívülről nyert meghatározást, átadva a jól ismert sztereotípiákat. A helyzet kimondottan bizarr: ők maguk, akik szintén a cigányság körén belülre tartoznak (nemcsak a többség, hanem ők is ide sorolják magukat), olyan reakciókat hívnak életre magukból, melyek által kikerülhető, hogy e sztereotípiák a cigányokról önmagukra is lecsapódjanak. A vegyes házasság is ezek közé tartozik.

„– Egyszer azt mondta a bátyád, hogy „Az az igazság, hogy Hitler apánk élhetett volna még egy kicsit. És akkor én nézek rá, értetlenül, hogy miért? Azt mondja, hogy mert akkor már nem lennének cigányok. Ezt nem hallottad?

– De igen, és ismerem a nézetét.

– És mi az ő nézete?

– Hogy a gyerekeink érzik azt, hogy mi cigányok vagyunk, és ezzel emiatt van baj. Mert a mai generáció, a 20. századot éljük, nem szabadna a mai világban ennyire kisarkítani azt, hogy ő cigány. De még mindig tapasztaljuk.

– És még meddig?

– Halvány lila gőzöm nincs. Ehhez az kell, szerintem, kell egy olyan valaki, aki felvállalja, hogy nekem igenis cigány a férjem, igenis cigány a feleségem, de én magyar vagyok, és megmutatom, hogy ők... És egyre nagyobb arányban keveredjenek.

– Egyre több ilyen van. (Zalakaroson tíz házasságból három vegyes házasság).

– Egyre több, de ezek nem nagyon vállalják.

– De ezt anyukáddal soha az életben nem tudnád te megértetni?

– Nem".

VIII. Konfliktuskezelési mód-váltás: az elkerülés

Alábbi fejezetben egy másik aspektusból mutatom be a közösséget, melynek a mindennapi realitásokban igen fontos szerepe van. Az elkerülés jelenségének tárgyalása lehetőséget kínál arra is, hogy a generációs identitások egymáshoz való viszonyának ábrázolása újabb lényeges elemmel bővülhessen. Párhuzamosan a családmodell megváltozásával lezajlott egy átváltás egy másik konfliktuskezelő módra. A vajdák intézménye diplomácia utján simította el a konfliktusokat, ezzel szemben jelen esetben az elkerülés dominál. (Becsületsértés esetén a személyes kapcsolat teljes megszakítása a másikkal.) A nagycsalád széthullott kis családokra. Mivel nincs ami felülről összefogná ezeket, meg-

szűnt az a diplomatikus eljárás a konfliktusokban, mely bizonyos erejű kényszerítést feltételezett, alá-fölérendelt viszonyok közt valósulhatott csak meg, és a vajda szerepéhez, vagy a családfő tekintélyhez kötött volt. A döntés a mai helyzetben az egyes emberek kezébe helyeződött. A folyamat tanulságát Bogdán Gyuri találóan foglalta össze: *„Ebben a mai világban az a lényeg, hogy mindenki megpróbáljon a maga vajdája lenni".*

Ma Zalakaroson több testvér a különböző viszályok, veszekedések, sértések miatt nem beszél egymással. A személyes kontaktus megszüntetése, mint elsődleges konfliktuskezelő eljárás, édesapjuk halála óta van jelen Zalakaroson ilyen jelentős számú példával alátámasztva. Ebben az aránylag kis közösségben rendkívül sok a másikat elkerülő kapcsolat. Átlagosan tekintve a helyzetet azt mondhatjuk, hogy a közösség felnőtt tagjainak nagy része körülbelül kettő-három közeli rokonával nem tart kapcsolatot. Az okok sokfélék: párkapcsolatok, anyagiak, munkahelyi viták, kisebbségi önkormányzati választások körüli viták, édesanyjuk kímélése vagy akár közös állásfoglalás egy kedvelt személlyel egy másik ellen... *Anyut sokszor megviseli ez az ellenségeskedés, de már ő sem tudna kibékíteni bennünket. Talán megkockáztatom, anyu halála sem hozna már össze minket". (Mami).* A helyzet szigorúsága azonban jelentősen enyhült, mikor Mami édesanyja kórházba került. Mami három testvérével békült ki, mivel el kellett látniuk a beteg asszonyt.

A többiek megbecsülését úgy vívja ki a roma ember, hogy az általuk elfogadott értékrend szerint él. A sértés abból a vádból fakad, hogy valaki nem tartotta be valamelyik íratlan szabályt. Ezek jelen helyzetben túl bizonytalanok ahhoz, hogy mindenki számára elsődlegesek és adott szituációhoz társíthatók legyenek. Ha azonban valaki nem reagál a sértésre, az a nyilvánosság előtt annyit tesz, hogy a vád igaz volt. Kétségkívül a másik létezésének semmibevétele nagyon látványos módja a sértődöttség és a megbántottság kifejezésének. Minél több szemtanúja van az esetnek, annál hatásosabb, annál egyértelműbb a sértés elutasítása.

A konfliktusok miatt a közösségként való megnyilvánulásra egyre kevesebb lehetőség marad. *„Nincsenek dalok, nem énekelünk, nem tudunk táncolni, nem szoktunk összegyűlni".*

Ők maguk többször hangsúlyozták, hogy nincs egységes összetartás a közösségen belül. Ezt általában mint egy, a mai cigányságot elmarasztaló tulajdonságot említették. A koherencia hiányának legfőbb oka, hogy az egyet nem értések és az ezekből fakadó elkerülő magatartás darabokra törik a közösséget. Többek között ez is lehetőséget teremt arra, hogy egy homogén helyzet keretein belül folyamatos legyen a próbálkozás az életvitelt, életlehetőségeket érintő jelenlegi állapottól való eltávolodásra. Minden, ami látszólag esélyt teremt erre, egyben okot ad a rivalizálásra is. (Ilyen például a gyerek tanulmányi eredménye, a munkahelyen a főnökkel való viszony milyensége, a nem roma ismerősök száma, a ház tisztasága...) Csupán azok tartanak össze a közösségen belül, akik között a rokoni szálakon túl baráti kapcsolat is kialakult. A rokoni kapcsolat önmagában nem kötelez a másiknak nyújtott segítségre. Úgy vettem észre, hogy minden ember, illetve család köré csoportosul egy állandó társaság, aminek tagjaitól az illető segítséget kér, és akik tőle segítséget kérhetnek. A velük való viszony adok-kapok jellegű, de nem mindenkihez közelít hasonló intimitással. A legtöbb, nevezzük így, „taggal" szemben a viszony meglehetősen formális, udvarias, sokszor haszonjellegű és nagyon sérülékeny. Hasonló esetekben hangzik el a sokszor emlegetett mondat: „Muszáj beugranom hozzájuk is legalább két percre, csak, hogy megmutassam magam". Ha többször ezt elmulasztja az ember, az sértődéshez, és a kapcsolat felbomlásához vezethet. Mindenkinek van egy-két közelebbi bizalmasa az egymást segítők körén belül. Ők mindent megosztanak egymással, tanácsért fordulnak, és tanácsokkal látják el a másikat. Ezek ellenére nem egyszer voltam tanúja ilyen mélységű kapcsolat megszakadásának. Ehhez sem kell súlyosabb ok, mint a már felsoroltak. Az efféle segítő vagy bizalmas kapcsolatokban nem számít, hogy ki milyen szintű rokona a másiknak, a rokonsági fokozat előre semmit nem determinál.

Zalakaroson az elkerülő kapcsolatok oly régóta fennállnak, hogy a felek megtanultak bánni a helyzettel, és az általánosan feszült légkör, amely e kapcsolatok „logikus" következménye volna, nem érezteti hatását. Ehhez hozzá kell tenni, hogy:

„Ha nem cigány az illető, aki megsért valakit a családból, akkor az egész család elfordul tőle. A cigányságon belül, lehet, hogy 2 személy nem tárgyal, de a hozzátartozók jó viszonyban lehetnek. (Mami férje)

Nagyon ritka, hogy valaki békülni próbál. Ha mégis tesz lépéseket ebbe az irányba, szinte hiába. A többség nagyképűnek is bélyegezheti, mivel vét a sértetthez illő magatartás ellen. Igyekezete a másik ellenállásába ütközik, aki általában a tőle megkövetelt viselkedés szabályainak betartására törekszik, és mivel a békülési szándék látszólag az ő igazát támasztja alá, hidegségével még inkább megszégyeníti a másikat.

Zalakaroson a cigányok életét szabályozó törvények magától értetődő jellege bomlott fel fokozatosan. Zárt közösségben mindenki számára jóval egyértelműbb volt, hogyan kell helyesen cselekedni adott helyzetekben. Ma bizonyos szituációk felszínre hozhatnak elfeledett cigánytörvényeket. Ilyen például, ha valaki vajdaként próbál fellépni, vagy amikor Mami édesanyja átvette a paraszt férj szerepét a keresztelőn. Valószínűleg érezte, hogy ezt kell tennie, de már hiába hivatkozott volna bárki is a vigákra és a vérkeveredés veszélyére. Látszik tehát, hogy ezek az esetek teljesen szubjektív módon történnek, és csupán egy komplexitás bizonyos elemeiről van szó, melyek az egész rendszerben azáltal nyertek értelmet, hogy hatottak egymásra. Azért volt érvényük a többiek szemében, mert egyik szabály a másikkal alátámasztható, és magyarázható volt. Próbáltam meghatározni, hogy mi maradt meg a karosiak számára édesanyjuk generációjának cigány identitásából. Ők maguk is hangsúlyozzák, hogy szinte nincs már különbség cigány és nem cigány között, és az is eltűnik, ha az öregek meghalnak. Ami mégis feltűnő folytonosságot teremt, az a belső törekvés, hogy elismerjék őket. A büszkeség, hogy lásd, honnan jöttem és hová jutottam.

IX. A határok

Az apropó: A közelmúltban a médiában nagy publicitást kapó ügy: a „zámolyi romák" kivándorlása Strasbourgba. A téma kapcsán is közelebb jutottam annak megértéséhez, hogy a zalakarosiak hogyan gondolkodnak arról, hogy a többségi társadalomba illeszkedés folyamatában mi a szerepe egy románnak, és mi a szerepe a többség képviselőjének. Az alábbiak megértéséhez csak annyi szükséges a történtekből, hogy a zámolyi romák a magyarországi sérelmeikre hivatkozva menekültként kaptak jogot Strasbourgban a letelepedéshez.

„Én nem hiszem el a zámolyi romáknak, és őket én itt ítélem el, amikor azt mondják, hogy őket különféle atrocitások érik." A magyar többség és a cigányság együttélésének szociokulturális háttere Mami szerint nem lehet annyira torz és egymásnak ellentmondó, amely olyan ellenséges légkört teremtene, hogy az bárkit is arra késztessen, hogy elhagyja otthonát. Mami a zalakarosi viszonyokból indul ki, amelyet a részlet elején így jellemez: „A többség megtartja velünk a három lépés távolságot, de senki sem elutasító". Tehát a magyarok hozzáállása a helyi romákhoz a romák szempontjából pozitív kicsengésű.

A cigány érdekképviselet legfőbb feladata szerinte az lenne, hogy közelítse egymáshoz a két oldalt, megfelelő körültekintéssel csírájában fojtsa el a konfliktust, és megteremtse a lehetőséget a kompromisszumra azoknak segítségével, akiknek sikerült kitörniük a cigányság soraiból. *„– Ki a hibás szerinted? – Azok, akik az érdekvédelemmel csak takaródznak".* Ennek a sorsnak ideális esetben determinálnia kellene a további lépéseket, létrehozván olyan motivációkat, melyek kijelölik, hogy a fentebb vázolt feladat teljesíthető legyen.

„Ha az a cigány, aki egyébként képes és tud, nem kapja meg a lehetőséget arra, hogy kimenjen ebből a mocsokból, az lehet akár „valaki" 50-szer is, de itt marad. Na és ettől cigány a cigány, hogy ha elmegy, elkerül innen akár a 26. emeletre, és valamikor visszajön ide, a földszintre, gond nélkül tudja, hogy mi a dolga".

Milyen legyen a romák hozzáállása a konfliktushelyzetekhez? *„Én inkább megpróbálom, még ha sértő is a saját mércémet alábelyezni, minthogy egy magasságban a másikkal, még, hogy ha így is igaz. Csak azért, nehogy az legyen, hogy persze, mert ha ő jobban tudja, akkor csinálja egyedül. És ha elakad, akkor is csinálja egyedül, és akkor nem lesz egy segítő kéz, aki felkarol".*

Milyennek látják az itt élő romákat a velük nap-mint nap érintkező magyarok?

„Itt két család kivételével nem isznak. Nem mindegy az, hogy egy fiatal gyerek mit lát. Kevesen is vannak az itteni cigányok, és mindenki el tudott érni, és megállt egy bizonyos szinten. Pont az a társaság jött össze itt, ahol elég jó példát mutatnak, és mindenki fölfelé szeretne menni, nem lefelé". (Mami férje)

A helyzetre távolabbról tekintő gyámügyes hasonlóképpen vélekedik, az itteni romákra ő is, mint a cigányságon belüli kivételekre tekint. *„Ez a béke szigete itt Zalakaroson, mert örülök annak, hogy csak ennyien vagytok, ahányan, és nem kell attól rettegnem, hogy egy Zalakomár méretűvé váltok, mert akkor, attól tartok, hogy mindenki az életszínvonala alá süllyed". (a gyámügyes)*

Azt gondolom, hogy a saját helyzetük Zalakaroson, a roma és a nem roma fél számára szintén, az együttélés egyfajta prototípusát jelenti. Mindkét oldal azt a hozzáállást feltételezi a másikról, amelyet helyesnek definiál. Ez megadja az esélyt, hogy érdekeik találkozzanak. A segítő odafordulás hátterében a roma fél a romákra irányuló elfogadó attitűdöt sejt, melyet a helyi magyar többség nagy részére jellemzőnek tart. Ezt számításba véve, ők úgy gondolják, hogy szükséges válaszreakciójuk erre az kell legyen, hogy mindezt megpróbálják honorálni. Az „ideális találkozás" a roma és a magyar többség között akkor lehetséges, ha a roma fél igyekszik megfelelni a többségi elvárásoknak, állandóan odafigyel önmagára, és családjára, nehogy hibát kövessen el. Így tartható fenn a paraszt oldal támogatása és odafigyelése. Az, hogy az együttélés megvalósul-e, elsősorban az említett két aktoron múlik. Az egymáshoz való közeledés meghiúsul, ha a szándék egyik oldalon sem merül fel szükségletként. Ha nincs, aki elkezdje a folyamatot, szükség van közvetítő félre. A karosiak számára megfelelő cél irányába mutató közvetítői tevékenység úgy jellemezhető, hogy önzetlen és valós érdekeket képvisel. Így fest a Mami felvázolta ideális együttélés modellje – a zalakarosi helyzetből kiindulva. Ha bármelyik fél másképp cselekszik, a modell érvényét veszti. A legtipikusabb, leggyakrabban felrótt esetben az ideális helyzet negatív mása, amikor a roma fél „túl követelőző", a közvetítői hozzáállást magánérdekek vezérlik, a többség pedig előítéletekkel teli.

A helyi cigány közösség önazonosításában fontos szerepet kap, hogy minek szöges ellentéteként határozzák meg saját csoportjukat. Megkülönböztetik magukat a többi cigány csoporttól, azonban a leginkább szembetűnő és belső kategóriáik közül a legfontosabb, hogy élesen elhatárolják magukat a „köszörűsöktől", attól a cigány csoporttól, akikhez a legközelebb van a mozgásterük: a szomszédos településen, Zalakomáron a cigány lakosság van többségben, akiknek jelentős része köszörűs.

