

„Így dúdolgatott, csak úgy magának, közben kiment sétálni a kunyhó elé, azon tűnődve, vajon mivel foglalkoznak ilyenkor mások, és általában milyen lehet az, másvalakinek lenni, mint ő.”<sup>1</sup>

Nagy Károly Zsolt

## MÁSVALAKINEK LENNI

Pillantás az  
„idegen”  
problémájára a  
teológia és a  
kulturális  
antropológiai  
határáról

Micimackó az ember (medve) egyik alapvető élményét fogalmazza meg. Ki vagyok én? Ki a másik? Hogyan más a másik? Meddig tartanak az én határait, mi tartozik hozzám, a testemhez, az én világomhoz, és mi nem? Hogyan teremthető meg vagy épp küzdhető le a távolság köztem és a más(ik) közt? Ezek az első látásra triviálisnak tűnő – jóllehet, egyáltalán nem maguktól értetődő – kérdések alkotják az identitás meglehetősen összetett problémahalmazát. Ott van például a testhatárok kérdése. Első megközelítésben teljesen egyértelműnek tűnik, hogy meddig terjed a testünk. Ezeknek a határoknak a megismerése és tudatosítása azonban a személyiségfejlődésünk része, vagyis egyáltalán nem eleve adott.<sup>2</sup> A nyugati ember ma többnyire a levágott körmeit nem tekinti már a teste részének, ugyanakkor e kultúra történetében is jelentősek a boszorkányság vagy mágia olyan – más kultúrákban ma is élő – technikái, melyek éppen arra a feltevésre épülnek, hogy a test és az arról eltávolított darabok közötti kapcsolat továbbra is fennáll. Valamilyen módon a levágott köröm a test része marad, és rajta keresztül hatást le-

<sup>1</sup> MILNE, Alan Alexander: *Micimackó*, Ford. KARINTHY Frigyes, Budapest, Móra, 1991, 21.

<sup>2</sup> A téma pszichológiai vonatkozásaihoz összefoglalóan lásd ATKINSON, Rita L. et al (szerk.): *Pszichológia*, Budapest, Osiris, 2001, 77–82. A szociálpszichológiai vonatkozásokhoz lásd: CSABAI Márta – ERŐS Ferenc: *Testhatárok és énhatárok, Az identitás változó keretei*, Budapest, Jászöveg könyvek, 2000.; valamint DOUGLAS, Mary: A két test, Ford. KARÁDI Éva, *Magyar Lettre Internationale*, 1995/3 (18. sz.), 8–11. URL: <http://epa.oszk.hu/00000/00012/00002/04.htm> Utolsó leltetés: 2018. 03. 18.

het gyakorolni a testre. A más kultúrában élő embert valószínűleg egyáltalán nem zavarja az, hogy a modern nyugati ember ezt a feltevést irracionálisnak tartja, mert a tapasztalatai és azok a kulturális keretek, melyekben ezek a tapasztalatok értelmet nyernek, a hiedelem racionalitását támasztják alá számára. Ám nem kell a probléma érzékeltetéséhez ennyire egzotikus példát választanunk. Gondoljunk végig a protézissel élő ember viszonyát a protéziséhez. Ez egy olyan tárgy, amely egy elvesztett vagy eleve meg nem lévő testrészt pótol. A modern nyugati társadalom általában nehezen viseli a testi másságot, fogyatékoságot. A fogyatékoság léte arra emlékeztet ugyanis, hogy a modernitás egyik nagy narratívájával ellentétben az ember a technika révén mégsem képes leigázni, hatalmába keríteni a természetet, nem képes úrrá lenni a betegségen. A modern nyugati kultúra ezért azután igyekszik eltüntetni, láthatatlanná tenni a fogyatékosokat, vagy úgy, hogy kiteszítja őket a társadalomból, vagy pedig úgy, hogy megpróbálja eltüntetni magát a társadalmi-kulturális normától vagy ideáltól való eltérést, fogyatékoságot. Ennek egyik lehetséges stratégiáját az úgynevezett esztétikai protézisek jelentik, melyek elfedik a hiányosságokat a világ előtt. Viselője számára azonban a protézis nem csupán vizuálisan állítja helyre a teste egészségét, de szerencsés esetben funkcionálisan is, és egy idő után az a teste részévé válik. (Vagy: az új szemüveg kezdetben zavaró keretét egy idő után tudatunk kizárja, megszokjuk, és észre sem vesszük, hogy rajtunk van – sőt, néha el is kezdjük keresni.) Ennek a részes-edésnek lehetnek nyelvi jelei is, például a művégtagot viselő ember nem használja a „mű” jelzőt a saját protézisére hivatkozás vagy utalás alkalmával, vagyis nem azt mondja, hogy a „műlábam” hanem azt, hogy a „lábam”. Mindez akkor válik egészen zavarba ejtővé, amikor a művégtag „életre kel”, vagyis a biomechanikus protézisek esetében ott, ahol a test és a tárgy közötti kommunikáció lévén a tárgy szinte egybe épül a testtel, és vezérelhetővé válik.

Gondoljunk azonban át egy ennél hétköznapibb példát is. Egyszer külföldön vettem egy Parker töltőtollat. Ez volt az első komoly töltőtollam, ezzel tapasztaltam meg először, hogy mit jelent az, amikor a toll a használat során a kezemhez igazodva jellemző módon kopik, s ezért mindig ugyanúgy kell fogni, különben felszántja a papírt. Egyetlen esettől eltekintve soha nem adtam kölcsön senkinek, mert ebből az egy esetből megtanultam, hogy a más keze tönkre is teheti az én kezemhez szokott íróeszközt. A toll a kezem meghosszabbítása, a testem kiterjesztése lett.<sup>3</sup> Huzamos használata átformálta az identitásom egyik reprezentációjaként is értelmezhető kézírásomat. Ezen felül hordozta a külföldi utazás és az egyetemi évek megannyi emlékét is. Amikor elvesztettem, úgy éreztem, hogy testem és emlékezetem egy része elveszett, és bár néhány év múlva, már itthon, vettem egy szakasztott ugyanolyan tollat, ez nem tudta pótolni a régit. A testhatárok kiterjesztésének problémája mellett érdemes

<sup>3</sup> Ehhez lásd MAUSS, Marcell: A test technikái, in FEJŐS Zoltán (szerk.): *Szociológia és antropológia*, Budapest, Osiris, 2000, 425–446. Mauss a test és a tárgyak kapcsolatát számos példával szemlélteti, például az ásás összefüggésében háborús tapasztalatairól a következőket írja: „Az angol csapatok, akikkel együtt voltunk, nem tudták használni a francia ásókat, s emiatt hadosztályonként nyolcezer ásót kellett kicserélni, amikor felváltottak egy francia hadosztályt és fordítva.” (427.)

végül e határok megsértésével is foglalkozunk. A proxemika, vagyis a tér társadalmi használatának tudománya sokszor elemezte már az ún. intim szféra jelenségét, eredményei pedig beépültek a diplomácia vagy az interkulturális kommunikáció gyakorlatába is. Az ember intim szférájának, vagyis annak az „átmeneti területnek” nagysága, amely tényszerűen már nem a test, de összeköti a testet a környező világgal, kultúrától függően változik, s ezzel együtt változik az is, hogy mennyire lehet vagy kell a személyközi kommunikáció különböző helyzeteiben az egyik embernek megközelítenie a másikat, illetve, hogy milyen értelmet nyer a testi kontaktus, például egy kézfogás. Egyes közel-keleti kultúrákban csak akkor nyerhetjük meg a másik ember bizalmát, ha olyan közel megyünk hozzá, hogy érzi a leheletünket. Európában, így nálunk is, ez már az intim szféra megsértése, ami nemhogy a bizalom, de inkább a fenyegetettség érzését kelti.

A tettel kapcsolatos példák azért is nagyon jók – legalábbis szándékom szerint –, mert ez identitásunknak egy olyan területe, melynek határait nagyon egyértelműnek érezzük. Eleve – biológiailag meghatározott – adottságnak tekintjük. A fentiek viszont éppen azt hivatottak érzékeltetni, hogy ezek a határok mennyire nem adottak, kidolgozásuk és fenntartásuk mennyire függ a kultúránktól. Ezek a megállapítások pedig általában véve az identitásunkra is igazak, individuális és társadalmi szinten egyaránt, de az utóbbira hatványozottan. Ezek a kulturális meghatározottságok állnak a különböző társadalmi csoportokat jellemző identitáskonstrukciók mögött, és értelemszerűen ezek befolyásolják azt is, hogy ezek a csoportok hogyan viszonyulnak ahhoz, amit idegenként – s ami ezzel sokszor együtt jár: veszélyesként – azonosítanak. Az, hogy kulturális meghatározottságokról van szó, azt is jelenti, hogy nagyon mélyen épülnek be a társadalmi létbe, és többnyire reflektálatlanok maradnak. Általában nem kezdünk el azon gondolkodni, hogy miért érezzük kellemetlenül vagy fenyegetve magunkat valakinek a társaságában, hanem rögtön védekezünk. A védekezés pedig kulturális formákat ölt, sőt a kultúra például a nyelvhasználaton, sztereotípiákon stb. keresztül eleve fel is készíthet bennünket az ilyen helyzetekre.

A kultúra identitásmeghatározó szerepe, és ennek összefüggésében az, hogy egy-egy társadalom hogyan viszonyul a másik, az idegen emberhez és kultúrához, a kulturális antropológia tudományának fontos kutatási területe. A következőkben ebből a perspektívából fogom röviden, csak néhány lényeges pontra fókuszálva elemezni az idegenség problémáját, bízva abban, hogy az antropológiai megközelítés egy teológiai diskurzusban is hozhat új, releváns szempontokat.

Első lépésként a kultúra fogalmáról és természetéről kell röviden szót ejtenünk. A hétköznapi szóhasználatban a kultúra számtalan<sup>4</sup> meghatározásából általában egy olyan „puttony” jellegű kultúrafogalommal lehet találkozni, melybe gyakorlatilag minden belefér, ami egy társadalom számára valamilyen értéket hordoz. Az efféle

<sup>4</sup> 1952-ben két amerikai kulturális antropológus, Alfred L. Kroeber és Clyde Kluckhohn mintegy négyszáz különböző kultúra-definíciót gyűjtött össze és elemzett. Lásd KROEBER, A. L. – KLUCKHOHN, C.: Culture: a critical review of concepts and definitions, *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University*, XLVII évfolyam, 1952/1. A meghatározások

meghatározások ősmintája valószínűleg Edward Burnett Tylor, (1832–1917) brit antropológus definíciója, mely szerint „a kultúra vagy civilizáció, a szó tágan vett etnográfiai értelmében az a komplex egész, amely magában foglalja mindazt a tudást, hiedelmet, művészetet, morált, törvényt, szokást és minden más képességet és viselkedésmódot, melyre az ember egy társadalom tagjaként tesz szert.”<sup>5</sup> Tylor meghatározása deskriptív, a kultúra tartalmát igyekszik körülírni. Saját korában ereje leginkább abban állt, hogy egyrészt nem korlátozta a fogalom tartalmát a „magas kultúra” teljesítményeire, hanem ide sorolt mindent, amit az egyén a szocializáció során elsajátíthat, másrészt nem zárta ki a fogalom érvényességi köréből az akkor primitívnek nevezett társadalmakat sem. Ahogyan azonban ma már nem tesszük fel azt a kérdést, hogy Afrika őslakói vajon embernek tekinthetők-e, úgy azok a problémák sem aktuálisak, melyekre Tylor definíciójában reflektál. Ettől függetlenül számos hasonló meghatározással találkozhatunk, melyek ma nem a kultúra koncepciójának tágításáról, hanem éppen lezárásáról szólnak, s többnyire valamilyen értékörző, teaurizációs attitűdhöz kapcsolódnak. A kultúra fogalma ugyanis mára rendkívüli módon kitérült és devalválódott. Az étkezéstől a vállalatvezetésig, a közlekedéstől a szájápolásig mindennek van kultúrája, s miután így a fogalom lassan nem jelent semmit, a társadalmi elitek megpróbálják visszahódítani, s újra leszűkíteni a tartalmát a tudások, képességek, teljesítmények azon korpuszára, melyek saját értékrendjüket megalapozzák, illetve legitimálják.

A társadalmi közbeszédben gyakori kultúrameghatározások másik típusát a kulturális szféra termeli. A kulturális szférába azokat a tevékenységeket szokás sorolni, melyek „elsődlegesen és közvetlenül az emberi alkotóképeség fejlesztésére, az információk, a tudás, az ismeretek előállítására, megőrzésére, létrehozására és közvetítésére irányulnak”,<sup>6</sup> így a tágabb kultúra intézményesült dimenzióját, „az információk, a tudás, az ismeretek, a szellemi termékek megőrzésének, alkotásának (termelésének) terjesztésének (elosztásának) és befogadásának (fogyasztásának) speciális, az anyagi termeléstől részben elkülönült intézmény- és tevékenységrendszerét, a velük kapcsolatos irányítást és társadalmi folyamatokat jelenti.”<sup>7</sup> A kulturális szféra egyik jellemző kultúrakoncepcióját Koncz Gábornál olvassuk. Szerinte

---

száma vélhetően azóta sem csökkent, s ez meglehetősen nehézé teszi a rendszerezésüket. Gyakorlati szempontból általában három nagy kategóriába szokás sorolni a kultúrafogalmakat. Az első kategóriába tartozó meghatározások filozófiai vagy teoretikus megközelítésűek, lét- vagy értékelméleti szempontból az emberi lét meghatározó alapjának tekintik a kultúrát. A második kategóriába azokat a fogalmakat szokás sorolni, melyek etnográfiai kutatások alapján próbálják meghatározni a kultúra mi-benlétét. A harmadik kategóriába pedig a „praktikum”, vagyis a kulturális szféra szempontrendszerét figyelembe vevő fogalmak sorolódnak. Lásd KONCZ Gábor – NÉMETH János – SZABÓ Irma (szerk.): *Közművelődési fogalomtár, Minőségfejlesztési és pályázati munkaanyag*, Budapest, Oktatási és Kulturális Minisztérium Közművelődési Főosztálya, 2007, 16.

<sup>5</sup> „Culture or Civilization, taken in it's wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society.” TYLOR, Edward Burnett: *Primitiv Culture*, London, John Murray, 1871, 1.

<sup>6</sup> KONCZ et al.: i. m., 12.

<sup>7</sup> Uo.

„a kultúra fogalmának három dimenziója van. Tágabb értelemben viszony-fogalom és ugyanakkor a viszonyoknak viselkedésben, életmódban, társadalmi folyamatokban, továbbá a mindezeket hordozó, kifejező, megjelenítő tárgyakban, szolgáltatásokban, szervezetekben, intézményekben történő manifesztálódását jelenti. A kultúra az ember viszonya önmagához, a másik emberhez, a természethez, a tárgyi környezethez, a már kialakult és alakuló társadalmi rendszerekhez. A kultúra ugyanakkor viszony a tudás termelését és közvetítését végző intézmény- és tevékenységrendszerhez. Ez utóbbi a szűkebb értelemben vett kultúra szférája, tehát a tudás megőrzésének, termelésének, elosztásának és fogyasztásának szervezet- és intézményrendszere. E rendszer tevékenységei, produktumai és produkciói; mindezek közvetlen társadalmi szabályozása és folyamatai. Ebben a rendszerben beszélhetünk műveltségéről, kulturáltságról, tájékozottságról, illetve oktatási, művészeti, közművelődési alrendszerekről, ágazatokról. A kultúra fogalmának harmadik dimenziója az értékek, mértékek, normák, érdekek rendszere.”<sup>8</sup>

Ezek a definíciók számunkra most első sorban nem a tartalmuk miatt fontosak, hanem azért, mert arra irányítják a figyelmünket, hogy a kultúra fogalmának meghatározása maga is része a kultúrának. Nem egy külső, objektív szempontot tükröz, hanem azt, hogy mi a beszélő, a definiáló pozíciója, viszonya a kultúrához, illetve a kultúrában. A beszélő helyzetének a vizsgálata azért fontos, mert a kultúra meghatározására irányuló igyekezetnek közösségformáló szerepe van, hiszen egyrészt a fogalom tartalmával, struktúrájával, másrészt a kultúra funkciójával kapcsolatban kialakított konszenzus jelentésközösséget hozhat létre, és megalapozhatja egy közösség identitását. Így a kultúrafogalom mibenlétével kapcsolatos diskurzusok egyben kultúrkonstitutív diskurzusok is.

Erre a helyzetre is reflektál az amerikai kulturális antropológus, Clifford Geertz, aki szerint a kultúra „a szimbólumokban megtestesülő jelentések történetileg közvetített mintáit jelenti, a szimbolikus formákban kifejezett örökölt koncepciók azon rendszerét, amelynek segítségével az emberek kommunikálnak egymással, állandósítják és fejlesztik az étellel kapcsolatos tudásukat és attitűdjüket”.<sup>9</sup> Eddig Geertz meghatározása is remekül illeszkedik a kultúra-definíciók már körülírt rendszerébe. Egy másik, metaforikus megfogalmazása azonban talán jobban érzékelteti sajátos szemléletét, melyben nem a szimbólumok, hanem az azokban megtestesülő jelentések, illetve az ember jelentésadó – „ádámi” – minősége a hangsúlyos. Mint írja: „az ember a jelentések maga szötte hálójában függő állat. A kultúrát tekintem ennek a hálóznak, elemzését pedig [...] a jelentés nyomába szegődő értelmező tudománynak

<sup>8</sup> KONCZ Gábor: A népesség kulturáltsági színvonalának változásai 2025-ig, *Opus et Educatio*, III. évfolyam, 2016/4, 422–423.

<sup>9</sup> GEERTZ, Clifford: A vallás mint kulturális rendszer, Ford. BOTOS Andor, in C. G.: *Az értelmezés hatalma, Antropológiai írások*, szerk. NIEDERMÜLLER Péter, Budapest, Századvég, 2001, 72–118, 76.

tartom.”<sup>10</sup> Geertz meghatározásának jelentőségét az adja, hogy a korábbi definíciók legitimitását nem vitatva olyan hangsúlyt jelöl ki, mely azoknak is új dimenziót ad. A jelentés hangsúlyozása ugyanis a kultúra (értelmezésének) szemiotikai, hermeneutikai és kommunikációs aspektusaira irányítja a figyelmet. A kultúrát így nem valami rajtunk kívül álló, tőlünk szinte független normatív entitásnak tekinti, hanem éppen a kulturális szubjektumok kultúraalkotó és -közvetítő szerepét emeli ki, és a kultúra normatív karakterét is ebből eredezteti. A kultúrának, ebben az olvasatban, az itt-és-most megformált jellege a fontos. Az, hogy mi, akik éppen beszélünk róla (akár: írjuk-olvassuk-újraírjuk ezt a tanulmányt is), akik a társadalmi emlékezet különböző formáin keresztül<sup>11</sup> a jelenre reflektálva mozgósítjuk a múltbeli tapasztalatokat, és így a jelenből értelmezve a múltat egyszersmind az emlékezetbe emelt múlton és az emlékezetbe emelés gesztusán keresztül legitimáljuk is a jelent, tehát mi, itt – tartalmilag és folyamatában is nézve – alkotjuk a kultúrát. A jelenre reflektálás itt azt jelenti, hogy a kultúra mindig valamilyen aktuális problémamegoldás kontextusában kerül megfogalmazásra. A kultúrát alapjában véve természetes dolognak tekintjük, abban az értelemben legalábbis, hogy mint számunkra magától értetődővel, ritkán foglalkozunk vele. Olyan, mint a házunk vagy a kertünk. Felépítjük, berendezzük, felassuk, bevetjük, s amíg minden a maga rendje-módja szerint megy, nem nagyon van gondunk rá. Akkor kezdünk foglalkozni vele, amikor valami történik, ha megjelenik egy repedés, vagy egy új fát akarunk elültetni. A kultúra eredetileg a természettel, a vadonnal szemben az ember által megművelt, birtokba vett, „leigázott” területet jelölte, s a vadon terjeszkedése, a folyamatos művelés igénye, az uralom fenntartása folyamatos kihívásokat jelent. Ilyen kihívás, a természetesség érzetét megbontó változás, aktuális probléma lehet az idegen is. Az idegen feltűnik, értelmezésre szólít fel, s ennek folyamatában nem csak az idegent értelmezzük magunkhoz képest, de annak összefüggésében saját magunkat is újraértelmezzük.