A köszörűsöknek hívott cigányok oláh cigányok. „A hatvanas években kezdtek bevándorolni, leginkább Somogyból. Kereskedők. Korábban búcsúba jártak, lókupecek voltak, gyógynövény és fémkereskedelemmel foglalkoztak". (Tóth 2000:595) Ugyanez a cikk a mai tevékenységüket így jellemzi: „Mindig problémás közösség volt, ahogy ma is. A falu gádzsó lakossága tart tőlük.(...)Gyakran szervezetten lopnak. Autóikon járják körbe a településeket, meglovasítva minden értékesíthetőt. Felgyújtották a szülői munkaközösség farsangján a drapériát, szétverték a helyi szombat esti diszkót.(...). Uzsorakölcsönt nyújtanak a beás cigányoknak, ami annyit jelent, hogy az önkormányzat által a beásoknak kifizetett pénzek harmada-fele azonnal a köszörűsök zsebébe vándorol..." – és további hasonlóan elmarasztaló sorok, melyek objektivitása megkérdőjelezendő.

Mindenesetre egy karosi beás fiú köszörűsökről adta jellemzése beilleszthető a cikk által róluk festett képbe: *„Elmész valahova, olyan helyre, ahol a köszörűsök vannak előnyben, ott kés, bicska, fegyver, és amit el tudsz képzelni, minden. Olyan dolgot megcsinál, amit a cigány ember (értsd: a saját csoport: a teknővájók) nem csinálna meg. Vasaz. Pofátlanul megy oda, hogy elkérje a vasat, ami felesleges. Flegmán. Önekik ez a pláne. Gyilkolnak, mert van, tény, hallottam. Meg volt, hogy ne adj Isten levágták az ujját az egyik hölgynek, mert nem tudták levenni a gyűrűt, ugye. Discóba elmennek, kipakolnák az egészet, megerőszakolják a lányokat, volt ilyen is. Balhé hátán balhé".*

„Ő mindig is gazdagabb volt, mint mi, akik a két kezünk munkájával szereztük meg azt, amink van. Na, én úgy gondolom, hogy próbáljon meg tisztességesen élni, még ha köszörűs is. A negatívumokat felejtse el". (Mami)

Nehéz eldönteni, hogy a köszörűsökről kialakított képnek mennyi reális alapja van. Kérdéses, hogy mennyire hatványozódik a tapasztalat annak a lehetőségnek a hatására, melyet a köszörűsök jelenléte kínál a zalakarosi romák számára identitásuk kialakításában: a közösség képviselte értékrend szerint a köszörűsök létformája egyértelműen „deviáns". E „deviáns magatartásformát" a cigány szó két lehetséges jelentése közül az egyik egy az egyben lefedi. Ebben a fogalmi kategóriában benne foglaltatnak a külvilág közvetítette már belsővé tett nézetek: az a cigány, aki „cigányként" él a sztereotípiák jól ismert nézetével: lop, hazudik, csal, iszik, egyik napról a másikra él, nem látja el a családját, piszkos... Ezek után nem nehéz levonni a konzekvenciát: a karosi beások szemében a negatív cigány képe a köszörűsökben testesül meg. Az a cigány, aki „nemcsak annak született, hanem úgy is viselkedik", az esetek túlnyomó részében köszörűs.

X. Befejezés

Megkértem egyszer Mamit, hogy írjon pár sort arról, milyennek látta a találkozásunkat. Ő pár sor helyett egy kétoldalas levéllel várt, amelyben saját magának sorra kérdéseket feltéve őszintén beszámol arról, hogy milyen érzéseket, kételyeket váltott ki belőle a találkozás, és mindez hogyan változott mostanáig. Majd leírja véleményét, illetve kérdéseit a romák és a többség kapcsolatáról csakúgy, mint a kulturális antropológiáról. Szeretném közölni a teljes levelet a teljes hatás kedvéért, mivel – azt hiszem – Mami is erre szánta vallomását.

Valamikor az ősszel történt, hogy egy nagyon jó ismerősöm azzal állított be hozzánk, hogy a segítségemet kéri: Lenne egy egyetemista kislány, akit a lakóhelyemen élő cigány családokhoz elkísérve, bemutatva segítsek neki közelebbről megismerni minket. Külön felhívta a figyelmemet arra, hogy ő egy nagyon zárkózott, visszafogott kislány. Amikor kb. 2 héttel később vele együtt visszajött hozzánk, nagyon zavarban voltam. Elég nagy volt a felfordulás, és mivel a megbeszélt időben nem voltak itt, azt hittem, nem is jönnek. Abszolút nem számítottam rájuk. Megkínáltam őket egy kávéval, rövid ideig maradtak, és megbeszéltük, mikor jön el legközelebb, és hogy miben tudok én segíteni pontosan.

– Első benyomásom?! Kedves, tényleg zárkózott, nagyon csinos magyar lány. Furcsa volt, hogy pont mi zalakarosi cigányok vagyunk, voltunk az érdeklődési köre, azt hittem, olyan lesz, mint Zalaegerszegen (különbségeket keresve, cigány-magyar, és magyar- cigányok, kapcsolatok). Folyton kérdezett és a legtermészetesebbnek véltem, hogy válaszolok (Őszintén). Úgy emlékszem, két napra jött először. Nagyon imponált, hogy nálunk maradt éjszakára, és a legtermészetesebben viselkedett, amikor kiderült, nincs angol WC-nk, és nem volt pipiskedő. Nem „utált bennünket"...sőt, egy tányérból evett velem. Itta a teánkat, a kávénkat, nem utasított vissza. – Bár, hogy hálózsákban akart aludni, az nem tetszett, és nem is hagytam. – Mit gondol rólunk ez

a csaj? A Feri a gondjaimra bízta, és úgy gondoltam, sok jó, kis helyen is elfér. Van neki is helye, akárcsak a gyerekeimnek.

– Egyre jobban megismertem. Elmentünk anyuhoz, a tesóimhoz, keresztanyuhoz, és kicsit oldottabb lett; egyre jobban tetszett a véleménye és a témája. Mivel itt Karoson nincs túl sok roma család, hamar végeztünk.(a terepmunkával),de volt, ahova másnap is visszamentünk, mert merültek fel olyan kérdések, amik kimaradtak. Este megnéztük a családi albumot, jókat nevettünk. Ami nagyon jó volt, hogy szinte egyformán gondolkodtunk és, hogy családott bennünk, de a jó irányba. Az is nagyon jó volt, ahogy mesélni kezdett önmagáról, a családjáról és a munkájáról. A srácaim nem engedtek az esti meséből. Dóri csak mesélt, mesélt, pedig hulla fáradt volt már: A Dórában én nem a magyart kerestem, hanem az embert és a miértet. Vajon mit kereshet egy nálunk okosabb, értelmesebb, tiszta lelkű magyar lány itt Karoson a cigányok között? Ez a kérdés a családomban is megfogalmazódott. Miért jött? Ki ez a lány? Miért alszik nálam? Nekem viszont megtisztelő volt a bizalma, „jövetele". Hogy ő mit is keres, nem fontos talán, de én találtam egy igazi barátot, akit előbb tiszteletbeli romává, majd később a lányommá fogadtam. Büszke vagyok rá, hogy van egy ilyen lányom, nekem. – A kérdései nem voltak bántóak; a viselkedése irtó aranyos volt. Ő olyan dolgokkal foglalkozott, ami más számára talán elfogadhatatlan: Olyan kérdései voltak, amelyekkel senki sem foglalkozik: A cigányok érzései? Őket hogy érinti? Ők hogy élik meg? Talán az a legszebb, hogy ő egyenrangú embert lát bennünk. Ahogy „beépült a családomba", úgy érzem, mintha 100 éve ismerném, és, hogy az ő szemében mi is érünk annyit, mint a „másik". Ő szeretett volna megismerni bennünket, de azt hiszem csak még jobban összezavarta őt Zalakaros, és az ő pikantériája. A romák. – Az első látogatása óta eltelt jó pár hónap, és én nem a magyar lányt várom vissza, hanem a lányomat, a Dórit. Bevallom, az elején én is azt kérdeztem, mit szólnak a szülei, a barátai, a rokonai ahhoz, hogy egy vad idegen cigány családhoz kijár? Nem-e tiltják a kapcsolattartásért? Hogyan fogadták a hírt, mikor ki akart jönni 600 km-re az otthonától a cigányokhoz? – Milyen intelmekkel engedték otthonról? – Mit kérdeztek tőle otthon? – Mi a véleménye rólunk a szüleinek, és neki? Ő is csak válaszolt, és jól esett, amit mondott. – Hogy hogyan látom a Dóri munkáját, mit gondolok róla? Még több antropológus kéne! Ő tényleg szeretne megismerni bennünket. Együtt töltött napjaink csuda jó érzéssel töltenek el, és ő nemcsak a látszat miatt jön. Neki nem számít a bőrszín sem, csak az érzés. Amióta őt ismerem, úgy érzem, engem is megváltoztatott. Nem tartom annyira körülményes, „lehetetlen" dolognak, hogy közelebb kerüljünk „egymáshoz" (cigányok és a magyarok), és elfogadják őket olyannak, amilyenek. Bár személy szerint én elég nyitott vagyok, azt hiszem, de vannak közöttünk, akit, egy-két mozdulattal, egy mosollyal, de biztatni kellene, és a baráti gesztus semmibe sem kerül. – Hogy ők miért nem nyitnak, csak találgatni tudnék. – Úgy érzik, még nincs itt az ideje? – Vagy félnek tőlünk? – Vagy jó nekik, ahogy van. De azt hiszem, sőt biztos, csak hálás lehetek a közös ismerősünknek (Kardos Ferenc), hogy bemutatta nekünk. Ő ugyan csak egy fecske, de legalább fecske.

Ne feledkezzünk meg arról, hogy ezt a levelet is abba a kontextusba helyezve kell látnunk, ahová eddigi értelmezésünk vezet: miért így nyilvánul meg ez a közösség?

Az eddig elmondottak összefoglalásaként úgy látom, hogy a jelenségek rendszerének gócpontja a zalakarosi csoport integrációra való törekvése a többségi társadalomba.

Kezdetben nagyon meglepő volt számomra, hogy Zalakaroson az ottani cigányok egy teljesen más hozzáállásával találkozom, mint amelyet addigi ismereteim alapján feltételeztem. A szakirodalomban hangsúlyozzák, hogy a cigányok a többségi társadalomtól való függetlenedésre törekednek életük minden területén. „...Piasere-nek is úgy tűnik, hogy talán van egy életstílus, vagy inkább kulturális stílus, ami töretlenül fönnmaradt a cigányság története során. Szerinte ez az a 'minden részletkérdés fölött álló' mechanizmus, amely a nem cigány jegyek 'elfogadásán és újra hasznosítá-

sán alapul, és amely a változatlanság és egyformaság ellen küzd.' Ennek az életstílusnak az alapja az a sajátos kapcsolat, amelyet a nem cigány kultúrától való egyértelmű elhatárolódás jelent" (Prónai 2000:14). A karosi beások esetében ez a nézet kevésbé állja meg a helyét. Az asszimilációs törekvések feltárása egy beás kultúrában, amellett, hogy véleményem szerint rengeteg „újdonságot" hordoz magában, mely módosíthatná a cigányok általános megítélését, egyben lehetőséget teremt más cigány csoportokkal történő összehasonlításra is. Így az adaptációs formák egy tágabb dimenzióban is értelmezhetővé válhatnak. Mindez felhívhatja a magyar többség figyelmét a cigány kultúrák közel sem egységes jellegére.

Maminak megvan az a rendkívüli képessége, hogy kellő sűrűséggel, tisztán, velősen fogalmazza meg, amit gondol, ezért befejezésként megint csak hozzá fordulván segítségért, az ő szavait idézem:

„Szerintem nem sok magyar ülne le velünk így hajnalig beszélgetni, mert őt abszolúte nem érdekli, mi az a cigány. Maradjon ott, ahol, van. Cipész? Maradjon a kaptafánál. Ő ne jöjjön el a bálba, ő ne menjem el sehova, mert neki nem ott a helye. És amíg az a felfogás nem változik, és nem azt mondja hogy: „Na, de azért én kíváncsi lennék, hogy Mami milyen fánkot sütött", addig nem lesz ám ilyen egyértelmű dolog ez. Nem lesz, akikhez mi asszimilálódjunk, beleolvadjunk a társadalmába. Addig nem. Addig mi akarhatunk ám, aztán csak odaérjünk". (Mami)

Köszönöm Kardos Ferenc, Kovalcsik Katalin, Horváth Kata és Papp Richárd
dolgozatomhoz nyújtott segítségét.

A dolgozat eredeti, hosszabb formája megtalálható az ELTE Kulturális Antropológia Tanszékén.

FELHASZNÁLT IRODALOM

ACHIM, Viorel 2001 Cigányok a román történelemben. Budapest, Osiris.

ACTON, T. – CAFFREY, S. – MUNDY, G. 1997 Theorizing Gypsy Law. The American Journal of Comparative Law (XLV. köt.) Berkeley, California.

ACTON, T. – PHIL, D. 1998. Can a three-dimensional model of Romani justice dissolve dichotomies between Romani and Gajo law? Elhangzott a Gypsy Lore Society konferencián. University of Florence.

BÓDI Zsuzsanna 1997 Cigány Néprajzi Tanulmányok 6. Budapest, Magyar Néprajzi Társaság.

BOGLÁR Lajos 2000 A kultúra arcai. Budapest, Napvilág Kiadó.

BORSÁNYI László 1988 A megfigyelési technikák az etnológiai terepmunkában. Etnographia, 99/1:53-82.

ERDŐS Kamill 1988 Cigány-törvényszék. In Cigánytanulmányok. Békéscsaba, Petőfi Nyomda.

FORMOSO, Bernard 2000 Cigányok és letelepültek. In Prónai Csaba szerk. Cigányok Európában 1. Kulturális antropológiai tanulmányok. Nyugat-Európa. Budapest, Új Mandátum.

GEERTZ, Clifford 1994 Jelen lenni: az antropológia és az írás helyszíne. In Az értelmezés hatalma. Budapest, Osiris, 397-416.

KOVALCSIK Katalin – KONRÁD Imre – IGNÁCZ János 2000 Aminy ku putyere. Bátor emberek. Pécs, Gandhi Közalapítványi Gimnázium és Kollégium.

LEACH, Edmund 1996 Az én antropológiám. In Szociálantropológia. Budapest, Osiris, 105-115.

PAPP Richárd 1999 Intuitív antropológia. In Kézdi Nagy Géza szerk. Menyeruwa. Tanulmányok Boglár Lajos 70. születésnapjára. Szimbiózis 8. A Kulturális Antropológia Tanszék Évkönyve. Budapest, 250-262.

PIASERE, Leonardo 1997 A xoroxano romák békéltető emberei. In Kulturális antropológiai cigánytanulmányok 2. A ciganológusok szerelmei (Válogatott tanulmányok). Szerk.: Prónai Csaba. Budapest: ELTE BTK Kulturális Antropológiai Tanszéki Szakcsoport, 90-110.

PIASERE, Leonardo 2000 Válogatott tanulmányok. In Prónai Csaba szerk. Cigányok Európában 1. Kulturális antropológiai tanulmányok. Nyugat-Európa. Budapest, Új Mandátum.

PRÓNAI Csaba 1995 Cigánykutatás és kulturális antropológia (rövid vázlat). Kulturális antropológiai cigánytanulmányok 1. Budapest – Kaposvár: ELTE-BTK Kulturális Antropológiai Tanszéki Szakcsoport és a kaposvári Csokonai Vitéz Mihály Tanítóképző Főiskola Társadalomtudományi és Közművelődési Tanszéke.

PRÓNAI Csaba 1997 Intézmények és rítusok, (IV.) In Phd. Értekezés, kézirat, MTA – ELTE.

ORSÓS Anna 1996 A beások nyelvéről. In. Cigány Néprajzi Tanulmányok 6. Tanulmányok a magyarországi beás cigányokról. Szerk. Bódi Zs. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság.

STEWART, Michael 1994 Daltestvérek. Az oláhcigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon. Budapest, T-Twins – MTA Szociológiai Intézet – Max Weber Alapítvány.

TÓTH Marcell 1996 A felszabadult falu: Zalakomár. In Cigánynak születni – tanulmányok, dokumentumok. Szerk. Horváth A., Landau E., Szalai J. Budapest, Új Mandátum, 593-617.

WEYRAUCH, W. O. – BELL, M. A. 1993/2. „Autonomous Lawmaking: The Case of the 'Gypsies'". The Yale Law Journal (103.)

WILLIAMS, Patrick 2000. Válogatott tanulmányok. In Prónai Csaba szerk. Cigányok Európában 1. Kulturális antropológiai tanulmányok. Nyugat-Európa. Budapest, Új Mandátum.

HARASZTI ANNA

Az akció-antropológia elméleti és etikai áttekintése

"Madárösvények
És üres az égbolt;

Az alkalmazott és az akció-antropológia rövid története

Nagy Britanniában és az Egyesült Államokban alakult ki először hagyománya az alkalmazott antropológiának, ezért a továbbiakban (mivel több irányba kitérni itt nincs mód) ezt a két vonalat fogom végigkövetni. Legelőször 1879-ben, tehát már az antropológia mint diszciplína megjelenésekor, szó volt „alkalmazott etnológiáról". A brit, de gyakran az amerikai alkalmazott antropológiát is sokáig egyszerűen a *gyarmati birodalom* eszközeként tartották számon, mivel a britek alkalmazták először Afrikában gyarmati területeik adminisztrációs szervei munkájának kiegészítőjeként. Később Ázsiában (főleg Indiában, és a mai Pakisztánban), de még Ausztráliában is hasznosnak bizonyult a gyarmatokon felmerülő problémák során ez az új tudományos „megközelítés", ami alapjában véve *paternalisztikus* volt: azt hirdette, hogy a gyarmatosítóknak „kötelességük" ezeket a gyarmati irányítás alatt élő a vad embereket védelmezni, kultúrájukat megérteni és életükön javítani.[1] Az amerikaiak ezen kívül az országukban őshonos indián rezervátumok adminisztratív személyzetét kiegészítően is *alkalmaztak* antropológusokat (John Collier az 1930-as évek elején alapította meg az „Applied Anthropology Unit of Indian Affairs"-t).[2] Népszerű volt Amerikában továbbá az az elképzelés is, hogy mivel „minden ember és minden nép egyenlő", az ún. harmadik világban élő kis népeknek is *joguk van*, példának okáért, megfelelő orvosi ellátásban és iskolai oktatásban részesülni. Ezt többen ma már tagadhatatlanul *etnocentrikus*nak találnák – már magát a harmadik, illetve „negyedik" (a harmadik világban élő törzsi közösségek)[3] világ kifejezést is. Ennek a megközelítésnek ugyanis része volt az az elképzelés is, miszerint nekik, amerikaiaknak, akik jóval magasabb fejlettséggel rendelkeznek és előnyösebb gazdasági körülményeket tudhatnak magukénak, sajátos „felelősségük", hogy megsegítsék a kevésbé szerencsés és *még nem eléggé fejlett* népcsoportokat – hiszen, mondták, emberségük révén ők is megérdemelnék, hogy „mint emberek éljenek". Ezért kérték hát fel a brit ill. az amerikai gyarmati hivatalnokok az antropológia szakembereit arra, hogy ismereteket szolgáltassanak azon népekről, akik az *ő irányításuk* alatt állnak, mint gyarmati alattvalók. Valójában teljes mértékben jogosan gondolták, hogy mégis illene tudniuk ezekről az emberekről egyet s mást, hiszen azok annyira „különböztek" mindentől, mit otthon megszokhattak – melynek következtében *másságuk* kiszámíthatatlanná és gyakran érthetetlenné tette őket szemükben. Általában azonban az antropológusok már akkor sem igen tudtak közös nevezőt találni a hivatalnokokkal munkájuk során, gyakran még komprumisszumos megoldásokkal is hiába próbálkoztak.[4] Az (egykori gyarmati) hivatalnokok szerint ugyanis az antropológusok egyrészt túl lassan dolgoztak, más-

1 John W. Bennett, *Applied and Action Anthropology* (Current Anthropology, Vol. 36, Suppl., 1996), 29. old.
2 Az Indián Közügyek Alkalmazott Antropológiai Osztálya; lsd. Ferraro, *Cultural Anthropology / An applied perspective* (1992), 42. old.
3 Abraham Rosman and Paula G. Rubel, *The Tapestry of Culture* (New York: Random House, 1989), 261. old.
4 C. Ember és M. Ember, *Anthropology / Culture Change* (New Jersey: Prentice Hall, 1977), 447. old.

részt pedig beszámolóik „túl szakmaiak" voltak ahhoz, hogy hasznosnak bizonyuljanak. Ráadásul általában „túlzottan szimpatizáltak" a kérdéses népcsoporttal. Az antropológusok szemében viszont a hivatalnokok a környezetükkel mit sem törődő öncélú bürokraták voltak, akik kivitelezhetetlen ütemben akartak változásokat bevezetni és akiknek irreális elképzeléseik voltak a várható eredményekről. Mindezenkívül pedig valójában közömbösen s érzéketlenül viseltettek azok iránt, akiket (amely népcsoportot) ez érintett. A gyarmati birodalom központi szervei sajnos igen gyakran használták fel a lelkiismeretesen összegyűjtött és rendezett tudományos anyagaikat a nép ellen – hogy aláássák az antropológusok által megismert céljaikat,[5] vagy hogy statisztikailag kimutatott szükségleteiket fegyverként kihasználva járjanak el ellenük.

Bár már jó ideje használták mind elméletben, mind gyakorlatban, mégis a második világháború során vált igazán népszerűvé az antropológia meglátásainak és módszereinek *gyakorlati alkalmazása*, méghozzá az éppen aktuális politikai dilemmák tükrében. A második világháború alatt az Amerikai Egyesült Államokban antropológusok működtek közre a nemzeti öntudat erősítéséért, antropológusok segítettek a nép háború alatti közerkölcsének megalapozásában, vettek részt étkezési szokások statisztikájának készítésében, adtak tanácsokat jegyrendszerek kidolgozása során stb. Leginkább mégis az vált szolgálatára az államnak, amikor kulturális adatokkal és magyarázatokkal látták el az amerikai hadsereget az aktuális ellenség szokásai, viselkedési mechanizmusaival kapcsolatban (reakciók, testbeszéd stb.), illetve amikor nyelvet tanítottak. Jelen voltak a (német, olasz, japán) hadifoglyokkal kapcsolatos kihallgatásokon és tanácsokkal, javaslatokkal álltak elő az amerikai kormány nemzetközi kapcsolatait illetően. A nemzeti karaktertanulmányokat olyan nagy nevek végezték, mint Geoffrez Gorer, Margaret Mead, és Ruth Benedict – ami önmagában elgondolkodtató.[6] A kormányon belüli szekció neve a következő volt: „Foreign Morale Analysis Division of the War Office's Information Department".[7] Az „Alkalmazott Antropológia Társaság" 1941-ben alakult meg a Harvard Egyetemen, egyben tudományos folyóiratuk, az „Applied Anthropology" megjelenésével együtt.[8] A háború hosszú évei során az alkalmazott antropológia minden bizonyított sikere ellenére többek szemében kitörölhetetlen pejoratív mellékízt kapott; olyannyira, hogy a hidegháború évei folyamán már a kémekkel vonták őket egy kalap alá. Az ebben az időszakban begyűjtött negatív konnotációkat az antropológia mind a mai napig nem tudta kiheverni.

A háború után, az 1950-60-as években, újfent visszatért az antropológia 'mint tudományág' az egyetemi előadótermekbe. Számottevően kevesebb állás állt ekkor a tudomány gyakorlati alkalmazásának (terepmunka) rendelkezésére, ráadásul a brit birodalom is jóval kisebb lett. Ekkor kezdték el kidolgozni és egyben nagy szigorral felülvizsgálni az alkalmazott antropológia terepmódszertanát. Dean és Whyte, Leighton, Adair, Parker és sokan mások nem győzték hangsúlyozni, hogy az antropológia alkalmazása milyen tagadhatatlanul nagy felelősséget von maga után,[9] hiszen egész közösségek és népcsoportok sorsa függhet tőle. Kikötötték, hogy minden alkalmazott antropológusnak statisztikai felmérésekkel és tudományos alapokon összeállított kérdőívekkel kell szigorúan bizonyítania eredményei pontosságát és kutatásának megalapozottságát. Állandó kérdés maradt vajon mennyire lehetséges, s ezért mennyire megkövetelhető ez a kitétel, illetve mennyire várható el az alkalmazott kutatást vezető antropológustól, hogy magába fojtsa / elrejtse véleményét (hogy „szerinte" minek *kellene* történnie egy adott szituációban). Ha valaki már *részt vállalt* egy folyamatban, s annak *szerves részévé vált*, nehéz maradéktalanul kívülállónak maradni. Azonban ha már egyszer

5 David Kaplan és Robert A. Manners, *Anthropology: Some Old Themes and New Directions* (Southwestern Journal of Anthropology 27., Spring 1971), 89. old.

6 Ferraro, *Cultural Anthropology / An applied perspective* (1992), 43. old.

7 A Háborús Szakosztály Információs Részlegének Külföldi Morál-Elemző Csoportja

8 Ferraro, *Cultural Anthropology / An applied perspective* (1992), 43. old.

9 John W. Bennett, *Applied and Action Anthropology* (Current Anthropology, Vol. 36, Supplement, Febr. 1996), 28. old.

beleegyezett abba, hogy végigasszisztálja egy probléma megoldását, akkor vállaljon azért szakmai felelősséget, hogy a döntés egyöntetűen a közösségé lesz az ő (mint antropológus) személyes álláspontjától függetlenül.

Ekkoriban (1950-60-as évek) váltak népszerűvé a különféle nemzetközi segélyakciók is. Számuk jelentősen megnövekedett (főleg az Egyesült Államokban), rendeltetésük pedig nagyrészt a harmadik világ ún. „hátrányos helyzetű" népcsoportjai felé irányult azzal a céllal, hogy az ottani életkörülményeken javítsanak. Gyakran fordult azonban elő, hogy nem, vagy nem csak az antropológia szakemberei voltak e programok végrehajtói. Ahogy a szükség épp megkívánta, alkalmaztak orvosokat, jogászokat, adminisztrátorokat, tanítókat stb. – akiket aztán esetleg továbbképeztek antropológiából. Többen végül jogosan tették fel a kérdést, hogy ezek az antropológusként alkalmazott szakemberek mennyire voltak valóban antropológusoknak nevezhetők? Voltak ezzel szemben programok, ahol viszont együttesen alkalmaztak egy antropológust *és* egy szakmabelit (orvost, jogászt, mérnököt stb.) a megoldandó feladat jellegétől függően. Egy ilyen *multidiszciplináris* kutatás eredményeit, s etikai vonzatait, már jóval többen fogadták el a diszciplínán belül mind akkor, mind ma.

Azonban ezek a segélyprogramok általában nem voltak olyan humánusak, vagy 'emberbarátiak', mint azt magukról hirdették. „Az ún. *fejlesztés* (development) nagyrészt egy felülről jövő, etnocentrikus és technokratikus hozzáállást tükrözött, ami az embereket és a kultúrákat mint absztrakciókat kezelte – mintha statisztikai adatok lettek volna, amiket fel-le lehetett mozgatni a „haladás" grafikonjain".[10] Lehet, hogy valóban *jobbá akarták tenni* a világot... – azonban a világot csak a saját szemükkel voltak képesek látni, s ezt a szempontot meg se kérdőjelezték. Grillo így folytatja elemzését: „A fejlesztések szinte szükségszerűen mindig az imperializmust jelképezték és neokolonalista érdekeket képviseltek".[11] Hogy mindig-e, az talán túlzás. Voltak azért akciók, amelyek figyelmet szenteltek az adott közösség véleményének, hiszen ahány segélyprogram, annyi alkalmazott, s ezen alkalmazottak közül voltak, akik empátiával dolgoztak és olyan sikereket értek el, melyekre ma is büszkék volnánk. A segélyszervezetek többségét azonban (való igaz), még ma is sokan „szövevényes, önkényeskedő, és intervencionista" társaságnak bélyegzik, melyek „neo-evolucionista ideológiát követve dolgoznak egy olyan képen, mely etnocentrikusan a Nyugatot mint egy tudományos, etikai, és politikai modellt mutatja be".[12] Pedig, folytatja Marsden, nem a helyiek a visszamaradottak, hanem a nyugatiak gondosan előkészített programjai *nem megfelelőek*. A szakzsargon álcája tökéletesen fedezi a félkész, féltudományos programokat (pl.: empowering, sustainable development, enabling, incorporating... stb.) mondta Catherine Morgan, egy német szociálpolitikus, aki éppen Sri Lankán dolgozott egy segélyszervezet fejlesztési osztályán. Kiábrándultan nyilatkozta interjúm során: „A fejlesztők örülhetnek, ha semleges hatást érnek el munkásságukkal, és nem teszik rosszabbá a helyzetet annál, mint akkor volt, amikor megérkeztek. Frusztráltan és csalódottan szoktak visszatérni, hogy ők hiába voltak ott akár egy évet is, hiába dolgoztak úgy, ahogy ők azt a legjobbnak látták, mintha semmit sem ért volna a munkájuk. És ez valóban, gyakran így is van. Sokan a helybéliek közül csak azt képesek látni benne, hogy osztogasson ajándékokat, esetleg pénzt... – *azt* elvárják az embertől. Vagy csak ezt a szerepet tudják elképzelni róla? Ezeket a kutatókat pedig igen jól megfizetik azért, hogy ott dolgozzanak. Általában luxus házakban (ha van ilyen az adott település közelében) laknak és még külön terepjárót is kapnak a munkájukhoz. Vannak többen, akik csak ezért csinálják az egészet. Hisz nem rossz munka, hm?".[13] Kétségtelen, hogy bármely

10 Ralph Grillo, *Discourses of Development* (Oxford, New York: Berg, 1997), 15. old.
11 Ralph Grillo, *Discourses of Development* (Oxford, New York: Berg, 1997), 16. old.
12 Marsden D, *Intro. In Anthropology of Organizations* (London: Routledge, 1994), 41. old
13 saját jegyzet, interjú: Chitral, Pakisztán

óriás segélyszervezet álljon is mögöttük, amíg a kutatók felsőbbrendűnek érzik magukat a helyiekkel szemben és úgy gondolják, hogy „azok nem értenek semmihez", addig nem fogják soha az emberek őszinte bizalmát, még kevésbé hitüket megnyerni maguknak.