Ezt a folyamatot a kulturális antropológia általában két, egymással szorosan összefüggő perspektívából szokta vizsgálni. Az egyik az idegen azonosításának fenomenológiai kérdése: ki az idegen, hogyan jelenik meg, miként írható le, hogyan azonosítható? Georg Simmel megfogalmazásában „az idegen olyasvalaki, aki tegnap érkezett és tartósan nálunk marad”.<sup>12</sup> A fenomenológiai megközelítés az idegent mint ilyen „feltűnőt” igyekszik megragadni. A fenomenológia mint tudományos perspektíva mögött a görög φαίνω (*phainó*) ige áll, melynek alapjelentése: megmutatkozik, megjelenik, láthatóvá válik, illetve láthatóvá tesz; passzív formájában létrejön, keletkezik. A fenomenológia pedig úgy próbálja vizsgálni a dolgokat, ahogyan azok feltűnnek, megmutatkoznak. Az önmagában is meglehetősen összetett fenomenológia

<sup>10</sup> GEERTZ, Clifford: Sűrű leírás, Út a kultúra értelmező elméletéhez, Ford. BERÉNYI Gábor, in C. G.: *Az értelmezés hatalma*, i. m., 194–226, 196.

<sup>11</sup> Az emlékezet kérdéséhez lásd ASSMANN, Jan: *A kulturális emlékezet*, Ford. HIDAS Zoltán, Budapest, Atlantisz, 1999.

<sup>12</sup> Idézi BICZÓ Gábor: *Asszimilációkutatás – elmélet és gyakorlat*, Budapest, MTA Politikai Tudományok Intézete, Etnoregionális Kutatóközpont, 2004, 9.

mint filozófiai irányzat és általános igényű tudományos módszertan Edmund Husserl munkásságában gyökerezik. A neki tulajdonított „vissza a dolgokhoz” program egyik központi eleme az a gondolat, mely szerint a dolgok sohasem önmagukban (úgy ahogy vannak) mutatkoznak meg, hanem mindig valaki, egy megfigyelő a dologra irányuló (intencionális) tudatában jelennek meg, vagyis kizárólag a megfigyelő rájuk vonatkozó tudatának jelenségeiként (fenoménként) válnak hozzáférhetővé. Husserl szerint a megfigyelő feladata az, hogy minden a dologgal, a külvilággal és saját magával kapcsolatos előzetes tudását, előítéletét felfüggeszse (ezt hívja fenomenológiai redukciónak), s így jusson el a tiszta fenoménhez. Ebből következik azután a fenomenológia egyik fontos megállapítása, mely szerint nincsen önmagában megtapasztalható, a megfigyelőtől független valóság – vagy legalábbis az hozzáférhetetlen –, hanem csak számunkra adott valóság van.

Husserl fenomenológiájának másik fontos eleme az életvilág fogalma, melyet a társadalomtudományok széles körben – és eredeti értelmétől lényegében elszakítva – használnak. Husserl szerint az ember azt a valóságot, melyben él, adottságként kezeli, olyan létezőként tekint rá, mely felkínálkozik számára, s éppen ezért nem is kérdez rá arra. Ezt a sajátos, reflektálatlan viszonyt nevezte Husserl természetes beállítódásnak. Később feltételezett egy olyan horizontot, melyet azok a végső premisszák, előfeltevések alkotnak, amelyek segítségével az ember természetes világában kérdések nélkül eligazodik. Ezek állnak minden cselekedete és tapasztalata mögött, és – a horizont metaforikus értelméből következően – ezek határolják a magától értetődőségek világát is. Ezt nevezte azután életvilágnak. Az életvilág részben egyéni és részben közösségi természetű. Egyéni, amennyiben mindenki számára sajátként létezik, és saját tapasztalatai, élményei szerint épül fel, és saját magát az ebben adott valóságra vonatkoztatva határozza meg. Községi természetű is, hiszen egyrészt az életvilágot alkotó előfeltevések jelentős részét a közösségben, a szocializáció, a társadalmi kommunikáció folyamatai során tesszük magunkévá. Másrészt éppen ezért feltételezzük, hogy az a horizont, ami ránk érvényes, érvényes a többi emberre is, azokra legalábbis mindenképp, akik – a szó szűkebb és tágabb értelmében egyaránt – velünk egy nyelvet beszélnek.<sup>13</sup> Végül saját tapasztalatainkat többnyire a közösségi tapasztalatokkal összevetve értékeliük, azokkal harmonizáljuk, s így formálódik ki a bennünket körülvevő valóság mint társadalmi konstrukció.<sup>14</sup>

Amikor az idegennel kapcsolatosan fenomenológiai jellegű kérdéseket teszünk fel, akkor lényegében arra teszünk kísérletet, hogy az idegent és az idegenség problémáját ebben a gondolati térben értelmezzük. A husserli redukció azonban nem problémamentes. Az angol művészettörténész, E. H. Gombrich egy tanulmányában a képek értelmezésével kapcsolatban írja:

<sup>13</sup> Lásd HELLER Ágnes: *Az idegen*, Budapest, Múlt és Jövő, 1997, 49.

<sup>14</sup> Lásd BERGER, Peter L. – LUCKMANN, Thomas: *A valóság társadalmi felépítése, Tudásszociológiai értekezés*, Ford. TOMKA Miklós, Budapest, Józsefvárosi Műhely, 1998.

„Wölflintől származik az a megállapítás, hogy a képek többet köszönhetnek más képeknek, mintsem a természetnek. Ez közismert ténynek tűnhet a festészeti tradíciók kutatója számára, de pszichológiai implikációit még nem értettük meg elegendően. Ennek talán az az oka, hogy – sok művész reménykedő hitével ellentétben – az »érintetlen szem«, amelynek a világot újként kellene látnia, egyáltalán nem látna ezt, csupán szenvedne a formák és a színek kaotikus összeviaskodásának fájdalmas benyomásaitól. Ebből a szempontból a művész számára még mindig nélkülözhetetlen az alapvető formák konvencionális szótára; mint kiindulópont, mint az organizálás egyik fókusza.”<sup>15</sup>

Nagyon hasonló problémáról, a formák és a színek kaotikus összeviaskodásának fájdalmas benyomásairól számol be az amerikai ideggyógyász, Oliver Sacks egy esettanulmányában. A szöveg főhőse Virgil, aki ötvenévesen egy műtétet követően nyerte vissza kisgyermekkorában gyakorlatilag teljesen elveszített látását.

„Amikor levették szeméről a kötést, első benyomásai a színek voltak, amelyek izgalomba hozták és elbűvölték, annak ellenére, hogy a színeknek nincs megfelelőjük a tapintás világában [...] Virgil szinte másról sem beszélt, mint a színekről, az új látványok kromatikus váratlanságáról. [...] Fényt, formákat, mozgást és mindenek előtt színeket látni – mindez teljesen váratlan volt számára, és szinte sokkos érzelmi állapotba hozta.”<sup>16</sup>

Hatalmas problémát jelentett számára a látottak összerendezése és egységben látása is, kivált az olyan esetekben, mint amilyenek a mozgó tárgyak, melyek folyamatosan változtatják látható alakjukat. Mint Sacks írja:

„nagyon korán, életünk első hónapjaiban kialakítjuk perceptuális konstanciáinkat – egy tárgy különböző megjelenéseinek, átalakulásainak összefüggéseit. Ez óriási tanulási feladatot jelent, mégis annyira simán és tudattalanul megy végbe, hogy nem is vesszük észre mérhetetlen komplexitását [...]. Virgil számára azonban, aki fél évszázad alatt elfelejtette az egykor kialakított vizuális emlényomokat, ezeknek az átalakulásoknak a megtanulása vagy újratanulása órákig tartó tudatos és szisztematikus vizsgálódást igényelt, napról napra. Az első hónap során látás és tapintás útján a legapróbb tárgyakig mindent szisztematikusán megvizsgált a házban [...], újra és újra megfordította őket, egészen közel, majd karnyújtásnyira tartva őket magától, így próbálta az eltérő látványokat egységes tárgyészleletté szintetizálni.”<sup>17</sup>

<sup>15</sup> GOMBRICH, Ernst H.: Elmélkedés egy vesszőparipáról, Ford. ROHONCZY Katalin, in HORÁNYI Özséb (szerk.): *A sokarcú kép*, Budapest, Typotex, 2003, 23–40, 34.

<sup>16</sup> SACKS, Oliver: Látva nem látni, in O. S.: *Antropológus a Marson*, Ford. RACSMÁNY Mihály, Budapest, Osiris, 1999, 131–174, 148.

<sup>17</sup> SACKS: i. m., 151.



Virgil végül nem volt képes megbirkózni a látás traumájával. Egy rejtélyes betegség következtében ismét elvesztette a látását, és visszatért az általa jobban ismert, otthonos világba.

Virgil szeme mint egyfajta „érintetlen” szem arra hívja fel a figyelmet, hogy a fenomenológiai redukció lehetőségei korlátozottak. Ahogy meglátjuk, tudatunkat ráirányítjuk (intencionális tudat), minden igyekezetünk ellenére nem pusztán, lecsupaszítva látjuk az idegent, hanem a korábbi tapasztalataink és tudásaink hátere előtt. Az ezek felfüggesztésére tett erőfeszítések lehetnek termékenyek abban az értelemben, hogy a felfüggesztésükkel szükségszerűen együtt járó reflexió a vizsgálódó tudatunk előterébe hozhatja azokat az észleléseket, melyeket addig háttérbe nyomtak, de tökéletesen figyelmen kívül hagyni nem tudjuk azokat. Simmel<sup>18</sup> épp ezért írja azt, hogy az idegent sosem látjuk úgy, ahogy van, mert bár még nem tesz semmit, máris értelmezetté válik. Ezt nevezhetnénk az idegen tragédiájának is, hiszen a „máris értelmezések” mögött többnyire előítéletek, sztereotípiák állnak, melyek a legtöbb esetben meg is gátolják azt, hogy az idegent legalább valamelyest a maga sajátosságában lássuk.