1969 körül történt, hogy az alkalmazott antropológia szerepét és feladatait *Sol Tax* és Allan Holmberg sajátos módon átértelmezték. Sol Tax Iowa állami Fox indián rezervátumban végzett több éven át tartó kutatása alatt sajátosan kidolgozott *módszertana* önmagában kapta meg az *akció-antropológia* nevet. Tax mindennél jobban hangsúlyozta azt a felelősséget mely szerepéhez, mint antropológushoz, fűzte:[14] ő – mint mondotta – *csupán megpróbált eleget tenni kötelességének* a terepen, mely kötelességtudat aztán arra vezérelte, hogy megpróbáljon *tenni* (is) valamit indiánjaiért. Az indiánokat Tax *kollegáinak* hívta mondván, hogy ő nem csupán *őérettük*, hanem *velük együtt* dolgozik azon az adott problémán, melyre megoldást kell találniuk. Tax az évek során számos innovációt vezetett be a Fox rezervátumon: felnőtt oktatási programokat, műhelyeket a helyi kézművesség fenntartása érdekében, ösztöndíjakat fiataloknak... – célja azonban mindenekelőtt az volt, hogy önbizalmat tápláljon a helyiekbe[15] s elhitesse velük, hogy megváltozott környezetük ellenére is képesek életüket irányítani. Fáradhatatlanul bíztatta őket, hogy merjenek új gondolatokkal s ötletekkel kísérletezni, hogy új értékeket fedezzenek fel a régiek mellett, de nem feltétlen a régiekkel szemben. *Allan Holmberg* majdnem egyidejű megmozdulása a „Vicos Projekt"[16] név alatt futott s egy 5 éves kísérleti program volt, ahol Holmberg perui *parasztemberekkel dolgozott együtt* azon, hogy terméketlen földeket újra termőföldé alakítsanak át. A projekt lényege, Taxéhez hasonlóan, a helyi farmerek bevonása volt abba a kooperatív munkába, mely végül alkalmazott antropológusok, mezőgazdaságtechnikai szakemberek és a helyi adminisztrátorok közt alakult ki. Holmberg nem utolsósorban új technológiát ismertető oktatási és mezőgazdasági programokat is szervezett. A helyiek gyanakvása lassan oszlott el, a végén azonban már ők maguk kezdeményeztek további újításokat és fejlesztéseket, szerveztek gyűléseket, s vállalták *önként* terveik megvalósítását. Tax soha nem értette, s többször fel is tette a kérdést, hogy mialatt az etnográfiák megörökítik, vagy éppen rekonstruálják törzsi kultúrák egészét, vajon miért nem kérdezi meg senki, hogy a „tanulmányozott" ember merre tart, hogy vajon mit szeretne elérni az életben, vagy miként látja jövőjét? „Hát az antropológus kollégákat nem érdekelte, hogy adatközlőjük és tanulmányozott népük mit vár a holnaptól, hogy vajon mitől tart, s milyen célokat tűzött ki abban a bizonytalanságban, mely körülveszi?".[17] 1964-ben, a *Horizons of Anthropology*[18]-ban Tax végül megfogalmazta azt a kérdést, hogy miért is nem vált külön diszciplínává az antropológia szakterületén belül a tudomány *gyakorlati alkalmazása („practising anthropology")*, ahol nem csupán a dokumentáció, hanem a tenni akarás, az *akció* a cél. Tax azt vallotta, hogy egy antropológus alapvető felelőssége kéne legyen, hogy hozzásegítse az adott közösséget ahhoz, hogy tegyenek is valamit már felismert problémáik megoldásáért. Hozzátette továbbá, hogy az effajta akció nem csupán tudomány, de művészet is egyben: az emberekkel és a szituációkkal való bánás művészete. „Nem csupán elmélet és módszertan, hanem megfelelő tapasztalat és művészi érzék is szükséges egy ilyen feladat sikeres elvégzéséhez".[19] A végeredmény pedig nem csak a közösség múltjától és jelenjétől fog függeni, hanem magának az antropológusnak a személyiségétől is – az ő akaratától, félelmeitől, s reményeitől. Talán el lehet mondani, hogy korábban is a *tenni akarás* volt a cél az alkalmazott antropológia művelői közt, ill. „segélyakcióik" során. Az akció-antropológia legáttörőbb újítása az a szemlélet volt, hogy egyenrangúnak

14 Sol Tax, *Action anthropology* (in Current Anthropology Vol. 16, 1975), 172. old.
15 Sol Tax, in *Horizons of Anthropology: The uses of anthropology* (Chicago: Aldine, 1964), 253. old.
16 Ferraro, *Cultural Anthropology / An applied perspective* (1992), 45. old.
17 Sol Tax, *Practicing Anthropology I / A community of anthropologists* (1978), 8. old.
18 Sol Tax, *Horizons of Anthropology / The uses of anthropology* (1964), 248-258 old.
19 Sol Tax, *Action Anthropology* (1975), 515. old.

tekintette a törzsbélieket és nem *felülről*, az akkoriban oly jellemző felsőbbrendű attitűddel közelítette meg az adott feladatot.

Az 1960-70-es évek imperializmust és gyarmatosítást ellenző légköre az antropológiát inkább a sokat vitatott probléma részének, mint megoldásának tekintette.[20] Többen érveltek azzal, miszerint épp ideje volna, hogy az antropológusok elfogadják: tudományuk nem más, mint a nyugati civilizáció terméke és hogy pont a nyugat felelős a harmadik világ népeinek elnyomásáért és kizsákmányolásáért. Ebből következett az a gondolat, hogy az antropológusoknak épp ez ellen kéne segíteni a népeket, s nem ennek érdekéért dolgozniuk, hiszen ők elvileg a tanulmányozott népcsoport oldalán állnak, ezért elsősorban őnekik tartoznak „hűséggel". Az 1980-90-es években lassan kezdtek betelni az egyetemek antropológiát oktató állásai. További munkalehetőség a nemzetközi szervezeteknél akadt, melyek pedig egyre nagyobb mértékben vették igénybe, illetve támogatták az alkalmazott/akció-antropológiát. A (nemzetközileg) legjelentősebbek ezek közül: a U.S. Agency for International Development, a World Bank, a World Health Organization, az UNESCO, az UNICEF, a Ford Foundation, és a Population Council. Azonban talán nincs olyan távol az igazságtól az a feltevés sem,[21] miszerint ha globális nagyságú szervezetek/intézmények tartják kézben egy alkalmazott jellegű antropológiai kutatás irányelveit, akkor az igazán nem különbözik sokban az egykori gyarmati adminisztratív hatalmaktól.

Az elmúlt pár évtized során tehát újra és újra bebizonyosodott az antropológiában, hogy *egy közösség aktuális kérdései megoldásának* nagyobb, vagy legalább akkora figyelmet kellene szentelni, mint kulturális szokásaik etnográfiai dokumentációjának – nem mintha azok nem számítanának, de félő, ha a jelennel nem kezdünk valamit, az hamarosan eltűnhet s nem lesz, amit etnográfiailag feltárjunk és lejegyezzünk. Ez a változás törvénye, melyet még a legromantikusabb lelkületű kutatók is kénytelenek elfogadni – ma már igen elenyésző azon vadon élő törzsek száma, kik még soha nem hallottak repülőgépről vagy televízióról. Mára az alkalmazott antropológiának („applied anthropology") 16 vállfaja közül választhat az egyetemista,[22]. Ezek közül a leggyakoribbak: a fentebb már részletesen ismeretetett akció-antropológia („action anthropology"), a helyenként már említett fejlesztés antropológia („development anthropology"), a gyakorlati antropológia („practical anthropology"), és a jog(védelm)i antropológia („advocacy anthropology"). Az alkalmazott antropológia módszereinek és eredményeinek vizsgálatát leginkább az esettanulmányokból lehet megismerni; az új helyzetek új megoldásokat és megközelítéseket követelnek maguknak, melyek magát a diszciplínát is folyamatosan bővítik, gazdagítják. Sajnos nem készült még olyan általános adatbázis, mely a világon a legsikeresebb alkalmazott/akció-antropológiai kutatásokat magába foglalná, pedig egy ilyen adatbázis létrehozása igen hasznos volna. Arról sem készítettek még pontos statisztikai felméréseket, hogy mégis hány antropológust alkalmaznak szerte a világon, sem arról, hogy statisztikailag alátámasztva, a szakma mely ágazatai a legnépszerűbbek, legkeresettebbek.

Az alkalmazott antropológia módszertana

Az alkalmazott antropológia lényegében véve nem más, mint a kulturális antropológia elméletének, módszertanának és holisztikus látásmódjának gyakorlati alkalmazása egy adott közösség társadalmi, politikai, gazdasági, vagy technikai problémáinak megoldása során.[23] Az antropológust (a legjellegzetesebb esetekben) *alkalmazhatja/ák:*

20 John W. Bennett, *Applied and Action Anthropology* (Current Anthropology, Vol. 36, Supplement, Febr. 1996), 24. old.
21 John H. Bodley, *Anthropology and contemporary human problems*, 1976.
22 Johan Pottier, *Towards and Ethnography of Participatory Appraisal and Research*, (in Discourses of Development, Oxford, New York: Berg, Oxford International Publishers, 1997), 22.old.
23 Ferraro, *Cultural Anthropology / An applied perspective* (1992), 37. old.

- az adott ország kormánya, vagy a régió (ahol kutat) önkormányzata; irányelvei kialakításához szükséges kulturális és társadalmi adatgyűjtés céljából
- egy tervezett vagy már véghezvitt projekt, netán vállalkozás vezetői azért, hogy felmérje az adott közösség hogyan viszonyul/viszonyult/viszonyulna változtatásaikhoz az adott környezetben
- egy segélyakció vagy önkormányzati program megtervezőjeként, kiegészítő munkatársaként, netán elemzőjeként: hogy felmérje mire volna legnagyobb szüksége egy adott népcsoportnak, vagy, hogy hajlandóak volnának-e együttműködni a helyi szervekkel valamely kérdéses ügyben
- tréningek során, akár a helyiek taníttatása vagy az adott ország szervei, vállalatainak emberei munkájához szükséges helyi ismeretek gyarapítása céljából
- mint jogászt, hogy politikailag képviseljen egy közösséget, vagy, hogy ő legyen az összekötő szál ill. kapcsolattartó az adott népcsoport és a központi szervek/bíróság/hatalmat kezükben tartó vállalkozók közt.[24]

Az alkalmazott antropológus terepmunkájának kifejezett célja, hogy *asszisztáljon* a közösség életében bekövetkező változás létrejöttében, vagy akár ő legyen az, aki ezt *propagálja*. Tipikus feladatai közé tartoznak: mezőgazdasági újítások (akár új termény vagy technika bevezetése); étkezési szokások reformálása (hogy a nyugati mérce szerint „egészségesebb", magasabb tápértékű ételeket fogyasszanak hagyományos „egyhangú"-nak ítélt kosztjuk helyett); az általános higiénia magasabb szintre emelése; fogamzásgátlás; víztisztítás; az egészségügyi ellátás javítása; építkezési tanácsadás, új épületek felhúzása, közösségi házak renoválása; elektromosság bevezetése; nyilvános helységek építése; oktatás. Az ilyen projektek általában gondosan (vagy kevésbé gondosan...) felmért, jelentésekben összefoglalt tényeken alapszanak – ami önmagában még nem volna baj. A probléma gyakran inkább a motiváció: az embereket, akikkel „jót szeretnének tenni", nem mindig kérdezik meg, hogy vajon kívánják-e ez újdonságok bevezetését vagy sem. (Ennek hiányában pedig igazán nem hibáztathatják őket, ha végül nem használják újdonságaikat, *miután* az ún. reformerek eltávoztak). Sokan, az alkalmazott antropológusok közül, tartózkodnak attól, hogy „alkalmazott antropológusnak" nevezzék magukat és inkább használják a „pszichológiai antropológia", „jogi antropológia", „nevelés-antropológia" stb. definíciókat szakterületük megnevezésekor. Ezt nagyrészt az alkalmazott antropológia gyakran vitatott módszertana eredményezi, valahol viszont szakmailag is érthető – hiszen kevés elméleti antropológiát lehet a szó szoros értelmében *alkalmazni*, mondja Sol Tax egy előadása[25] során. Ami végül *alkalmazásra kerül*, az az egyetem falain kívül történik: már egy szinte az elmélettől távol álló, szó szerint „gyakorlati" szakma.

Ha megszerzik rá megfelelő anyagi fedezetet, az alkalmazott antropológiai kutatás három fázisból[26] szokott állni. Az elsőben azt kutatják mire van *szükség*, mit lehet, ill. mit kéne tenni. Másodszorra már kész tervvel érkeznek és meg is kísérlik azt véghezvinni. A harmadszori látogatás pusztán ellenőrző jellegű: azt vizsgálja, mennyire volt hosszú távú a választott és megvalósított megoldás, mennyire bizonyult hasznosnak, mennyire oldotta meg a problémát, érte el célját. Idegen szakterminusokkal élve, a folyamat: selection of policy direction; determining the best mix of programs, services, projects to carry out; program planning; intervention strategies; decision-making activities;

24 Ferraro, *Cultural Anthropology / An applied perspective* (1992), 40. old.

25 Sol Tax, in *Horizons of anthropology: The uses of anthropology* (Chicago: Aldine, 1964)

26 Paul Diesing, *How does social science work? Reflections on practice* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1991)

implementation; assessment.[27] Jogosan kritizálnak alkalmazott antropológusokat, amikor szakmai vagy/és erkölcsi meggyőződésük ellenére is véghezviszik a tervezett újítást azért, mert szerződést kötöttek alkalmazójukkal – mégha a közösség nem is igényli, vagy kifejezetten ellenzi újításuk bevezetését. Az a tény, hogy őket „szerződtették", még nem jelenti azt, hogy nem tehetnek másként, ha erkölcsük vagy érzelmi intelligenciájuk mást sugall.

Ezzel szemben az akció-antropológiában a probléma meghatározása és megoldásának megtalálása az érdekelt közösséggel *közösen* történik – nem tőlük elszigetelten, és nem tőlük különálló egyén/egyének által.

Az akció-antropológia módszertana

Míg az alkalmazott antropológia kutatóját lényegében *alkalmazzák*, az akció-antropológus *önként* látogat el a közösséghez és dönt úgy, hogy lépéseket fog tenni egy probléma megoldásában, vagy, hogy képviseli őket felsőbb szervek felé. Az adott probléma megoldásában a közösséggel *együtt*, és elsősorban az ő érdekeiket tartva szem előtt próbál eljárni. Igyekszik a közösség elé tárni a lehetséges megoldásokat (mind lokális, regionális, nemzeti és globális kontextusban),[28] azoknak minden előre látható (pozitív és negatív) következményeivel együtt és engedi, sőt, hangsúlyozza, hogy ők maguk döntsenek, legyen az övéké a feladat, ahogyan a probléma is az övéké. Ne érezzék úgy, hogy valami idegenek váratlan megjelentek, majd csináltak valamit, ami „szerintük jót tesz", aztán elmentek – mint az az elmúlt évtizedekben a különféle segélyszolgálatokra és akciókra oly jellemző volt. Az akció-antropológia alappillérei közé tartozik az elv, miszerint akkor lesz valami hosszútávú és fog igazán a közösség hasznára válni, ha az érintettek kezdettől fogva be vannak vonva az adott feladat tervezésébe s annak kivitelezésébe. Hiszen ekkor lesz csak az emberek kezében az a gyakorlati és elméleti szaktudás, melynek segítségével önállóan tudják majd folytatni azt, amit elkezdtek. Ez a fajta „bevonódás" fogja csak megakadályozni azt, hogy a probléma újra visszatérjen; ez fogja csak felvértezni őket arra, hogy a továbbiakban esetleg felmerülő akadályokat önállóan oldhassák meg. Ennek a megközelítésnek/módszernek a lehetséges alkalmazását és működőképességét nem olyan régen kezdték csak hivatalosan is elismerni.[29] Az a gondolat, hogy a „helyiekkel együtt" is lehet eredményeket elérni – sőt, hogy talán úgy lehet *igazán* eredményre jutni – sokáig idegen volt az antropológia (mint tudomány) *alkalmazása során*. Annak lehetősége, hogy rossz döntést is hozhat a közösség, természetesen fennáll – a kérdés pedig, hogy ez kinek volt a hibája, vagy hogy kié ekkor a felelősség, óhatatlanul fel fog merülni. Előre ritkán látható, vajon lesz-e annyi összetartó ereje az embereknek egy ilyen a krízis esetén, hogy visszatérjenek kiindulópontjukhoz, újra átgondolják a kérdést, s egy új irányban induljanak el – hogy egyáltalán elinduljanak egy kudarc után bármely más irányba. Nem fogják-e az antropológust felelősségre vonni, hogy ugyan miért nem szólt nekik, ő csak tudhatta volna? S ha az antropológus már nincs a faluban vagy településen, vajon egyedül is képesek lesznek-e egy újabb döntésre? Ezekre a kérdésekre nincs egyetemes válasz. Ez minden esetben az adott közösségtől, és az adott szituációtól függ. Asszisztálni, tanácsot adni, megfelelő körülményeket teremteni csak akkor lehet, ha az ember éppen *ott van* – és nem lehet mindig ott. Ezért is fontos, hogy miután elmegy, egy olyan helyzetet hagyjon maga után, ahol őrá már nincs „elengedhetetlenül" szükség. Történjen bármi: az emberek önállóan és maguktól, akármilyen hely-

27 Robert M. Wulff és Shirley J. Fiske ed., *Anthropological Praxis: Translating Knowledge into Action* (Boulder, London: Westview Press, 1987), 7. old.

28 Sol Tax, *Action Anthropology* (1975), 438. old.

29 D. Marsden, *Indigenous management and the management of indigenous knowledge* (London: Routledge, 1994), 31. old.

zetben képesek legyenek megállni a helyüket. Ehhez pedig nem kell más, mint egy erős *közös* öntudat, a célnak pontos ismerete, az elérés minden lehetséges lépcsőfokainak részletes feltérképezettsége, s esetleg némi szakértelem (amit szükség esetén meg lehet az embereknek tanítani).

Mint az már korábban elhangzott, meghatározó jellegzetessége az akció-antropológusnak, hogy *ő egyenlő* félként kezeli a közösség minden tagját: hogy szerepét nem mint „segítő", hanem inkább mint „társ" szeretné kialakítani. Ezáltal csökken közte és a helyiek közt a távolság is, mely a kutatás során tovább segíti a kommunikációt, redukálja a félreértések lehetőségét, nem utolsósorban pedig meghittebb légkört teremt, mint a *„nagy fehér kutató"* és a *„naiv, tudatlan őslakos"* sémája (mely szerepet egyébként gyakran a közösség maga húzza rá a kutatóra, egyszerű megszokásból, amit nincs mese, tudni kell „lefegyverezni"). Jellegzetessége továbbá az akció-antropológia megközelítésének az, hogy a feladat saját erőből történő megoldása az embereket általában büszkeséggel tölti el, hisz saját szemükkel látják, hogy *képesek voltak tenni* valamit helyzetük érdekében. Ez erősíti a közösség önértékelését, s összetartó erővel ruházza fel őket. Ha sikereiket önmaguknak könyvelhetik el, akkor tudják majd értékelni is azokat, s nem fogják elfelejteni, milyen erőfeszítésbe került, hiszen a saját bőrükön tapasztalhatták. Ha semmi közük nem volt például egy szemétégető kiépítéséhez, és az „csak úgy ingyen" egyszer csak ott termett, nem fog szemükben értéket képviselni és nem fogják érteni, miért is volna oly fontos nekik annak használata. Ilyenkor nem kell hozzá két év és már ott rozsdásodik a tákolmány, mégha egyszer-egyszer használták is.[30] Könnyen lehet az is, hogy egy nap elromlott s utána nem tudták többet használni, mivel nem tanították meg elég alapossággal nekik, hogyan kell szükség esetén megjavítani. Sajnos tipikusnak mondható, hogy ezután hiába hívják az illetékes szervezetet: arra az adott projektre több pénz nem áll rendelkezésükre (vagy nem tudtak/nem is próbáltak szerezni többet), tehát nem is küldenek senkit a probléma további orvoslására. Az akció-antropológus alkalmazott kollegájával szemben *nem* tartozik elszámolással munkaadójának, nem fogják megszabni neki, meddig dolgozhat egy adott projekten – azonban nem is kap fizetést munkájáért. Alapítványi pénzekből vagy ösztöndíjakból, elenyésző esetekben pedig saját zsebből fedezi kutatásainak költségeit. (Szükséges ehhez azonban, hogy az érintett közösséggel már *legyenek* kapcsolatai, s elmondhassa magáról, hogy a helyiek *hajlandóságot mutattak* vele együtt dolgozni a kérdéses témán. Máskülönben egyszerűen nem jogos – még ha sokan csinálják is – előre pénzt felvenni alapítványoktól egy olyan munkához, ami lehet, hogy meg sem fog valósulni – kiszámítani a hozzáállást nem lehet).[31] „Megfelelő szervezéssel, elhatározással, valamint koncentrált cselekvéssel (akcióval) bármit el lehet érni" – mondják többen a szakma képviselői közül, függetlenségük védelmében.[32] A szinte mindent eltűrő kitartás nélkül azonban felesleges is az antropológusnak elindulnia otthonról. Az akció-antropológia esetében nincs az a kutatás, mely csupán addig tartana, mint azt először vagy akár másodszor eltervezi az ember. Az elszánt elkötelezettség pedig egyenesen megkövetelendő, mivel itt nem csupán számok, tárgyak vagy üzletek forognak kockán, hanem emberek sorsa – akár egy egész közösség s annak kultúrájának alakulása. Ezt elkezdeni s aztán félbehagyni nem lehet, emberek belénk vetett bizalmát félvállról venni nemcsak felelőtlenség, hanem égbekiáltó bűn.

Az IDAC (Institut d'Action Culturelle)[33] mindig is támogatta az ún. *action research* programokat. Kiadványában, a *The Militant Observer*-ben röviden össze is foglalja, hogy „az akció-antropológusok mind szakmai, s szakmán kívüli képességeiket kísérlik meg hasznosítani az emberiség szol-

30 Példa: saját, interjúk során készített jegyzet, Pakisztánból.

31 James A. Clifton és Lynn Johnson, *On Action Anthropology* (Current Anthropology, Vol. 15, No. 4, Dec 1974), 467. old.

32 John W. Bennett, *Applied and Action Anthropology* (Current Anthropology, Vol. 36, Supplement, Febr. 1996), 35. old.

33 27, Chemin des Crites, 1218 Grand Saconnex, Geneva, Switzerland, 1971 óta működik

gálatában, egy jobb világ reményében".[34] Majdnem mindig önzetlen és felmérhetetlen munkát követel meg egy ilyen elkötelezettség, melynek szinte soha nem szakad vége. A felelősség, s vele a munka csak egyre nő, rugalmasságra pedig csak egyre nagyobb szükség lesz. Szól a kiadvány továbbá arról a kihívásról s feladatról is, hogy csak interdiszciplinárisan gondolkodva és cselekedve lehet leginkább sikereket elérni[35] az akció-antropológia területén a feladat összetettsége miatt. Hangsúlyt helyez továbbá a következetesség és a kiválasztott irány megtartásának fontosságára, valamint arra a lehetőségre, hogy még ha világot nem is válthatunk, annak egyes igazságtalanságait s jogtalanságait talán helyrehozhatjuk, ha kitartóan és hozzáértőkként harcolunk érte. A 8. Szociológiai Világkongresszuson, 1974. augusztusában,[36] az egyik központi kérdés az akció-antropológiát illetően a következő volt: „Megfigyelők, vagy résztvevők?".[37] Lehetnek-e emberek egyszerre mindkettők? Többen *aktivistának* nevezték az akció-antropológusokat, amely megint egy újabb kategóriába sorolja őket. Kérdés, mennyire radikális ez a kategória, illetve az egyes akció-antropológusok mennyire teszik azzá? A határokat ki, s hol húzza meg, valamint elképzelhető-e, hogy a túlzott radikalizmus már inkább rosszat tesz a közösségnek (pl. a kormány szemében), s ha igen, *ez* végül kinek a felelőssége? A többtagú s több szakterületű, akár több nemzetiségű kutatócsoportok nagyrészt ezért is hasznosak: nagyobb és sokrétűbb az öncenzúrájuk, mint amikor valaki egyes egyedül indul neki a több éves kihívásnak. A nem szakszerű, s az objektivitást elhanyagoló, forró fejű forradalmi tevékenység ritkán vezetett sikerhez, mégis többen tettek rá kísérleteket szerte a világon az elmúlt évtizedek folytán – többségében nem szakmabeliek, inkább „önválasztottak".

Az állandó kérdések: milyen konkrét eredményeket mutathat fel valaki munkája végeztével, s milyen rövid- ill. hosszú távú következményei voltak ezeknek az eredményeknek? Pontosan hol s miképpen alkalmazta az antropológiát tevékenysége során? Bármi légyen is a válasz ezekre a kérdésekre, Robert M. Wulff jogosan mondta szerkesztői bevezetőjében:[38] „Egy diploma megszerzésétől még nem válik valaki antropológussá. A következetes kitartás és elkötelezettség teszi, hogy antropológussá fejlődjék valaki".

Etika és kritika

Az alkalmazott antropológia művelőinek elsősorban etikai kódexüket vonták kétségbe, ill. támadták szakmabeli kollégáik. Hogyan tarthatja be az antropológián belül megkövetelt kulturális relativizmus szabályait valaki, miközben tanácsokat és javaslatokat osztogat, s netán még lépéseket is tesz afelé, *ahogy véleménye szerint* egy adott népcsoportnak életén, szokásain változtatni kéne? Emiatt az antropológia túlnyomó része nem hogy indokolatlannak, de kifejezetten felháborítónak és szakma-, ha nem is törvényellenesnek minősítette azokat az antropológusokat, kik a gyakorlatban is alkalmazták kutatói szerepüket, antropológiai módszereiket. Csupán az elmúlt kb. tizenöt évben kezdték el másfelől is szemlélni a gyakorlati antropológia hasznát. Bírálata ma már nem olyan szigorú, sőt, előfordul, hogy kifejezetten elismerő. Hogy a végső ítélet végül a pozitív vagy negatív

34 Elias Sevilla-Casas, *Action Anthropology and Transdicsiplinary Perspectives* (Current Anthropology, Vol. 17, No. 3, Sept. 1976), 490. old.

35 Elias Sevilla-Casas, *Action Anthropology and Transdicsiplinary Perspectives* (Current Anthropology, Vol. 17, No. 3, Sept. 1976), 490. old.

36 Elias Sevilla-Casas, *Action Anthropology and Transdicsiplinary Perspectives* (Current Anthropology, Vol. 17, No. 3, Sept. 1976), 493. old.

37 „Observers or Participants?"

38 Robert M. Wulff és Shirley J. Fiske, *Anthropological Praxis: Translating Knowledge into Action* (Westview Press: Boulder és London, 1987), xii

irányba dől el, javarészt attól függ, hogy az eredményesség (ha egyáltalán született bármiféle eredmény) mennyire hosszú távú, hogy az érintett emberek mennyire lelkesek, mennyire támogatják a dolgot és milyen mértékben vesznek részt benne, illetve, hogy szokásaik mennyire szenvedtek változást, vagy kerültek háttérbe az újonnan bevezetett dolgok fényében.

Problémás kísérletek

Gyakran előfordul, hogy nem úgy sikerülnek a dolgok, ahogy azt a kutatás/akció előtt tervezték. Az alkalmazott antropológiai esettanulmányok nagyobb százalékban tanúskodnak sikertelen vagy félig sikeres próbálkozásokról és ezt a statisztikát senki nem is tagadja. Mindig akadnak „előre nem látható" akadályok, váratlan következmények, az emberi reakciók pedig gyakran kiszámíthatalanok. A megfelelő alaposság, empátia, vagy türelem pedig épp a kutatókból hiányzik néha. Ha az érintett népek nem érzik magukénak a feladatot, a kutatócsoport távozása után leállnak mindennel – feltéve, hogy egyáltalán *hajlandóak* voltak részben együttműködni. De gyakran még az sem biztos, hogy *értették* azt, amiről szó volt: ilyenkor az emberek csak bólogatnak, s nem merik bevallani, hogy nem értik a magyarázatot (mely nemegyszer olyan terminusokat használ, ami idegen számukra, s egyszeri definiálása még nem fogja velük megismertetni); de az is lehet, hogy oda sem figyelnek az „előadásra" mert épp máson jár az eszük (pl. hogy vajon ki vigyázhat most az állatokra, amíg ők itt vesztegetik az idejüket?!). Vagy egész egyszerűen nem bíznak az idegenekben. A helyiek megfelelő attitűdje nélkül nagyrészt felesleges minden erőfeszítés[39] – ha éppen nem vezet káros következményekhez is. Számtalan olyan esetről tudni, ahol a külső beavatkozás több kárt okozott, mint jót. Nem rossz szándékból, hanem inkább a körültekintő és alapos kutatás hiányában; etnocentrizmusuktól vezérelve, mikor a kutatók el sem gondolkoztak azon: talán mégsem az a legjobb a közösség tagjainak, ami nekik jónak számít saját társadalmukban; vagy amikor félmunkát végeznek, mint például a következő eset során. Nyugat-Afrikában egy faluközösségéhez látogattak el kutatók azért, mert hallották, hogy az ott élő terhes asszonyok állapotukat tekintetbe nem véve, kijárnak a földekre dolgozni. Ezt orvosi indíttatástól vezérelve szó szerint *megtiltották* nekik, mely közben megkísérelték elmagyarázni ennek veszélyeit is. Arra azonban már futott a figyelmükből, hogy miközben a terhes asszonyok naphosszat „pihennek és vigyáznak magukra" és szinte semmi mozgást nem végeznek, ennek következtében sokkal inkább válnak veszélyeztetett terhessé mint annak előtte.[40]

A probléma és annak minden lehetséges következményének kivizsgálása után ritkán merik kijelenteni, hogy a tervbe vett lépés talán nem éri meg a befektetett energiát, hogy több negatív, mint kedvező eredményekkel kecsegtet. Egy program eredményességének *ellenőrzése* pedig hasonlóképp nem jellemző. Ritkán térnek vissza a szakemberek vagy alkalmazott kutatók a helyszínre, hogy ellenőrizzék, valóban működött-e hosszú távon is az, amit annak idején maguk után hagytak, netán sikeresnek könyveltek el. Gyakran azért nem történik meg az effajta ellenőrzés, mert a program költségvetése általában véges s *utána* már nincs, aki finanszírozás nélkül megtenné ezeket az amúgy igen lényeges lépéseket. Álljon itt illusztrációként pár példa. Egy venezuelai egészségügyi kampány során például az anyák visszautasították, hogy tejporból készült tejjel tápláljják csecsemőiket. Pszichológiailag gátolta őket ennek elfogadásában az, hogy fenyegetve érezték anyai szerepüket.[41] Számtalan módon, s különböző okokból utasíthatják el emberek a nyugati orvoslás módszereit. A dél-

39 Arthur H. Niefhoff, *A Casebook of Social Change* (Chicago: Aldine, 1966), 255-67 old.

40 C. Ember and M. Ember, *Anthropology / Culture Change* (New Jersey: Prentice Hall, 1977), 451. old.

41 Foster, G. M., *Traditional Cultures and the Impact of Technological Change* (New York: Harper and Row, 1962), 8-9. old.