Az előítéletekről, sztereotípiákról napjainkban egyöntetűen negatív élel esik szó a közbeszédben. A hátrányos megkülönböztetéshez, stigmatizációhoz és kirekesztéshez, vagyis többnyire olyan társadalmi folyamatokhoz és jelenségekhez kapcsoljuk ezeket a fogalmakat, melyek során a társadalom egyes tagjai vagy csoportjai sérülnek. A sérüléshez nem csak az tartozik, hogy valamilyen szempontból hátrányos helyzetbe kerülnek a többséggel szemben, hanem az is, hogy elveszítik – lényegében: megvonják tőlük – azt a jogot, lehetőséget vagy képességet, hogy identitásukat autonóm módon határozzák meg, és ennek az önmeghatározásnak az alapján legyenek jelen a társadalomban. Csak azok lehetnek, akiknek a többség vagy a hatalom látni vagy láttatni akarja őket. A társadalmi egyenlőség eszméjére<sup>19</sup> épülő modern társadalmakban az ilyen megkülönböztetéseket hivatalosan nem tolerálják, és minden valós vagy vélt formáját – jogi vagy szimbolikus eszközökkel – szankcionálják. Problémát okoz ugyanakkor, hogy az emberi megismerés és a kultúra működéséhez hozzá tartoznak a sztereotípiák és előítéletek, részei annak, amit természetes beállítódásnak nevezünk.<sup>20</sup> A sztereotípiák gondolkodási, osztályozási alapsémákat rögzítenek, melyekhez többnyire attitűdöket és olykor cselekvési mintákat is kapcsolnak. A sztereotípiák többnyire elnagyoltak, ugyanakkor egyrészt gyorsá és hatékonyá teszik az informá-

<sup>18</sup> Idézi Biczó: i. m., 9.

<sup>19</sup> Az emberi jogok egyetemes nyilatkozata szerint: „Minden emberi lény szabadon születik és egyenlő méltósága és joga van. Az emberek, ésszel és lelkiismerettel bírván, egymással szemben testvéri szellemen kell hogy viselteszenek.” Forrás: URL: <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=hng> Utolsó letöltés: 2018. 03. 13.

<sup>20</sup> A sztereotípiák pszichológiai funkcióiról, megismerésben játszott szerepéről, illetve társadalmi jelentőségéről lásd ALLPORT, Gordon W: *Az előítélet*, Ford. CSEPELI György, Budapest, Gondolat, 1977; ARONSON, Eliot: *A társas lény*, Ford. ERŐS Ferenc, Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1987; CSEPELI György (szerk.): *Előítéletek és csoportközi viszonyok*, Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1980.

ció feldolgozását, másrészt a kultúra ezeken keresztül felkészültségeket ad váratlan, de belátható helyzetekre is. Ez a kettősség – vagyis a társadalom ideális működésével kapcsolatos modern elképzelés (ideológia) ütközése a kultúra tényleges működésével – egy sajátos kognitív disszonanciához vezet, melynek feloldásában fontos szerepet kap a sztereotípa és előítélet (illetve a kapcsolódó fogalmak) dinamikus átértelmezése, afféle „gumifogalommá” válása. Ez egyrészt azt jelenti, hogy a fogalmak értelme kitágul, másrészt azt, hogy ez a tartalmi változás konkrét esetekhez kapcsolódik, vagyis alkalmazásuk önkényes lesz, és sokszor önmagában is szankcionáló jellegű.<sup>21</sup> Ilyenkor sztereotípa vagy előítéletesség stb. lesz minden olyan magatartás vagy vélemény, ami leleplezné azt a deklaratív valóságot,<sup>22</sup> mely szerint az adott társadalomban nincsen előítéletesség.<sup>23</sup>

Ez a kognitív disszonancia különösen akkor okozhat kríziseket, amikor egy átmeneti helyzetben lévő társadalomban jelentkezik. Ilyen esetekben a társadalom tagjainak biztonságérzete csökken, ezért fokozottabban támaszkodnának a biztonságot adni hivatott sztereotípiákra és természetes beállítódásuk megannyi rutinjára, melyek azonban éppen a helyzet változása miatt egyre kevésbé tűnnek alkalmazhatónak. A megszokott, történelmileg begyakorlott reflexek alkalmazhatatlansága csak fokozza a bizonytalanságot, ami könnyen félelemmé változik és társadalmi krízist eredményez, kivált, ha egy ilyen helyzetben tűnik fel az idegen.

A helyzet fenomenológiai természetű megközelítése és megértése mellett tehát legalább ennyire fontos az is, hogy ennek a megközelítésnek a lehetőségeivel és korlátaival tisztában legyünk. Az idegen – és a helyzet – megértése azonban általában egy folyamat, mely nem korlátozódik társadalmi területére, hanem egész világmentesítésünkre vonatkozik.

„Amikor valami olyasmit tapasztalunk, amivel korábban nem találkoztunk, s ami éppen ezért tudásunk megszokott rendjén kívül áll, vizsgálni kezdünk. Először meghatározzuk az új tény, megpróbáljuk megragadni a jelentését, majd lépés-

<sup>21</sup> Ilyen például az, amikor az előítéletesség gyakorlatilag maga is sztereotípiává válik, kimondása pedig egy adott helyzetben vád, ami megbélyegez valakit, úgy, hogy annak esélye sincsen a védekezésre, de ez nem is fontos, mert az aktus lényege nem az előítéletesnek nevezett gondolkodás felszámolása, hanem az előítéletesnek nevezett személy vagy csoport ellehetetlenítése.

<sup>22</sup> Nevezük deklaratív valóságnak a társadalmilag konstruált valóságnak azt a formáját, mely a természetes beállítódással szemben mesterséges, amennyiben politikailag, gazdaságilag stb. célracionálisan és reflektált módon felépített.

<sup>23</sup> Ilyen például a rasszizmus kérdése. Magyarországon deklaráltan nincsen rasszizmus, ugyanakkor tapasztalható módon politikailag „meg lehet élni” a rasszizmusból. Ebből következően minden olyan vélemény vagy attitűd, ami értelmezhető akár a rasszizmus halvány jeleként, a nyilvánosság előtt szankcionált. Így például a cigány etnonima nyilvános használata nem megengedett, vagy legalábbis problémás, helyette a roma megnevezés használata elfogadott, s aki az előbbit használja, arra pillanatok alatt rásütik, hogy „cigányoz”. Ez persze további problémákat is felvet, hiszen ez a terminológia egyrészt egy deklaratív valóságépítés részévé válik, ami másrészt ráadásul független annak a társadalmi csoportnak a magáról kialakított képétől, melyre utal, s ezzel meggátolja azt, hogy az adott csoport a maga sajátserűségében mutakozzon meg.

ről lépésre úgy formáljuk át világmagyarázatunk általános sémáját, hogy az idegen tény és jelentése tapasztalataink minden más tényéhez és azok jelentéséhez ellentmondásoktól mentesen és harmonikusan illeszkedjék. Amennyiben igyekezetünket siker koronázza, akkor az, ami addig idegen tény, és elménket zavarba ejtő feladvány volt, egyszerűen biztosként kezelt tudásunk új elemévé válik. Tapasztalataink tárát immár kibővítettük és helyesbítettük.”<sup>24</sup>

Ez a folyamat, melyet az idézett sorokban Alfred Schütz leír, a fenomenológiai megértést a hermeneutikai megértéssel kapcsolja össze. E két perspektívát a kulturális antropológiában rendszerint egyértelműen megkülönböztetik, jóllehet hangsúlyozzák a kettő szoros összefüggését is.<sup>25</sup> A hermeneutika az olyan kérdések megválaszolásában segít, hogy mit jelent idegennek lenni, mit jelent az, hogy valaki nem olyan, mint én vagy mi?

Az idegen hermeneutikájának egyik általános metaforája lehet az újszülött. A „kis jövevény” először teljesen idegen és ismeretlen, nem értjük, ugyanakkor ráismerünk benne az emberre. Majd fokról-fokra ismerőssé válik, elkezdjük a családtagok, felmenők arcvonásait vagy gesztusait azonosítani benne, s ez jelentősen hozzájárul ahhoz, hogy közénk tartozónak tekintjük. A metafora ennek a helyzetnek a sajátos kettősségére is utal, hiszen nem csak számunkra idegen az újszülött, de számára mi is idegenek vagyunk. Ismeretlen a világ, amit csak fokról-fokra tanul meg látni, egyre jobban összerendezett érzékei segítségével fokról-fokra telik meg tartalommal számára mindaz, amit érzékel. Egy hosszú folyamat során tudatosodik benne, hogy hol a teste határa, kik, illetve mik tartoznak hozzá s kik, illetve mik nem. Az összetartozás, az ismerőssé válás folyamata azután jelentősen elmélyülhet. A közösen megtett „út”, a közösen szerzett tapasztalatok, átélések egy közös világot konstituálnak. Ez lesz a „mi” világa, mely éppen a világot létrehozó tapasztalatok (életvilágok) közös-ségében, megosztottságában létezik, s ahogy az elmúlással fokozatosan szűkül azoknak köre, akik ezen a világon osztoznak, úgy lesz egyre inkább az idegenség a meghatározó élmény azok számára, akik még maradnak, s úgy lesznek maguk is szinte idegenek azok számára, akik már a közös tapasztalatok egy másik világán osztoznak. Ugyanígy az ismeretlenből, idegenből ismerőssé válás folyamata

<sup>24</sup> „Strangeness [...] are not limited to the social field but are general categories of our interpretation of the world. If we encounter in our experience something previously unknown and which therefore stands out of the ordinary order of our knowledge, we begin a process of inquiry. We first define the new fact; we try to catch its meaning; we then transform step by step our general scheme of interpretation of the world in such a way that the strange fact and its meaning becomes compatible and consistent with all the other facts of our experience and their meanings. If we succeed in this endeavor, then that which formerly was a strange fact and a puzzling problem to our mind is transformed into an additional element of our warranted knowledge. We have enlarged and adjusted our stock of experiences.” SCHUETZ, Alfred: *The Stranger, An Essay in Social Psychology*, *American Journal of Sociology*, XLIX. évfolyam, 1949/6, 499–507, 507.