afrikai Zulu törzsnél egy apa nem engedte meg, hogy súlyosan beteg (tüdővészben szenvedő) lányát kórházba vigyék kivizsgálni, mert ezáltal beismerte volna, hogy lánya veszélyt jelent a közösségre nézve, s ha kiderül, hogy terjeszti a kórt, boszorkánynak kiáltanák ki.[42] Van (például Korea és Mexikó egyes részein, illetve a Navajo indiánok közt), ahol csak akkor részesülhet a család egy tagja orvosi kezelésben, ha abba a család minden tagja – vagy legalábbis azok, akik autoritással rendelkeznek – beleegyezett. Ez persze nem kevés szervezést követel meg, ami viszont időigényes, s mire a döntés végül megszületik gyakran már késő.[43] Az orvosláson túl talán érdemes említeni még pár példát a mezőgazdasági fejlesztések elutasításáról is. Spanyol-amerikai farmerek az Egyesült Államokbeli Arizónában például azért utasították vissza az új és „egészségesebbnek" titulált kukoricát, s tértek vissza a hagyományoshoz, mert feleségeik szerint az új kukoricát nehéz volt a tortillákba őrölni, no meg szerintük nem is volt olyan finom, mint a régi – amihez persze az évszázadok során hozzászoktak.[44] Másik példa: a kolumbiai kormány egyszer gyümölcsfákat „ajándékozott" a farmereknek, hogy növelje gyümölcstermelésüket. Érdekes módon ezt a lehetőséget nem használták ki a farmerek, sőt, a gyümölcsfák ott pusztultak el, mert senki nem gondozta őket. Lassan rájöttek, hogy amennyiben ingyen kapnak valamit az emberek, azt értékelni sem fogják, azt gondolván: „biztos nem sokat ér, ha csak úgy odadobják nekünk". Ezek után a kolumbiai kormány megkísérelt kisebb összeget kérni a farmerektől minden egyes gyümölcsfáért. Nem tellett bele sok idő és azok virágozni kezdtek, gyümölcseiket a piacokon árulták, sőt, a farmerek a végén már versenyt űztek abból, hogy kinek van több gyümölcsfája...[45]

Az akció-antropológia ettől abban különbözik, hogy ott a kutató nem megbízottjától s nem is fizetésétől függ. Persze attól még előfordulhat (s elő is fordul), hogy elhanyagolja feladatait és kiderül, annyira nem is volt fontos neki, mint gondolta – ez felelőtlen és elítélendő viselkedés, ugyanis ha ez a helyzet (ami önmagában még nem bűn), legalább megpróbálhatna valakit a helyére találni, hogy az emberek, akik számítanak rá, ne csalódjanak, és legfőképp ne várjanak hiába. Elképzelhető azonban az is, hogy egyszerűen nem lesz alkalma az antropológusnak többet visszatérni, mert nem tud további támogatást vagy engedélyeket szerezni, családjával történik valami, ami helyhez köti, vagy netán az adott helyszínen hosszú háború tör ki. Ami mégis reményt keltő lehet mindezek ellenére, hogy amennyiben sikerült megnyernie a helyiek bizalmát és *velük együtt* dolgoznia, akkor könnyen lehet, hogy azok az ő távollétében is folytatni fogják megkezdett munkájukat – ami ezáltal nem vész el.

Akció-antropológia a kalash törzsi közösségben

A 2000-ben végzett észak-nyugat pakisztáni terepmunkánk elején még nem tudtuk, hogy ottlétünk hangsúlya az egészségügyi, vagy az oktatási vonalra nézve lesz-e gyümölcsöző (de annak esélye is fennállt, hogy egyik sem!). Mindenesetre mindkettőből felkészültünk. Négyen voltunk: Mészáros László fotós, Rácz Kristóf orvos, Ráckevei Mirtill kézműves és jómagam, mint antropológus. A kulturális kutatás fókusza végül az iskolára és – mint annak fotósunk oly nagyon örült – a gyerekekre irányult. A kalash nyelv *még* nem írott nyelv. A hagyományok és a közösség tudatát meghatározó mítoszok, mesék szájhagyomány útján öröklődtek mind a mai napig. A világ azonban változik és amióta járható dzsip-utak kötik össze a völgyeket a legközelebbi kisvárossal (Chitral), erről a kalash ifjak is értesülnek. E hatás következtében egy ideje már inkább kifele kacsingatnak a völgyekből,

42 Benjamin D. Paul, *Health, Culture, and Community: Case Studies of Public Reactions to Health Programs* (New York: Russel Sage Foundation), 18. old.

43 Niehoff, A. H., ed. *A Casebook of Social Change* (Chicago: Aldine, 1966), 106-107. old.

44 Arensberg és Niehoff, *Introducing Social Change*, (Chicago: Aldine, 1964), 80. old.

45 Niehoff, A. H., ed. *A Casebook of Social Change* (Chicago: Aldine, 1966), 122-123. old.

hogy mindazt a mérhetetlen csodát, ami a városokban található, megismerhessék. Valamit valamiért. Kevesebb idejük, figyelmük marad az idős mesemondókra, akik egyre inkább aggódnak a fiatalok érdektelenségét látva. Lassanként felmerült a kétely az idősek tanácsában is: „Mi lesz, ha meghalnak a mesék és rituálék tudói? Ki veszi majd át helyüket? Fiataljaink nem tudnak annyit, hogy érdemben utódaikká válhassanak. El fogjuk felejteni azt, mi összetart minket".

Engineer Khan[46]-nal, Rumbur völgy tanítójával kettesben kidolgoztuk, miként is lehetne bevezetni az írástudást és az írás tiszteletét. Mint később véletlenül (!) kiderült, egy amerikai és egy ausztrál nyelvész sok évet töltött azzal, hogy megalkossa a Kalash-Angol-Urdu[47] szótárat. Mivel ők nem antropológusok voltak, hanem nyelvészek, nem is a völgyekben (illetve nem „terepen") dolgoztak, hanem Islamabad-ban, Pakisztán fővárosában, „tudósokhoz illően" elszigetelve, a völgyekből lehívott kalash adatközlők segítségével. Emiatt azonban senki nem ismerte őket a falvakban, és aki hallott is róluk, azt feltételezte, hogy misszionáriusok, akik őket meg akarják téríteni. Ez a szótár pedig óriási értéket képvisel, és közelebbi tanulmányozás után hamar kitűnt, hogy ennél szilárdabb alapot a kalash írásbeliséghez nem kívánhatna ez a nép. Hosszas tanácskozások kellettek hozzá – a három völgy valamennyi kalash tanítójának részvételével –, hogy megszavazzák végül a szótár használatát. Szeptemberben sikerült is kapcsolatba lépnem ezekkel a nyelvészekkel, név szerint Greg és Elsa Cooper-el, akik kitörő örömmel fogadták munkásságuk (kalash közösség általi) elismerését. Három hónap intenzív levélváltás után elkezdtük szervezni, hogy hét év elteltével újra Islamabad-ba utazzanak és ott egy kalash „delegációval" találkozhassanak. Feladatuk az volt, hogy mint facilitátorok segítsenek a kalashoknak rálátást nyerni azon szempontokra, melyeket esetleg érdemes volna figyelembe venni, amikor nyelvük abc-je sorsáról döntenek. Minden további lépés előtt ugyanis döntésnek kellett születnie arra a kérdésre, hogy a kalash ábécét a perzsa vagy a latin abc-re alapozzák? A koncepció működött, a döntés pedig megszületett a még ma is „Kalash Helyesírási Konferencia"-ként emlegetett islamabadi gyűlés-sorozaton (2000. december – 2001. január). A 15 fős delegáció végül a latin ábécét választotta: számos nyelvészeti teszt és vita eredményeképpen ismerték el, mint a kalash írás legmegfelelőbb eszközét. Fontos megemlíteni, hogy ez a választás mentes volt mindennemű személyes befolyástól: az ausztrál nyelvészek egész addig a perzsa abc használatának praktikusságáról voltak meggyőződve korábbi, a pakisztáni kormánnyal vívott harcaikra alapozva. (Azóta pedig volt pár kormányváltás... – utánajártunk hát, és nagy megkönnyebbülésünkre a jelenlegi kormány engedélyezte a kalash nyelvű könyvek használatát a kalash iskolákban.) A hírt vitte tehát magával a delegáció a völgyekbe, hamarosan pedig a mi fülünkbe is eljutott, miszerint nincs falu, ahol a gyerekek ne lelkesedéssel várnák az érkező tankönyveket. A gond ezzel csupán az volt, hogy mi már sejtettük: ez nem fog olyan gyorsan menni, mint az elképzelés maga... – most 2002 közepét írjuk, a kalash ábécés könyv pedig épp, hogy össze lett állítva. Ha minden jól megy, hamarosan nyomtatásba kerül a 700 példány és Taj Khan Kalash (egy kalash fiatalember, ki most velünk dolgozik itt Budapesten) vinné is őket nyomban a völgyekbe.

Sajnos túl sok minden múlt és múlik továbbra is az anyagi támogatáson. Reméljük, hogy a további két sorozat tankönyvre, melyek alapjai már le vannak fektetve (írni és olvasni tanító munkafüzetek ill. egy olvasókönyv mesékkel és mítoszokkal) már sikerülni fog nagyobb támogatást szereznünk és a következő két évben befejezni munkálkodásunkat a völgyekben. Nem szeretnénk életünk végéig a törzs „patrónusa" lenni. Bízunk benne, hogy mi csak a folyamat katalizátorai vagyunk, mely katalizátorra egy idő után már nem lesz szükség, mivel a munka érdemi részét (a döntéseket, a

46 Neve nem azt jelenti, hogy mérnök („engineer") volna. Anyja csupán azért adta neki ezt a nevet, mivel akkoriban azt látta, hogy a völgyekbe érkező idegeneknek a neve mind vagy „Master" (mester), „Commander" (parancsnok), vagy „Engineer" (mérnök). Szerette volna, ha fiai is olyan sikeres és híres emberek lennének, mint ezek az idegenek, így utánuk nevezte el őket.

47 Az urdu Pakisztán nemzeti nyelve, a hivatalos ügyeket azonban angolul intézik.

tanítást, a mítoszok kiválasztását stb.) rájuk hagyjuk, sőt, forszírozzuk, hogy *ők* végezzék el. Amit azonban megígértünk – a tankönyvek létrehozásában való segítséget – azt nem tagadhatjuk meg tőlük. Legszebb „álmunk" szerint, miután már megtanultak írni és olvasni a kalash fiatalok, valamint felismerték tradícióik egyedülálló értékeit – azok törékeny voltával együtt –, kultúrájuk és népük történelmének megmentése érdekében pennát ragadnak majd, meglátogatják az öreg mesemondókat, és begyűjtik ill. lejegyzik az olvasókönyvbe be nem fért történeteket – még amíg lehet.

Ezek után pár példát ismertetnék Rácz Kristóf (orvosunk) tapasztalataiból, illetve röviden összegezném, milyen következtetésekre jutottunk annak hasznosságáról, hogy egy orvos pár hónapot töltsön egy olyan, 4000 fős közösségnél, mint a kalashok. Az első hét során Kristóf szinte minden nap elkeseredetten számolt be nekünk: ő bizony hiába magyarázza pácienseinek, hogy a folyó vize fertőzött s óvatosan kéne bánni vele, mert nem is egy folytonosan visszatérő betegség – amitől már ki tudja, mióta szenvednek – a folyó szennyezettségében gyökeredzik. Később egy óriási tölgyfa tövében összeraktuk a képet Kristóffal. A víz mindig is mint tisztító elem élt a kalash gondolkodásban: a szent áldozatok előtt rituálisan vízzel tisztítják meg magukat a mindennapok szennyétől, a lányok s asszonyok a folyóra járnak megtisztulni havi ciklusukat követően (melynek ideje alatt elkülönülten egy, a mindennapi élettől teljesen elzárt kunyhóban tartózkodtak), sőt, a mesék szerint a tündérek is a folyók, patakok környékén szeretnek dalolni. Valójában nem is találhattott volna Kristóf olyan érvet, ami meggyőzhette volna őket arról, hogy ivás előtt forralják fel a folyóról hozott vizet – és valljuk be, talán többet rombolt volna vele, mint tett volna jót. Erőszakoskodni pedig kifejezetten elítélendő lett volna: mi jogon állapítanánk meg pont *mi*, hogy a nyugati higiénia szerinti piszkos víz megtisztítása fontosabb, mint évszázadok óta őrzött és ápolt hitük megmaradása? A szervezet egy idő után alkalmazkodni fog az új körülményekhez és elképzelhető, hogy kiépíti saját védelmi mechanizmusát. Ha pedig nem, arra egy idő után ők is rá fognak jönni, s bizton tenni is fognak ellene – a magyarázatot pedig, mely hitükkel egybevág, hasonló mód meg fogják találni. Egy másik probléma, mellyel Kristóf küszködött, hogy a kalash közösség túlnyomó része (talán kivéve a tanárokat, dzsip-sofőröket, és pár iskolás gyereket) nem órákban mérte az időt, így hiába kérte őket, hogy három óránként vegyenek be egy tablettából... gyakran azt is összekeverték, hogy mikor miből kell felet vagy egészet bevenni, hisz nem volt módjuk arra, hogy az információt rögzítsék. Mindettől függetlenül azonban a kis rendelő minden nap tele volt, még messzi falvakból, több napi járásnyira lévő településekből is „elzarándokoltak" asszonyok, mert hallották, hogy egy „fehér orvos" érkezett Rumbur völgyébe, aki végre megvizsgálhatja őket is, s esetleg meggyógyíthatja gyermekeiket. Az ott állomásozó, kihelyezett egészségügyis ugyanis muzulmán volt, akiben senki nem bízott, és aki egyébként maga sem ismerte azt a rengeteg gyógyszert, amit a kalashok támogatásképpen kaptak egyszer Svájcból. Az asszonyok pedig kifejezetten tartottak attól, hogy muzulmán férfi előtt vessék le ruhájukat tudván, hogy a muzulmán hit mennyire ellenzi az asszonyok idegen férfival való kapcsolatteremtését, valamint, hogy mennyire erkölcstelennek tartják „azok" a kalash nép asszonyait, amiért ők annyival szabadabban élhetnek, mint muzulmán szomszédjaik. Seyad Samsun Nazar, a közeli kisvárosban élő muzulmán professzor elmesélte nekünk, hogy a helyi asszonyok (és nem csak a kalashok!) nemigen bíznak az orvosi műszerekben, sem a színes tablettákban – inkább meglátogatják a helyi orvosságos embert s tőle kérnek egy amulettet, vagy a feltételezett rontás feloldását. Van, hogy pedig túl messzinek ítéli meg a család a kórházat, vagy nincs pénzük a dzsip-utat kifizetni. Vagy éppen nincs, aki elmenjen a beteggel, mert nem lehet senkit nélkülözni. Egyik legszomorúbb esetünk volt, mikor egy kalash kisfiú leesett a gyümölcsfáról és eltörte a lábát – Kristóf hiába magyarázta a családnak, hogy kórházba kell vinni a gyereket. Napokig reménykedtünk, felajánlottuk, amit lehetett – a család hajthatatlan volt. Meg kellett állapítanunk, hogy a kisfiú lába nem fog teljesen meggyógyulni soha és ez ellen semmit nem tehetünk, hisz még Kristóf sem tudott megfelelő műszerek nélkül csodát tenni.