<sup>25</sup> Lásd Biczó Gábor: *Hasonló a hasonlónak, Filozófiai antropológiai vázlat az asszimilációról*, Pozsony–Budapest, Kalligram, 2009, 110–121.

játszódik le a szerelemben és a házasságban is, melynek csúcsa a megismerésnek<sup>26</sup> az a foka, ahol a két idegen egy testté lesz.

Sokszor nem szerencsés az individuális szinten lejátszódó folyamatokat társadalmi szintre vetíteni, azonban erős a kísértés arra, hogy az idegenség problémájának társadalmi szintű feldolgozásában felfedezhető történeti folyamatot is hasonló módon értelmezzük. Ha áttekintjük az európai civilizáció történetét, azt tapasztaljuk, hogy nagyon hosszú ideig egy sajátos etnocentrista karakter jellemezte. Az etnocentrizmus – vagyis az az elgondolás, hogy a saját népünk, kultúránk és akár ennek földrajzi területe jelenti a világ közepét és legmagasabb szintű kultúráját, melynek összefüggésében minden mást, idegent leértékelünk – bizonyos mértékig minden népre jellemző, s valószínűleg természetes beállítódásunk része. Az ember megjelölésére használt szó nagyon sok nyelvben megegyezik azzal az etnonimmal, melyet saját magára használ az adott nyelvet beszélő csoport. Az európai nemzetek egymáshoz való viszonyát is sokáig hasonló attitűdök határozták meg. Így az ókori görögök számára barbár volt mindenki, aki nem görögül (hanem valami érthetetlen, dadogó nyelven) beszélt, s a fogalom idővel – kivált a perzsa háborúk után – nem csak nyelvi megkülönböztetést jelölt, hanem a kifinomult saját kultúrával szemben a másik bárdolatlan, durva, kegyetlen minősítésére is szolgált. Az etnocentrizmus azonban úgy is jelentkezett, hogy az Európától egyre távolabbi területek lakóitól egyre inkább megtagadták az ember-jelleget. Kiválóan szemlélteti ezt a gondolkodást Sebastian Münster 1544-ben



1. kép

<sup>26</sup> A szó összetettebb értelmében is, lásd Gen 1,4: „Azután ismeré Ádám az ő feleségét Évát, a ki fogad vala méhében...”

megjelent Cosmographiájának egyik illusztrációja, mely a távoli földek szörnyű lakóit mutatja be. Az 1. számú kép emberszerű, de határozottan nem emberi lényekként jeleníti meg ezeket, ötvözve az utazók fantáziadús elbeszéléseit az antikvítás mitológikus lényekkel kapcsolatos elképzeléseivel. A képen a küklopsz és a kutyafejű ember közt a fej nélküli embert, ismertebb nevén egy Blemmit (görög: Blemmüesz, latin: Blemmyae) látunk. Blemmiknek eredetileg a Kr. e. 7. és a Kr. u. 3. század közt, az akkor ismert világ peremvidékének környékén, Núbia területén fennálló törzsi királyság lakóit nevezték, akiket később már fej nélküli lényekként ismét az ismert világ másik peremvidéke, a távoli, különös és pogány India területére „száműztek”. Száműzetésük azonban nem csak földrajzi természetű. Fantasztikus alakjuk rendre megjelent az európai ikonográfiában, általában negatív jelentést hordozva. Így lettek például két főbűn, a fősვნység és a torkosság reprezentánsai a dániai Dalbynder középkori templomának 1511-ből származó freskóján.

A nagy földrajzi felfedezések során hasonló jelenséggel találkozhatunk. A sokoldalú angol utazó, Sir Walter Raleigh például 1595-ös dél-amerikai – vagyis ismét az ismert világ peremén tett – utazásáról kiadott *The Discovery of Guiana* című művében a blemmikhez hasonló emberekről számol be, akikkel ő személyesen ugyan nem találkozott, de arrafelé minden gyerek meg tudta erősíteni a róluk szóló elbeszélések valódiságát, és ha – mint írja – egy szót is válthatott volna egy ilyen Ewaipanomával, biztos vitt volna magával egyet Angliába, már csak azért is, hogy az ilyen lények létezésével kapcsolatos kétségeket el tudja oszlatni.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Tanulságos bővebben is idézni: „Next unto Arui there are two rivers Atoica and Caura, and on that branch which is called Caura are a nation of people whose heads appear not above their shoulders; which though it may be thought a mere fable, yet for mine own part I am resolved it is true, because every child in the provinces of Aromaia and Canuri affirm the same. They are called Ewaipanoma; they are reported to have their eyes in their shoulders, and their mouths in the middle of their breasts, and that a long train of hair groweth backward between their shoulders. The son of Topiawari, which I brought with me into England, told me that they were the most mighty men of all the land, and use bows, arrows, and clubs thrice as big as any of Guiana, or of the Orenoqueponi; and that one of the Iwarawaqueri took a prisoner of them the year before our arrival there, and brought him into the borders of Aromaia, his father’s country. And farther, when I seemed to doubt of it, he told me that it was no wonder among them; but that they were as great a nation and as common as any other in all the provinces, and had of late years slain many hundreds of his father’s people, and of other nations their neighbours. But it was not my chance to hear of them till I was come away; and if I had but spoken one word of it while I was there I might have brought one of them with me to put the matter out of doubt. Such a nation was written of by Mandeville, whose reports were holden for fables many years; and yet since the East Indies were discovered, we find his relations true of such things as heretofore were held incredible (Mandeville, or the author who assumed this name, placed his headless men in the East Indian Archipelago, the fable is borrowed from older writers, Herodotus &c). Whether it be true or no, the matter is not great, neither can there be any profit in the imagination; for mine own part I saw them not, but I am resolved that so many people did not all combine or forethink to make the report. Next unto Arui there are two rivers Atoica and Caura, and on that branch which is called Caura are a nation of people whose heads appear not above their shoulders; which though it may be thought a mere fable, yet for mine own part I am resolved it is true, because every child in the provinces of Aromaia and Canuri affirm the same. They are called Ewaipanoma; they are reported to have their eyes in their shoulders, and their mouths in the middle of their breasts, and that a long train

Mindez azért fontos, mert úgy tűnik, hogy az idegen másságát a tőlünk való távolsága összefüggésében artikuláljuk,<sup>28</sup> s talán az eddigiekből nyilvánvaló, hogy nem is tehetnénk másképp. Raleigh „beszámolója” arra is rámutat, hogy a távoli, ismeretlen vidékek ismeretlen lakóit többnyire a magunk képére és hasonlatosságára alkotjuk meg, olyan kategóriák előtérbe állításával, melyek a hozzánk való hasonlósággal együtt a tőlünk való különbözőséget is egyértelműen jelzik, sőt többnyire arra is megfelelőek, hogy alkalmazásukkal az idegent leértékeljük, és eleve alávett helyzetbe hozzuk. Ezek a kategóriák sokszor persze arra is használhatóak lennének, hogy az idegen és köztünk lévő hasonlóságot tegyék felmutathatóvá, ha nem éppen a különbség felmutatása lenne a cél.<sup>29</sup> Ezek a kategóriák többnyire a modernitás nagy témáit jelenítik meg, a kulturális és társadalmi lét azon meghatározó dimenzióit, melyek összefüggésében a modern ember saját magát állítja, és amelyek alapján természetesen beállítódása felépül és természetessé válik. Ilyenek például a család szerkezete és a szexuális viszonyok, a munka, a társadalmi struktúra és az intézmények, a tulajdon vagy az erkölcsi rend.<sup>30</sup> Ritkábban sorolódik e kategóriák közé a test társa-

---

of hair groweth backward between their shoulders. The son of Topiawari, which I brought with me into England, told me that they were the most mighty men of all the land, and use bows, arrows, and clubs thrice as big as any of Guiana, or of the Orenoqueponi; and that one of the Iwarawaqueri took a prisoner of them the year before our arrival there, and brought him into the borders of Aromaia, his father's country. And farther, when I seemed to doubt of it, he told me that it was no wonder among them; but that they were as great a nation and as common as any other in all the provinces, and had of late years slain many hundreds of his father's people, and of other nations their neighbours. But it was not my chance to hear of them till I was come away; and if I had but spoken one word of it while I was there I might have brought one of them with me to put the matter out of doubt. Such a nation was written of by Mandeville, whose reports were holden for fables many years; and yet since the East Indies were discovered, we find his relations true of such things as heretofore were held incredible (Mandeville, or the author who assumed this name, placed his headless men in the East Indian Archipelago, the fable is borrowed from older writers, Herodotus &c). Whether it be true or no, the matter is not great, neither can there be any profit in the imagination; for mine own part I saw them not, but I am resolved that so many people did not all combine or forethink to make the report.” RALEIGH, Walter: *The Discovery of Guiana*, URL: <http://www.gutenberg.org/files/2272/2272-h/2272-h.htm> Utolsó letöltés: 2018. 03. 14.

<sup>28</sup> Ezért tapasztalhatjuk valószínűleg azt is, hogy a tudományos-fantasztikus filmek „földönkívüli” lényei többnyire „humanoid” jellegűek, és csak nagyon ritkán radikálisan másak. Ahhoz, hogy a velük való kapcsolat lehetőségét egyáltalán el tudjuk képzelni, alkalmasnak kell tennünk őket arra, hogy kapcsolatba léphessünk velük. Ennek az alkalmasságnak a vizuális reprezentációi azok a látható, emberre emlékeztető sztereotip tulajdonságok és jellegzetességek, melyekkel megformáljuk megjelenésüket is. A probléma messzire vezet, s hosszan nem követhetjük, de annyit érdemes megjegyeznünk, hogy a radikálisan egészen más, transzcendens idegen elgondolását jellemző megannyi antropomorfizmus (lásd Xenophanész felvetését a magunknak istent rajzoló lóról, ökörről, oroszlánról!) problémája is ide sorolható.

<sup>29</sup> KÁNYÁDI Sándor *Dél keresztye alatt* című versében nagyon érzékletesen jeleníti meg ezt a kettősséget: „az indián és a néger / tüzet rakni éppúgy térdel / mint a hargitán a pásztor / számolni ujjain számol / különbség ha van az égen / itt a göncöl jön föl este / fölöttük a dél keresztye” Forrás URL: <https://pim.hu/hu/media/del-keresztye-alatt-az-indian-es-neger> Utolsó letöltés: 2018. 03. 14.

<sup>30</sup> Így az idegen idegenségének érzékeltetésére kialakulnak olyan toposzok, mint a felfokozott vagy egyenesen állati szexualitás, poligámia, munkakerülés vagy lustaság, mértéktelenség az étkezésben,

dalmiasításának problémaköre, vagyis azok a módok, ahogyan az emberi testet társadalmi folyamatokban használják, illetve ahogy nemcsak az idegen ruházata vagy ruhátlansága, egyes szokásai,<sup>31</sup> hanem a test és az ember egyéb biológiai adottságai is jelentéssel telnek meg egy adott társadalomban. Így válik érthetővé az is, amit egyik 1681-ben Mexikóvárosból küldött jelentésében Rátkay János jezsuita misszionárius Új-Mexikó egyes bennszülött népeiről az Osztrák Rendtartomány provinciálisának írt: „ezek az ellenséges indiánok [...] az Ördöghöz hasonlítanak inkább, mintsem hogy emberekhez; mivel lenyírják a szakállukat és olyan utálatosra festik az arcukat, amilyenre csak tudják”.<sup>32</sup>

Rátkay szövegében megjelenik egy az idegenhez fűződő viszony szempontjából szintén fontos attitűd, az idegen démonizálása, melyben különlegesen fontos szerepet tölt be az idegen kinézete, testi jellegzetessége, kivált a bőre színe. A bőrszín jelentéssel való felruházásának hosszú hagyománya van a keresztyénségben is. Ennek alapja Hám átkának a Gen 9,18-26-ban leírt története. Hám neve *forró*, *meleget* jelent, ebből levezetve többször fordítják *megégett*ként is. A névből, illetve abból, hogy a Gen szerint Hám leszármazottai közt vannak azok a népek, melyek Egyiptomot – Hám földjét –, illetve Afrikát is benépesítették, következik,<sup>33</sup> hogy Hám fekete bőrű volt. A Gen 9 meglehetősen szűkszavúan és egyszerűen írja le Hám bűnét: meglátta a sátorában részegen fekvő, meztelen apját és kigúnyolta őt testvérei előtt. Az sem egészen világos az elbeszélésben, hogy a felébredő, és az eseményekről értesülő Noé Hámot is megátkozta-e, vagy tulajdonképpen csak Hám legkisebb fiát, Kánaánt – „szolgák szolgája legyen atyjafiai között” –, az pedig végképp homályban marad, hogy miért úgy szól az átok, ahogyan. A sok bizonytalanságból, illetve a Hám leszármazottai közt említett népek, területek, városok – Bábel, Akkád, Ninive, Sodoma, vagy a Jebuzeusok és Khiveusok – bűneiből és sorsából azonban számos nagyívű értelmezés született arról, hogy a kicsapongásra hajlamos Khám és Kánaán együtt valamilyen szexuális jellegű bűnt követtek el atyjuk feleségén vagy magán Noén, esetleg kaszt-rálták, de az is lehet, hogy Hám neve épp arra utal, hogy homoszexuális lett volna stb. Egy biztos: Hám és fekete bőrű – kivált afrikai – leszármazottai átok alatt állnak, bűnösök és szolgaságra valók. Hám átkának története így lett a sötét bőrű emberek

---

vagy a rendezetlen társadalmi viszonyok. Messzire vinne a jelenség értelmezése, de érdemes felvetnünk, hogy ezek a toposzok egyben az európai keresztyénségben meghatározó jelentőségű főbűnökre is utalnak.

<sup>31</sup> Itt nem egy kultúrára jellemző szokásos cselekvésekről van szó, hanem arról a módról, a testhasználat technikájáról, ahogyan ezeket a cselekvéseket végzik. Így például az ásás vagy aratás sajátos módjairól vagy a szülés különböző technikáiról (fekve, guggolva, állva stb.). Ezekről a testtechnikákról bővebben lásd MAUSS: i. m.

<sup>32</sup> Idézi Sz. KRISTÓF Ildikó: Misszionáriusok és démonok, Az amerikai indiánok démonizált ábrázolása a felső-magyarországi jezsuita könyvtárakban a 17. és 18. században, in LANDGRAF Ildikó – NAGY Zoltán (szerk.): *Az elkerülhetetlen, Vallásantropológiai tanulmányok Vargyas Gábor tiszteletére*, Budapest, PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék – MTA BTK Néprajztudományi Intézet – L'Harmattan Kiadó – Könyvpont Kiadó, 2012, 309–344, 309.

<sup>33</sup> A következtetés azonban nem egészen következetes, hiszen Hám leszármazottai közt olyan népek is akadnak, melyek egyáltalán nem fekete vagy sötét bőrűek.

ember voltával kapcsolatos vitáknak, illetve a rabszolgaság bibliai megalapozásának egyik szinte kikezdehetetlen locus classicusa. A fekete bőrszín pedig a lelki és szellemi sötétség külső jelévé vált.

Az az elképzelés, hogy a fekete bőr az ember bűnös belső természetének jól látható külső jele, az egyházatyáknál is megtalálható. Órigenészt jelöli meg a szakirodalom e hagyomány kiindulópontjaként, aki a fekete bőrű etiópokról ír úgy, mint akiknek feketesége azt jelzi, hogy bűnösök, és nem ismerik Istent.<sup>34</sup> Fontos körülmény, hogy nem tudunk arról, hogy az antikvitásban a fekete bőrszín bármilyen módon erkölcsi minőséget jelzett volna, a korai keresztény hagyomány viszont a fényből alávetett sáttán szellemi sötétségét már a remetéket és szenteket kísértő ördögök fekete bőrszínével jelzi. Ezt – az egy darabig inkább csak ikonográfiai – hagyományt teszi explicitté Órigenész, aki az Énekek éneke 1,6-hoz írt kommentárjában a fekete szépséggel kapcsolatosan fejt ki, hogy a beszélőt a bűnbánata tette széppé. Mint írja: „ha bűnbánatot gyakorolsz, lelked korábbi bűneid miatt sötét lesz, de a bűnbánat okán lelked valami olyasmi lesz, amit etióp szépségnek nevezhetnék”.<sup>35</sup> Órigenész azonban még nem általában a fekete bőrű emberekről ír, számára a Biblia fekete bőrű etiópjai allegóriák. Így beszél az etiópokról Alexandriai Cirill is, aki szerint az etiópok azok az emberek, akiknek lelki és szellemi sötétségét az evangélium még nem világította meg.<sup>36</sup>

Az allegorikus Etióp azonban a középkor végére elveszítette allegorikus jellegét, és az ismeretlenség homályából előlépő földrészek sötét, vagy legalábbis nem fehér bőrű lakója egyrészt a keresztyén misszió, másrészt a gyarmatosítás<sup>37</sup> általános – és e gyakorlatok által megkonstruált – alanyként örökölte sötét tulajdonságait.<sup>38</sup> Az idegen így inkább a civilizálttal szemben a vad, a kultúrával – mint művelés alá vett területtel – szemben inkább az ugar vagy az erdő, vagyis alapjában véve veszély-

<sup>34</sup> Lásd GOLDENBERG, David M.: *Black and Slave, The Origins and History of the Curse of Ham*, Berlin, Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2017, 37.

<sup>35</sup> Órigenész kommentárját idézi és elemzi BOWSER, Benjamin P.: *Racism and Anti-Racism in World Perspective*, Thousand Oaks, Sage, 1995, 19.

<sup>36</sup> Idézi BOWSER: i. m., 20.

<sup>37</sup> A keresztyén misszió és a gyarmatosítás összefüggését itt nem célom bővebben elemezni. Jól szemlélteti ezt a katolikus misszionárius, Joseph Schmidlin 1913-ban írott egyik szövegének részlete: „Gyarmatainkat a misszió igázza le lélekben, a misszió olvasztja be őket belsőképpen... Az állam kétségkívül be tudja kebelezeni a védnökségeket külsőleg; ám a misszióknak kell segítenie megvalósítani a gyarmati politika mélyebb célját, a belső gyarmatosítást. Büntetések és törvények segítségével az állam ki tudja kényszeríteni a fizikai engedelmességet, ám a misszió biztosítja a bennszülöttek belső szolgátságát és odaadását. Ezért dr. Solf legutóbbi kijelentését követve, miszerint »a gyarmatosítás nem egyéb, mint misszionálás«, azt is mondhatjuk, hogy a »misszionálás gyarmatosítás.«” Idézi BOSCH, David J.: *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*, Ford. BOROS Attila, Budapest, Harmat–Protestáns Missziói Tanulmányi Intézet, 2005, 281.