Végül azt a végkövetkeztetést vontuk le kutatásunk egészségügyi vonalára nézve, hogy bár volt értelme annak, hogy orvos jött velünk arra a három hónapra – mégis rövid, ideiglenes értelme volt csak ottlétének. Nem cáfolható: bőven volt mit s miért tennie: örömmel, megkönnyebbüléssel és hálával fogadták jelenlétét, ő kapta a legtöbb ajándékot mindannyiunk közül, és a helyi „orvos" talán még ma is használja tüzetes leírásait (a segélyből érkezett gyógyszerekről, melyekben az instrukcióik mind franciául, németül vagy japánul voltak) – akit bár ott orvosként tisztelnek, de valójában „csak" pár hetes egészségügyi kiképzésben vett részt. Így talán egy ideig nem keverte össze az antibiotikumot a fájdalomcsillapítóval. Hosszú távon azonban Kristóf nem tudott segíteni a közösségnek, mert nem tudta megígérni, hogy nemsokára vissza fog térni s akár egy évig marad – nem tehette és legalább könnyelmű ígéreteket sem tett, bármennyivel is egyszerűbb lett volna ott, abban a pillanatban, mikor erre kérték. Azonban legalább felmérte az egészségügyi problémák nagy részét és segített azokon, akik segítségét kérték. A helyi tanítókkal megbeszéltük, hogy ha a tankönyvek elkészülnek, fog készíteni Kristóf egy egészségügyi munkafüzetet is, melyben leírja majd a higiénia szabályait, illetve mindazon betegségek okozóit, melyek a legnagyobb gyakorisággal fordultak elő a völgyekben. Ezt ha akarják, használják majd, ha nem, hát nem. Annál többet, úgy éreztük, nem szabad tennünk, mint hogy elmondjuk nekik azt, amit mi látunk s tudunk. A döntés, hogy tanácsainkat megfogadják-e, végül az övék lesz.

Felelősség, számonkérés

Mind az alkalmazott, mind az akció-antropológus, amint a terepre lép és nekikezd egy feladat végrehajtásához, *felelősséget vállal* tetteiért, és felelősséggel tartozik a közösségért, akiknek/akikkel dolgozik. Mindezen kívül mint szakemberek tartoznak diszciplínájuknak azzal, hogy etikusan és tudományosan végezzék el munkájukat illetve, hogy eredményeikről hiteles beszámolót készítsenek és előadásokat tartsanak. Egyes esetekben kormányuknak is tartozhatnak azzal, hogy nem viselkednek helytelen módon az adott területen, főleg, ha speciális engedélyt kell kérniük ahhoz, hogy oda belépést nyerhessenek (mint nemzetük képviselőjeként vannak – végülis – ott jelen). Elképzelhető továbbá, hogy az adott ország kormánya felkérje őket arra, hogy kutatásaik eredményét bocsássák rendelkezésre. Történhet ez egyszerűen azért, mert nemzeti értékeik részének tartják a tanulmányozott nép kultúráját, de történhet azért is, mert a gyűjtött adatokat a későbbiekben felhasználni tervezik. Ilyenkor fontos annak figyelembevétele, hogy, mint az orvosi titoknál, az adott helyzetben mit köteles az antropológus elhallgatni mint „antropológiai titkot". (Nem árt abba is belegondolni, hogy mit vonhat maga után az, ha egy nap fény derül arra, hogy ő azt elhallgatta). A szerződéses alkalmazott antropológus pedig még alkalmazójának is tartozik elszámolással: neki szinte pengeélen kell táncolni a két oldal közt, hogy mindkettőhöz „hűséges" maradhasson. Emiatt még ráadásul a helyiek bizalmát is nehezebb megnyernie, mivel többnyire kétes értékűvé válik személye az emberek szemében, akik nem tudják, hogy végül kinek az oldalán is áll. Az alkalmazott antropológust ezenkívül még azért is felelősségre vonhatják, hogy egykori alkalmazója miként használta fel az ő általa egykor szolgáltatott adatokat. Ha pedig adatközlőik emiatt bajba kerülnek, nem lesz az a kutató, akit még egyszer a bizalmukba fogadnak – ami nemcsak hogy komoly szakmai és erkölcsi, maradandó következményekkel járó hibának számít, de visszafordíthatatlan folyamatot indít el a közösségen belül. Az etnográfiai dokumentáció során készített interjúknál is alapvető fontossággal bír az interjú-alanyok anonimitását tiszteletben tartani – főleg, ha azt azok külön kérik (van viszont, amikor direkt örülnek annak, ha nevük megjelenhet valahol!). Az alkalmazott és az akció-antropológia esetében mégis, minden lelkesedés és büszkeség ellenére, nemegyszer komoly veszélyt jelenthet, ha valakinek a véleményét egy az egyben nyilvánosságra hozzák, mivel az ilyesfajta felszólalások gyakran politikai színezetet kaphatnak, mely alapján őket akár el is ítélhetik.

Felmerül természetesen, hogy ha egy népcsoporttal már régóta foglalkozó antropológust felkérnek arra, hogy egy „alkalmazott antropológiai projekt" során asszisztáljon, és ő azt tudományos (vagy akár személyes) etikai megfontolásból visszautasítja – könnyen lehet, hogy ezen lépését követően az ő általa védelmezett népcsoportnak egy önála sokkal érzéketlenebb munkaerőt, egy jóval nagyobb kárt okozó egyént kell majd megtűrnie, *akit* a vállalat *az antropológus helyett* talált és alkalmazott. Természetesen elárulni nem szabad egy népet még ettől való félelemben sem – csupán nem árt megfontolni, mikor mi számít célravezetőbb lépésnek. Érzékeny kérdés továbbá, ami a hagyományos etnográfiai kutatás során is felmerül, hogy az antropológus mennyire válhat *személyesen* részévé az adott közösségnek? Fontos, hogy ne kívülálló idegenként, betolakodóként vagy turistaként és ne is a kormány vagy egy szervezet kémjeként tekintsenek rá. Ha azonban már túlzottan is bennfentes baráttá válik a közösségen belül, akkor bizonyos szerepektől elesik – szerepektől, melyek például egy feladat elvégzésére autoritással rákérdezni engednék. Ha pedig szerelmi afférba keveredik az egyik helyi nővel/férfivel, ki tudja, milyen szemmel fognak ránézni. Lehet, hogy éppen valaki jövendőbelijét orozta el, s miután elmegy, a házasságból már semmi nem lesz; lehet, hogy a szeretett nő/férfi tabut sért meg azáltal, hogy idegennel viszonyt kezd, és ezért kiközösítik; lehet, hogy örök életére tisztátalanként fognak rá tekinteni; ha pedig még gyermek is születik az afférból, elképzelhető, hogy az más bánásmódban fog részesülni (akár pozitív, akár negatív értelemben) – arról nem is beszélve, hogy ha egy csekély lélekszámú közösségről van szó, akkor e vér- és génkeveredés nem biztos, hogy előnyös a faj fennmaradására nézve. Ha pedig a választott nő/férfi netán még úgy is dönt, hogy otthagyja közösségét, és a nyugati világban próbál szerencsét szíve választottjával, akkor családja hiányát fogja látni (főleg, ha férfiemberről van szó), nemcsak mint rokon, de mint munkaerő, mint társadalmi rangot betöltő személy, mint nehéz időkben támogató, s mint további sarjak nemzője is – hiszen az ő gyermekei már egy más kultúra részévé fognak válni, hasonlóan unokáihoz és dédunokáihoz. Mindezen kívül még irigységet is szíthat társaiban, akik, annak láttán, hogy valaki közülük az *aranyvilágba*, azaz arra helyre „ahol mindenki olyan nagyon gazdag" eljuthatott, elképzelhető, hogy hasonló célokat kezdenek majd dédelgetni, esetleg végzetes következményekkel népük fennmaradását illetően. A fehér ember gyakran akaratán kívül is „elkápráztat", mivel egy olyan világ képviselője, melyről ők keveset tudnak s melyet tisztelnek, mert gazdagabbnak (s ezért néha tévesen jobbnak is) tartják sajátjukénál. A másság mindig vonz, mindig izgalmas, meglepetésekkel kecsegtető. Hosszú távon azonban feloldhatatlan nehézségekkel jár, amiket csak szélsőséges komprumisszumok árán lehet elviselni. Van persze olyan törzsbéli-fehér kapcsolat, ami megmaradt, de számuk elenyésző. A szerelmet vagy a hirtelen fellobbanó szenvedélyt ennek ellenére gyakran nehéz megfékezni. Külső személynek pedig végképp: egy kutatás vezetője hiába parancsol rá csapatának egy tagjára, hogy többet meg ne lássa *azzal* vagy, hogy mégis *mit képzel*. Nem árt, ha a (szerelmes) ember maga tud józanul mérlegelni és dönteni, mi a fontosabb számára: önnön maga és érzései, vagy a közösség, ahol mint ideiglenes vendég tartózkodik azért, hogy valami érdemlegeset vigyen véghez, nem pedig azért, hogy (szigorúan szólva) megfossza őket valakitől, aki hozzájuk tartozik. A végső döntést természetesen mindenki maga hozza meg, s vállal érte etikai felelősséget.

Az Amerikai Antropológiai Szövetség[48] átfogó viselkedési kódexet szavazott meg 1971-ben[49] „A szakmai felelősség alapvető elvei"[50] címmel. Ezzel egyetemben választották meg az etikai ügyekkel foglalkozó bizottság[51] tagjait is. Az Alkalmazott Antropológia Szövetsége[52] 1975-ben adta ki a „Szak-

48 The American Anthropological Association
49 Ferraro *Applied Anthropology* (West Publishing Company: 1992), 47. old.
50 „Principles of Professional Responsibility"
51 Committee on Ethics
52 The Society for Applied Anthropology

mai és etikai felelősség kiáltványát".[53] Ezen két esemény után már volt mihez tartania magát az antropológiának, mert végre meg lettek húzva a határok, melyek addig mindenkinek a lelkiismeretére és érzelmi intelligenciájára voltak bízva.

Kétesen alkalmazott antropológia

Nemrégiben robbant ki a botrány az addig elismert antropológus, Chagnon terepmunkamódszereit és alapvető indíttatásait illetően a Venezuela és Brazília északi részén élő *yanomani* indiánokról készített dokumentumfilmje és könyvei kapcsán. A vádirat szerzője Patrick Tierney volt, aki maga is antropológus és nem kevesebb, mint hatszor járt és dolgozott már a yanomami törzs körében. A vád pedig:[54]

„Chagnon a néprajzi adatokat saját ideológiájának megfelelően igazította ki, jeleneteket rendezett meg a felvevőgép számára, díszletképpen pedig egy rég elhagyott falut használt fel. Chagnon úgy írta le a yanomami indiánokat, mint a bolygónkon valaha lakozó legagresszívabb és legharciasabb törzsek egyikét, ... pedig feltehetően ő maga mozdította elő annak fellobbanását balták és macheték szétosztásával, valamint azzal, hogy az indiánokat tabuszegésre csábította".

A kutatás kétes indíttatásai, amelyekkel Chagnon az antropológia etikáját, annak szakmai hitelességével együtt *lealacsonyítja*, sőt, szinte megvásárolhatóvá teszi, a következő sorokban rejlenek:

„Azzal, hogy oly egyoldalú, negatív képet festett a yanomami indiánokról, egyúttal kezére játszott az aranyásóknak és a fakitermelő ipar irányítóinak, akik nem bántak kesztyűs kézzel a törzzsel. Chagnon ily módon destabilizáló tényezővé vált egy egész régióban".

Továbbá pedig:

„... Tierney bizonyítani nem tudja ugyan, de sejteti Chagnon szerepét abban is, hogy a yanomami indiánokat tudtukon kívül orvosi kísérletekre használták fel. ... Minthogy egy történelem előtti társadalmi szintű törzzsel állt szemben, amely a darwini szelekciós elvnek megfelelően szaporodott – az erősebb marad fenn –, Neel (Chagnon akkori neves genetikus munkatársa) szerint a törzs tagjainak teljesítőképesebb a védekezési rendszere, mint a civilizáció folytán elpuhult, genetikailag felhígult újkori emberfajtáé".

Végül, de nem utolsósorban, pedig egy még ennél is titkosabb aspektusa közös kutatásaiknak:

„... s mögötte az Atomenergiaügyi Bizottság ötlik szembe, amely érdeklődik az atomsugárzás hatásai iránt, s hálás, ha bizonyítottan sugárzásmentes kontrollnépesség áll rendelkezésére".

Tierney mindezeknél még több váddal állt elő, számomra azonban a fentiek tűnnek talán a leginkább megalapozottaknak, továbbá úgy vélem, önmagukért beszélnek. A már korábban említett Amerikai Antropológiai Szövetség konferenciáján kirobbant heves vita és a botrány, mely gyakorlatilag az egész amerikai szakmát megrázta (valamint Chagnon addigi lelkes híveit és bestseller könyveinek rajongóit), amint részeletekbe menően érintette a kulturális relativizmus kérdéseit, az evolúciós biológia módszereinek megkérdőjelezését, a tudomány etikájának mérlegelését valamint és nem utolsósorban, az emberségességet.

Másik példa. 1971-ben az Egyesült Államok 6 millió dollárt szánt a „Camelot" néven futó projektre, mely antropológusokat azért alkalmazott volna, hogy a világ minden földrészén tanulmányozzák a polgárháborúk és az erőszak indítóokait.[55] Fél év múltán azonban véget kellett vetni az

53 „Statement on Professional and Ethical Responsibilities"

54 Az alábbi idézetek forrása mind a Frankfurter Allgemeine Zeitung-ban megjelent cikk Jordan Mejías tolláből, ford.: Valóság, 2001 aug.

55 Ferraro, *Cultural Anthropology / An applied perspective* (1992), 47. old.

egész projektnek, mivel a chilei szenátus tudomást szerzett róla és felháborodottan követelte, hogy az Egyesült Államok ne kutakodjon az ő belpolitikája ügyeit illetően. Felmerül tehát a kérdés, hogy az antropológusok, akik meg voltak arról győződve, hogy tudományos célból kutatnak, nem kémként asszisztáltak-e egy politiaki indíttatású projektben anélkül, hogy arról tudomásuk lett volna?

Többeknek azt bizonyították az efféle esetek, hogy ha egy diszciplína kizárólag csak saját tudományának él – annak elméleti fejlesztése, valamint a világ örökségének lejegyzése gyarapítását tűzve ki céljául –, tehát ha kevésbé „van a valós életben alkalmazva", akkor kevésbé keveredhet kétes etikai, jogi és politikai harcokba. Ez kétségkívül így van, azonban a kérdés inkább az: megteheti-e a szakma, hogy *egyáltalán* ne alkalmazzák, hogy *csak mint megfigyelők* nézzék végig mindazt az igazságtalanságot és problémákkal küszködést – ami egyre csak gyarapszik, nem hogy csökkenne – mai világunkban? A fentieket tekintve pedig: sajnos a szakma sem vállalhat felelősséget minden egyes szakemberéért, mint hogy az egyetemek sem garantálhatják minden náluk diplomázott diák etikai hajlamainak tisztaságát a pályafutás hosszú évei alatt.

Az, hogy vannak az alkalmazott kutatásnak potenciális veszélyei, még nem jelenti azt, hogy jobb, ha senki nem is vállalja azokat. Nem véletlen létezik az „Antropológusok Etikai Kódexe", s nem véletlen ellenőrzik egymást, akár direkt, akár indirekt módon, egyazon terület kutatói, védnökei. Egy idő után, így vagy úgy, de mindig fény derül a nagyobb csalásokra, ferdítésekre, etikátlan eljárásokra. Ahol egyszerre sok ember érintett, ott sok az a kis kapu is, ahol az efféle hírek kiszivároghatnak.

Tenni vagy nem tenni?

A terepen nincsenek egyetemesen kimondott szabályok; kérdések vannak, melyeket indulás előtt érdemes feltenni. Mindenekelőtt természetesen tisztában kell lenni azzal, hogy mit, miért és hogyan fogunk véghezvinni. Vajon a tervezett akció javára fog-e válni a közösségnek és ha igen, miképpen fog ez megtörténni – és ők ezt valóban akarják-e? Feltétlen szükség van-e erre a lépésre, mérlegelve, vajon megéri-e a ráfordított energiát? Milyen várható következményei lehetnek a folyamat egészének rövid és hosszú távon? Van-e egy olyan elhivatott vezéregyéniség a közösségben, akinek a szavára hallgatnak az emberek és aki hajlandó volna kézbe venni a továbbiakban felmerülő teendőket, miután a kutatók elhagyták a helyszínt? Vannak-e egyének a közösségben, akik ellenezni fogják a munkát, és ha igen, hogyan lehet ezt kezelni? Van-e reális esély arra, hogy a munka be is fejeződjön? Tisztában van-e mindenki azzal, hogy miért van szükség arra, aminek neki fogunk kezdeni? A módszertan, melyet alkalmazni tervezünk, megfelel-e a szakma tudományos elvárásainak? Van-e megfelelő anyagi fedezet arra, hogy ne kelljen félbehagyni a munkát egy bizonyos ponton? Mindezek végén pedig érdemes *még egyszer* feltenni a legelső kérdést: akarják-e, valóban felkértek-e minket arra, hogy részt vegyünk ebben a folyamatban, erőfeszítéseinket szívesen fogadják-e? Ugyanis ha erre a kérdésre mégis nemleges a válasz, akkor jobb, ha be sem pakoljuk utazótáskánkat.

Végül, de nem utolsósorban pedig, felmerülhet a kérdés, hogy ha túlzottan „felbuzdít" valaki egy korábban elnyomott, vagy kisebbségbe szorult közösséget, nem éppen forradalmat készít-e elő, melynek végképp beláthatatlan következményei lehetnek?[56] Ez, továbbá a fentebb részletezett, előre nem látható nem-kívánt következmények és a „beavatkozás" számos negatív konnotációjától való félelem tartja vissza a legtöbb antropológust attól, hogy az alkalmazott vagy az akció-antropológia felségterületére merészkedjen. Mégis, elsősorban itt rejlik az a lehetőség, még ha magasztosan is hangzik, hogy az antropológia „tegyen is" valamit a mai világban, a mai világért. Persze a kérdés[57] mindvégig megmarad: valójában mennyiben volna más a világ, ha soha nem is létezett volna alkalmazott, vagy akció-antropológia?

56 Bennett, *Current Anthropology / Applied and Action Anthropology* (1996), 39. old.
57 Bennett, *Current Anthropology / Applied and Action Anthropology* (1996), 50. old.

AFZAL, Khan, Lt. Col. M., *Chitral and Kafiristan* (Peshawar: Printing Corporation of Frontier Ltd., 1980)
ALAUDDIN, *Kalash, the paradise lost* (Lahore: Progressive Publishers, 1992)
ALEXANDER, Caroline, *Alexander the Conqueror* (National Geographic Magazine Vol. 197, No. 3, March 2000)
ARENSBERG and NIEHOFF, *Introducing Social Change*, (Chicago: Aldine, 1964)
BASHIR, Elena and ISRAR-UD-DIN eds., *Proceedings of the 2nd International Cultural Conference* (Oxford, New York, Delhi: Oxford University Press, 1996)
BENNETT, John W., *Applied and Action Anthropology* (Current Anthropology, Vol. 36, Supplement, Febr. 1996)
BETHANY CENTRE The Waigeli of Afghanistan (www.bethany.com/profiles)
BIDDULPH, John, *Tribes of Hindoo Koosh* (Islamabad: Mr. Books, 1995)
BODLEY, John H., *Anthropology and contemporary human problems* (Menlo Park, California: Cummings, 1976)
BOHANNAN, Paul and GLAZER, Mark (szerk.) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában* (Budapest: Panem Kft. 1997)
CACOPARDO, Alberto *The Kalasha in Southern Chitral Part I: The Eastern Area* (in Proceedings of the 2nd International Cultural Conference, Oxford, New York, Delhi: Oxford University Press, 1996)
CACOPARDO, Augusto *The Kalasha in Southern Chitral Part II: The Pre-Islamic Culture of Urtsun Valley* (in Proceedings of the 2nd International Cultural Conference, Oxford, New York, Delhi: Oxford University Press, 1996)
CACOPARDO, Alberto and Augusto *The Kalasha in Southern Chitral, Part III: Jinjiret Kuh and the Problem of Kalasha Origins.* (in Proceedings of the 2nd International Cultural Conference, Oxford, New York, Delhi: Oxford University Press, 1996)
CLIFTON, James A. and JOHNSON, Lynn, *On Action Anthropology* (Current Anthropology, Vol. 15, No. 4, Dec 1974)
COOPER, Gregory R., and TRAIL, Ronald L. *Kalasha Dictionary – with English and Urdu* (Islamabad: PanGraphics, 1999)
DENKER, Debra, *Pakistan's Kalash: People of Fire and Fervor* (National Geographic Magazine, 1997)
DIESING, Paul, *How does social science work? Reflections on practice* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1991)
DURRANI, S. *Kalash Kafirs: preservation of the tribe (with appended documentation of mortgaged trees).* (Memorandum to Ministry of Religious and Minority Affairs, with reference to Memo No. 12(85)/MA/K/76, Excerpts reproduced in Alauddin, 1992)
EMBER, Carol R. and EMBER, Melvin, *Anthropology* (New Jersey: Prentice Hall, 1977)
ESCOBAR, A., *Encountering development: the making and unmaking of the Third World* (Princeton N.J.: Princeton University Press, 1995)
FAIZI, Inayatullah *The Future of Chitrali Culture and Literature: A Challange for Social Scientists* (in Proceedings of the 2nd International Cultural Conference, Oxford, New York, Delhi: Oxford University Press, 1996)
FEJŐS, Zoltán, *Idő és antropológia* (Budapest: Osiris, 2000)
FERRARO, *Cultural Anthropology/An applied perspective* (St. Paul, New York, Los Angeles, San Francisco: West Publishing Company, 1992)
FOSTER, G. M., *Applied Anthropology* (Boston: Little Brown, 1969)
FOSTER, G. M., *Traditional Cultures and the Impact of Technological Change* (New York: Harper and Row, 1962)
GRILLO, R.D. and STIRRAT, R.L. eds., *Discourses of Development: Anthropological Perspectives* (Oxford, New York: Berg, 1997)
HASRAT, Gul Murad Khan *Some ancient customs of the Kafir Kalash community* (in Proceedings of the 2nd International Cultural Conference, Oxford, New York, Delhi: Oxford University Press, 1996)
HOLLÓS, Marida, *Bevezetés a kulturális antropológiába* (Budapest: Szimbiózis, 1995)
ICIMOD, The Hindu Kush Himalayan Region, *Centre for Integrated Mountain Development* (www.icimod.org)
JAN, Saifullah *History and Development of the Kalasha* (in Proceedings of the 2nd International Cultural Conference, Oxford, New York, Delhi: Oxford University Press, 1996)
KAPLAN, David és MANNERS, Robert A, *Anthropology: Some Old Themes and New Directions* (Southwestern Journal of Anthropology 27., Spring 1971)
KAUFMANN, Georgia, *Watching the Developers: A Partial Ethnography* (in Discourses of Development, Oxford, New York: Berg, Oxford International Publishers, 1997)
KHOWAR, Anjuman-e-Taraqqi ed., *3rd International Hindukush cultural Conference* (Chitral, 1995)
KOJIMA, Reiko *An Introduction to the Kalasha People in Chitral* (www.bekkoame.ne.jp)
KREUTZMANN, Hermann *Tourism in the Hindukush-Karakoram: A Case Study on the Valley of Hunza (Northern Areas of Pakistan)* (in Proceedings of the 2nd International Cultural Conference, Oxford, New York, Delhi: Oxford University Press, 1996)
LEACH, Edmund, *Szociálantropológia* (Budapest: Osiris, 1996)
LEAP, William, *Tribally Controlled Culture Change: The Northern Ute Language Renewal Project* (in Anthropological Praxis, Boulder, London: Westview Press, 1987)

LIEVRE, Viviane *The Status of Kalasha Women in the Religious Sphere* (in Proceedings of the 2nd International Cultural Conference, Oxford, New York, Delhi: Oxford University Press, 1996)
LINES, Maureen *A Sad Legacy* (in Proceedings of the 2nd International Cultural Conference, Oxford, New York, Delhi: Oxford University Press, 1996)
LINES, Maureen, *The Kalasha People of North-Western Pakistan* (Peshawar: Emjay Books International, 1994)
LOUDE, Jean-Yves and LIEVRE, Viviane *Kalash Solstice* (Islamabad: Lok Virsa)
MARSDEN, D., *Indigenous management and the management of indigenous knowledge* (London: Routledge, 1994)
MEJIAS, Jordan, *Sötétség a paradicsomban* (Valóság, XLIV. évf. 8. szám, 2001)
NIEHOFF, Arthur. H., ed. *A Casebook of Social Change* (Chicago: Aldine, 1966)
NYLAND, Edo *Classifying the World's languages* (www.islander.com)
PARKES, Peter, *Enclaved Knowledge: Indigent and Indignant Perpesentations of Environmental Management and Development among the Kalasha of Pakistan* (Online Mountain Library, www.mtnforum.org, 1999)
PAUL, Benjamin D., *Health, Culture, and Community: Case Studies of Public Reactions to Health Programs* (New York: Russel Sage Foundation)
POTTIER, Johan, *Towards and Ethnography of Participatory Appraisal and Research*, (in Discourses of Development, Oxford, New York: Berg, Oxford International Publishers, 1997)
QUAMAR, Khan Sayeed, *Kalash, the vanishing culture* (Islamabad: Agha Jee Printers, 1997)
ROBERTSON, George S., *The Kafirs of the Hindu-Kush* (Karachi: Oxford University Press, 1995)
ROSMAN, Abraham and RUBEL, G. Paula *The Tapestry of Culture* (New York: Random House, 1989)
SAHIBZADA, S. and MAHMOOD, M. and Qureshi, S., *Why most development projects fail in Pakistan? A plausible explanation* (Pakistan Development Review 31, 4 (2): 111-22)
SEVILLA-CASAS, Elias, *Action Anthropology and Transdicsiplinary Perspectives* (Current Anthropology, Vol. 17, No. 3, Sept. 1976)
SLOAN, Ismail *Dardic Languages in Chitral* (www.anusha.com/dardic.htm)
STRAND, Richard *Nuristan: Hidden Land of the Hindu-Kush* (www.users.sedona.net)
STRAND, Richard *Peoples and Languages of Nuristan* (www.users.sedona.net)
STULL, Donald D. and SCHENSUL, Jean J. eds., *Collaborative Research and Social Change: Applied Anthropology in Action* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1987)
SUMNER, William Graham, *Népszokások – szokások, erkölcsök, viselkedésmódok szociológiai jelentősége* (Budapest: Gondolat, 1978)
TAX, Sol, *Action Anthropology* (Current Anthropology Vol. 16, 1975)
TAX, Sol, Guest editorial: *A community of anthropologists. Practicing Anthropology* (I –I AW, 1978)
TAX, Sol, in *Horizons of anthropology: The uses of anthropology* (Chicago: Aldine, 1964)
TAX, Sol *Action anthropology* (in Current Anthropology Vol. 16, 1975)
TRAIL, Gail H. *Tsyam Revisited: A Study of Kalasha Origins* (in Proceedings of the 2nd International Cultural Conference, Oxford, New York, Delhi: Oxford University Press, 1996)
UL-MULK, Siraj *Chitral: Future Problems and Prospects* (in Proceedings of the 2nd International Cultural Conference, Oxford, New York, Delhi: Oxford University Press, 1996)
WRIGHT, S. *Anthropology of Organizations* (London: Routledge, 1994)
WULFF, Robert and FISKE, Shirley eds., *Anthropological Praxis: Translating Knowledge into Action* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1987)

Tartalomjegyzék

BEVEZETŐ 5

BOROSS BALÁZS:
Első lépések a „terepen": találkozás a pusztinai csángókkal 7

HAJDÚ GABRIELLA:
A nemzeti identitás és kultúra továbbélésének egyes szimbolikus megjelenési formái a budapesti görögség körében 25

HORVÁTH KATA:
Parasztkép. A paraszt figurája a cigány közösségekben és a cigánytanulmányokban 41

GESZTI ZSÓFIA:
„Görögök" és pravoszlávok. Vallási identitás és felekezeti konfliktus egy kárpátaljai magyar faluban 48

VINCZE KATA ZSÓFIA:
Peszachi beszélgetés 75

DRJENOVSZKY ZSÓFIA:
A budapesti muszlimok alkalmazkodási stratégiái 101

KOLOZSI ÁDÁM:
Pest környéki bolgár identitáselemek 116

BARTA GÉZA:
A Nap-Hold isten születése. Donyipoloizmus Északkelet-Indiában 149

KEMÉNY MÁRTON:
Egy városi vallási közösség: Krisztus Magyarországi Egyháza *172*

KIRÁLY ATTILA:
Tigrisek az Úton – avagy a budapesti zen buddhista közösség *180*

VARRÓ ZSUZSA:
Összetéveszthetetlen hasonlóság.
Az etnikai identitás és a hagyományokhoz való viszony a budapesti kurd közösségben *202*

PAPP RICHÁRD:
Történelmi egyházak és kisegyházak a Vajdaságban: eltérő etnikus stratégiák? *212*

NIKITSCHER PÉTER:
Esettanulmány a budapesti bahá'í közösség életéről *249*

KOCSIS GABRIELLA:
Adalékok a Krisna-tudat és a magyar társadalom kapcsolatához *274*

JACSEV NIKOLAI:
Peko népe *299*

PÁLOS DÓRA:
„Cigányok", „újmagyarok" vagy „romák"?
Kulturális antropológiai esettanulmány a zalakarosi roma közösségről *336*

HARASZTI ANNA:
Az akció-antropológia elméleti és etikai áttekintése *358*

E kötet tanulmányai a felfedezéstől, kérdésfelvetéstől a megismerésig és segítségnyújtásig ívelnek – témaköreikben kisebbségi, etnikai vagy vallási és kulturális közösségek megértését, helyzetük narratív-leíró bemutatását vállalják. A szerzők társadalomkutatók, akik szociológiai vagy pszichológiai, néprajzi vagy demográfiai, nyelvi vagy szociális kérdésekre építik megismerési technikáikat – emellett szinte mindannyiukban közös, hogy antropológiai kutatási helyzetekben, terepmunka során gyűjtött adatok és megfigyelések birtokában fogalmaznak meg teoretikus következtetéseket. A kulturális antropológia, mely ennek a képletekre nem egyszerűsíthető világnak megismerő és értelmező tudománya, talán épp azzal járulhat hozzá a kisebbségi lét, a kulturális másság, a változó és többrétegű identitás megnevezéséhez, ha a kulturális komplexitás felé közelítve megosztja tapasztalatait nemcsak a kisebbségkutatókkal, nemcsak nyelvész, pszichológus, vallás-szociológus, igazgatásjogász, társadalomtörténész vagy politikai földrajztudós kortársakkal, hanem magukkal a kutatott közösségekkel is. Az antropológusnak ez létfeltétele, miközben a tanulmányozott kultúra (kissé önjelölt) szószólója, hírnöke, „beszélője", egyúttal a „többségi közösség" tolmácsa is. A közép- vagy kelet-európai kisebbségkutatás legfőbb hagyományainak egyike volt a „lehet-e kisebbséginek lenni?" kérdés térségi és történeti megfogalmazása – az antropológiai kutatások viszont hozzájárulhatnak olyan válaszokhoz, amelyek további, s ennél mélyebb, felelősebb, sokrétűbb megfontolásokra késztethetnek mindenkit.