<sup>38</sup> Azt természetesen nem állíthatjuk, hogy a keresztyén misszionáriusok mindig és mindenhol demonizáltak volna azokat, akik közt küldetésüket teljesítették, vagy ugyanígy megtagadták volna tőlük az emberi minőséget. Mindig és többnyire mindenhol voltak olyan misszionáriusok, akik felléptek az ilyen tendenciákkal szemben. (Erről bővebben lásd BOSCH: i. m., 285 kk.) Tény azonban, hogy a nyugati civilizáció terjedésének hosszú története során az európai ember nagyon ritkán közelített a másikkhoz, az idegenhez úgy, hogy egyenlő társként kezelte volna.



forrás, akit el kell pusztítani, ha nem akarjuk, hogy ő egyen meg bennünket (lásd Antropophagus a 2. sz. képen), vagy legalábbis olyan emberre emlékeztető lény, akit humanizálni kell. Az idegen ember-jellegének tagadásából tulajdonképpen logikusan



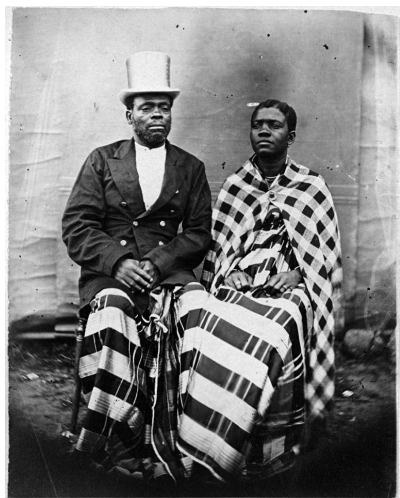
2. kép

következik mind a megsemmisítés, mind a – lényegesen „humánusabb” – humanizálás programja. Utóbbi kivált a felvilágosodás és romantika korában úgy tekintett az Újvilág bennszülötteire, mint „nemes vademberekre”, akik még őrzik természetes emberségüket. A nemes vadember azonban attól még, hogy nemes, vad maradt, és nem kerülhette el a civilizálódást, melyre egyszerre volt jellemző a kizsákmányolás és a tárgyiasító, megalázó rabszolgaság, illetve a civilizációs javak, a fejlett egészségügyi ellátás és oktatás exportálása.

Ez a kettős folyamat kiválóan tetten érhető az alábbi képeken, melyek a Basel Misszió képtárából származnak. A gyarmatbirodalmak kiépülésének kezdetén a gyarmati társaságok és tisztviselők nem kedvelték különösebben a misszionáriusokat, mert azok szót emeltek a bennszülöttekkel szembeni atrocitások miatt. Amint azonban a missziós tevékenységben is egyre hangsúlyosabb lett az iskoláztatási, szociális-civilizációs program – mely előkészíti a bennszülöttek lelkét az evangélium fogadására –, ennek hasznát felismerve a gyarmati hatalom támogatása alá vonta a missziókat, s az első világháború idejére már úgy tekintett rájuk, mint a lelkek gyarmatosításának kiváló eszközeire. Ez a gondolkodás összekapcsolódott a nyugati civi-

lizációs fölényéből levezetett küldetéstudattal. Ennek jegyében jegyezte meg Gustav Warneck, hogy „egyáltalán nem véletlen, hogy éppen a keresztyén nemzetek váltak a kultúra hordozóivá és a világtörténelem útmutatóivá. A nyugati népeket az evangélium tette naggyá és erőssé, s a többi nemzetet is azzá fogja tenni.”<sup>39</sup> A misszionáriusok tehát azon munkálkodtak, hogy a bennszülötteket civilizációs értelemben felemeljék, és a nyugat áldásainak részeseivé tegyék. Amely népre ugyanis az evangélium hat, annak „szokásait lágyítja, társadalmi érintkezését tisztítja, és rövid úton civilizált életmódra juttatja”.<sup>40</sup> A narratíva mögött sajátos bibliaértelmezést is találunk. Ennek az időszaknak a legkedveltebb missziós identitás-textusai közé tartozott a Jn 10,10: „én azért jöttem, hogy életök legyen, és bővülködjenek”, melynek alapján Krisztus jelenlétét földi teste, az egyház munkájának kiteljesedésén keresztül látták megvalósulni, melynek egyik része az élet evangéliumának hirdetése, másik – és egyre hangsúlyosabb – része viszont, a bővülködés, ami alatt a keresztyén (vagyis Krisztus által felemelt) európai civilizáció javainak élvezetét értették. A 19. század végi missziós gondolkodásban domináns posztmillenarizmus álláspontjából következően – mely szerint Jézus visszajövetelét megelőzi a keresztyénség eredményes munkája, így tehát a keresztyén misszió kiterjesztésével siettetni lehet Jézus visszajövetelét – a keresztyén civilizáció javainak terjedése végső soron szintén a millennium kiteljesedését jelzi. Így kerül a ghánai fekete keresztyén férfi fejére fehér cilinder, hagyományos viselete fölé pedig nem különösebben jó állapotú és megfelelő méretű európai ruhadarabok.

3. számú kép „Keresztyén feketék és feleségük” Ghána, 19. sz. vége vagy 20. sz. eleje.<sup>41</sup>



3. kép

A kép azonban a civilizációs program egyik hatásáról is tanúskodik. A keresztyénné lett bennszülöttek ugyanis sokszor azzal, hogy elfogadtak egy idegen vallást, a saját közösségük számára is idegenné váltak, s így a helyi társadalom perifériájára kerülhettek. Az ebből fakadó státuszvesztést sokszor úgy próbálták áthidalni, hogy a magasabb státuszú, európai keresztyének öltözködési szokásait vették át. Így az európai ruhadarabok megjelenése a róluk készült – s talán általuk készítettett? – fényképeken ennek az új státuszuknak, az új valóságuknak a reprezentációja. Ezt a tendenciát látjuk való-

<sup>39</sup> Idézi BOSCH: i. m., 270.

<sup>40</sup> Uo.

<sup>41</sup> Forrás URL: International Mission Photography Archive. Ref. No.: QD-30.107.0008 <http://digital-library.usc.edu/cdm/singleitem/collection/p15799coll123/id/46726/rec/1> Utolsó letöltés: 2018. 03. 18.

szerűleg viszont a missziós archívum olyan fényképein is, melyeken a bennszülött katechéták beszélnek bennszülött hallgatósághoz. Ezeken a katechétákon is szinte minden felvételen valamilyen európai ruhadarabot fedezhetünk fel, míg hallgatóságukról ez kevésbé mondható el.

4. számú (E-30.86.024) kép. „Igehirdetés kannibáloknak”. Wilhel Zürcher felvétele. Kamerun, Nyasoso, 1932-1937 között.



*4. kép*

Ezek a felvételek azonban nem csupán a nyugati civilizáció terjedéséről, az öltözködési minták átvételéről és azok státuszjelző szerepéről szólnak. Legalább ennyire fontos olvasat lehet az is, ha úgy tekintünk rájuk, mint az idegenség felszámolására tett kísérleteknek a testen megmutatkozó jeleire. Alfred Schütz korábbi gondolatát egy kicsit átfogalmazva, ezek a ruhadarabok annak a folyamatnak a jelei, melynek keretében az egymással találkozó idegenek – a ghánai bennszülöttek és a keresztyén misszionáriusok és gyarmati képviselők – lépésről lépésre úgy formálják át világmagyarázatuk általános sémáját, hogy az idegen tény és jelentése tapasztalataik minden más tényéhez és azok jelentéséhez ellentmondásoktól mentesen és harmonikusan illeszkedjék. Az egyik oldalon ezt jelzik a hagyományos viseletre felvett idegen ruhadarabok. A másik oldalról indirekt módon szól a kép. Ezt a ghánai párt ugyanis valahol valaki – nem tudjuk, ki és hol, a földre állított hevenyészett háttérből következtethetően talán egy vándor fotográfus – lefényképezte, majd a képe a missziós társasághoz került. Nem tudjuk, hogy ez a kép hogyan és milyen utat járt be az archívumig, de rengeteg

hasonló kép készült abból a célból, hogy a missziós társaságok kiállításokat rendezzenek belőlük, s ezek segítségével – felmutatva munkájuk eredményességét – további támogatókat és még több elkötelezett misszionáriust nyerjenek. Feltételezhető, hogy ennek a képnek az elkészülte mögött is ez volt – legalábbis az egyik – intenció. Meglehetősen sűrű, vagyis több, egymást átszövő jelentésréteggel bíró képről van tehát szó, mely egy hajdan volt ghánai keresztyén házaspárról készült, ugyanakkor nem annyira őket ábrázolja, mint inkább azokat a társadalmi körülményeket és azokat a cselekvési stratégiákat reprezentálja, melyekben éltek, és amelyek segítségével e körülmények közt boldogulni próbáltak. Ezt a reprezentációs értelmezést erősítheti a kép beállított jellege is. A pár egymást és a kamerát elkerülő tekintete és beállítása a korszak európai műtermi fotográfiáinak stílusát és normavilágát idézi. Összevetve a gyűjtemény egyéb, hasonló területen és időben készült, de nem keresztyéneket ábrázoló képeivel, látható, hogy az egymás mellett ülő férfi és nő viszonylag ritka beállítás, inkább az gyakori, hogy a feleség(ek) a férj mellett áll(nak). Ezt a „páros ülőkép” beállítást alkalmazzák viszont a bennszülött katechéta házaspárok és a lelkész házaspárok páros portréin, vagyis úgy tűnik, hogy a férfi és nő mellérendelő viszonyának ilyen vizuális megjelenítése valamilyen módon a keresztyénség reprezentációja. Mit látunk tehát a képen? Sőt inkább kérdezzük azt, hogy mit láthatott a képen az egyszer volt német polgár, aki egy vasárnap délután elment feleségével és gyermekeivel megtekinteni a missziós egyesület kiállítását? Aligha egy bizonyos ghánai párt. Még a nevüket sem tudta, ahogy mi sem tudjuk. Azt látta és azonosította a képben, amit a kép a készítőik és kiállítók szándéka, a kor képolvasási szokásai és a néző számára elérhető, a kép értelmezéséhez felhasználható tudások segítségével reprezentált. Számára a fotó volt „maga a dolog”, a fotó és az említett felkészültségei nyomán tudatában kialakuló kép pedig a fenomén. Azzal a bizonyos párral úgy, ahogy ők voltak, soha nem találkozott. Nem látta őket akkor, amikor például a fotózásból hazatérve levetették az európai ruhákat.

A reprezentáció problémája az idegen kérdésének nagyon fontos összetevője. A reprezentáció – ahogy az előbb elemzett fotográfia példája is mutatja – egy sajátos közvetítő köztem és a dolog közt, amire a figyelmem, megismerő tevékenységem irányul. Ez azt jelenti egyfelől, hogy a reprezentáció egy képzet – írja Bernhard Waldenfels –, „egy tárgyra vonatkozó mentális aktus vagy állapot, amely a tárggyal szembehelyezkedik, s a tárgyat többé-kevésbé adekvát módon adja vissza”, vagyis a megfigyelő számára adott reprezentáció nem azonos azzal, amit reprezentál. A reprezentáció másfelől valami jelen nem lévőnek a jelenvalóvá tétele. Waldenfels itt arra a problémára mutat rá, hogy a jelenvalóvá tétel sosem pontos, nem tiszta prezentáció, hanem mindig az adott helyzetre reflektál, és a megfigyelő(k) lehetőségeitől és képességeitől függ. A reprezentáció ugyanakkor – harmadszor – ábrázolás is, vagyis egy olyan jel, ami egy jelöltre utal, s a megfigyelő ennek az utalásnak – legyen az vizuális vagy nyelvi jel – a megfejtésére van kényszerítve, ez a megfejtés azonban lezárhatatlan, mert azok a keretek, melyek közt zajlik, rendre változnak, alakulnak. Végül a reprezentáció – az előbbiekből következően – egyfajta helyettesítő viszonyt is jelent, mellyel kapcsolatban Waldenfels arra a problémára mutat rá, hogy a helyettesítő,

ami a dolog helyett áll, sokszor nem transzparens, vagyis nem engedi látni, hanem éppen kizárja, láthatatlanná teszi azt, ami helyett áll.<sup>42</sup> Amikor tehát az idegennel találkozunk, érdemes rákérdeznünk magunkban arra, hogy az, amit vagy akit látunk, tulajdonképpen mi vagy ki: *maga* az idegen vagy valamilyen reprezentációja. Különösen két esetben fontos ezt megtennünk. Egyrészt az idegenséggel való találkozásaink története alapján – legyen az az individuális élettörténetünk vagy épp nemzeti történelmünk – egy sajátos reprezentációt hozunk létre, mely előítéletként megakadályozza, hogy egy új helyzetben az idegent magát engedjük megmutatkozni. Másrészt több okból is – melyek részletezésére itt nincsen mód – hajlamosak vagyunk arra, hogy a média által létrehozott valóságot, ami tulajdonképpen maga is reprezentáció (egyik vagy másik politikai vagy gazdasági stb. érdekkör valósággal kapcsolatos elképzeléseinek reprezentációja), valóságként azonosítsuk. A digitális képmódosító eljárások terjedése ellenére még mindig többnyire hiszünk például abban, hogy a fotó a valóság objektív visszatükrözése, s ezt a hitünket a tömegmédiá ki is használja.<sup>43</sup>

Ezen a ponton kell végül rámutatnunk magának az „idegen” kifejezésnek a reprezentációs jellegére is. A mindennapi szóhasználatban is érzékeljük a kifejezés terhelt jellegét, azt, hogy nem pusztán leíró, hanem egy olyan fogalomról van szó, mely negatív érzelmeket kelt bennünk, és eltávolít attól, akire vagy amire vonatkozik. Idegenkedünk tőle, és éppen ezért az idegen fogalma nem hagyja megmutatkozni, elfedi azt, akit vagy amit reprezentál. Mindeddig tanulmányomban szinonimaként használtam a „más” és az „idegen” fogalmakat. A már idézett Bernhard Waldenfels azonban egy szövegében arra hívja fel a figyelmet, hogy érdemes ezt a két fogalmat megkülönböztetni. Amíg ugyanis az idegen fogalma úgy jön létre, hogy miközben a „saját” határait többé-kevésbé egyértelműen definiáljuk és bezárjuk, aközben ezzel a mozdulattal az idegent eleve ki is zárjuk ebből a világból, addig a „más” egy a különbségek érzékeléséből eredő kölcsönös lehatárolás, ami ráadásul fel is oldható, illetve visszafordítható a „hasonló” segítségével. Waldenfels szerint az idegen „a saját és az idegen egyfajta ősi megosztottságában” értelmezhető: az idegen valamely szükségképpen korlátozott rend többlete, mely többlet megakadályozza e rend nyugvópontjára jutását.<sup>44</sup> Waldenfels Husserlre is hivatkozik, aki szintén „nem-odatartozóként” határozza meg az idegent, amit a „saját”, vagyis a természetes beállítódások felől, az életvilágban megélt normalitáshoz viszonyítva tudunk definiálni.

A nem-odatartozás élménye jelenik meg Schütz korábban idézett szövegében is. Schütz idegenje

<sup>42</sup> WALDENFELS, Bernhard: Az idegenség etnográfiai ábrázolásának paradoxonjai, Ford. TELLER Katalin, in BICZÓ GÁBOR (szerk.): *Az idegen*, Debrecen, Csokonai Kiadó, 2004, 91–116, 92–96.

<sup>43</sup> A témával kapcsolatban lásd LUHMANN, Niklas: *A tömegmédiá valósága*, Ford. BERÉNYI GÁBOR, Budapest, Gondolat Kiadó, 2011. Online elérhető URL: [http://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop425/0050\\_Luhmann-A\\_tomegmedia\\_valosaga/adatak.html](http://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop425/0050_Luhmann-A_tomegmedia_valosaga/adatak.html) Utolsó letöltés: 2018. 03. 18.

<sup>44</sup> WALDENFELS: i. m., 108.

„a befogadó csoportba kerülve tapasztalja meg, hogy megszokott mintái, tájékozódási sémái az új helyzetben hasznavehetetlenek, míg az éppen csak átvett stratégiák és minták ismeretlenségükből következően az integráció – még – kevésbé hatékony eszközei. Az »idegen« személyes válsága fokozatosan, eredeti életvilágának elmélyülő viszonylagossá válásával párhuzamosan oldódik meg. Az »idegen« alapvető érdeke, hogy a befogadó csoportban, ahol semmiféle státusszal nem rendelkezik, a hagyományokat és a csoport önreprezentációjának jellemzőit tudatosan elsajátítva járuljon hozzá idegensége, az életvilágra vonatkozó inkonzisztens és inkoherens tudás felszámolásához.”<sup>45</sup>

Az idegenség felszámolása azonban nem magától értetődő, természetes folyamat. Inkább egy lehetőség, amely erőfeszítéseket igényel mind az idegen, mind pedig a befogadó részéről. Olyan folyamat ráadásul, melynek kockázata van: épp Schütz írja, hogy az idegenség a befogadó számára is kihívás, feladvány, melynek megoldása, vagyis az idegen furcsa beillesztése a megszokások rendszerébe gyakorlatilag megköveteli, hogy a befogadó ezt a rendszert kockára tegye, változtassa. Abban, hogy ennek a folyamatnak a lehetősége egyáltalán fennálljon, jelentős szerepe van annak, hogy a résztvevők hogyan viszonyulnak saját életvilágukhoz, természetes beállítódásaikhoz, vagyis lényegében kultúrájukhoz. Egy változatlan és változtathatatlan, lezárt és ekként megőrizni való produktumnak tartják, vagy – amint erről tanulmányom vonatkozó részében írtam – úgy tekintenek rá, mint egy az emlékezetre támaszkodó, ám a jelen időben létrejövő, közös alkotásra?<sup>46</sup> Az előbbi többnyire a „saját” reflektálatlan számbavételével és a határok egyértelmű meghúzásával jár együtt. Az utóbbiban az idegenről való gondolkodás mindig magában foglalja a „saját”-ra való reflexiót is. Amennyiben kérdés az, hogy mi az idegen, kérdés lesz az is, hogy mi az ismerős. Ahhoz, hogy megértsük, milyen az, ha valaki nem olyan, mint mi, azt is meg kell értenünk, hogy milyen olyannak lenni, mint mi. Ebben a kockázatos folyamatban ugyanakkor megvan annak az esélye, hogy a végére az idegen – legalábbis léte bizonyos vonatkozásaiban – nem lesz többé idegen, azonban a befogadó sem lesz már ugyanaz, mint aki korábban volt. Ezt nevezhetjük az idegen dinamikájának.

Ilyen dinamikával találkozunk a Bibliában is. Az többnyire közhely, hogy mind az Ó-, mind az Újszövetség különböző szavakat használ az idegenség kifejezésére, attól függően, hogy milyen összefüggésben beszél róla. Így azután többnyire megkülönböztetjük a גֵר (gér) és a גֵרִי-<sup>47</sup>ból képzett גֵרִי (nékár) főnevet és גֵרִי (nokri) melléknevet. Előbbi általában a jövevényt jelöli, az olyan idegent, aki Izrael földjén tartózkodik, s aki betagozódik a nép – első sorban szakrális – rendjébe, aki elfogadja és magára nézve kötelezőnek ismeri el a törvényeket. A fogalom előfordulásának egyik klasszikus helye a 4Móz 9,14: „Hogyha pedig jövevény tartózkodik köztetek, és

<sup>45</sup> Biczó Gábor: Az 'idegen' társadalomfilozófiai jelentőségének vázlata az antropológiában, in FEISCHMIDT Margit (szerk.): *Etnicitás, Különbőségteremtő társadalom*, Budapest, Gondolat – MTA Kisebbségkutató Intézet, 2010, 57–66, 60.

<sup>46</sup> A kultúra fogalma itt szintén értelmezhető reprezentációként!

páskhát készít az Úrnak: a páskhának rendtartása szerint és annak szertartásai szerint készítse azt; egy rendtartástok legyen néktek, mind a jövevénynek, mind a föld lakosának.” A *gér* zömmel Izrael (szakrális) rendje összefüggésében értelmezi az idegent. Ő az, aki ha magára veszi a szövetség jelét, akkor megarthatja páskát,<sup>47</sup> és ő az, akivel kapcsolatban úgy kell viseltetnie Izrael fiainak, mintha közülük való bennszülött<sup>48</sup> lenne.<sup>49</sup> A szóhasználatból ugyanakkor nem egészen világos, hogy mi a logikai kapcsolat a *gér* jellemzői között: az az elsődleges, hogy alkalmazkodik, vagy az alkalmazkodás már egy felkínált lehetőség, ami mögött akár a páska, akár a „bennszülötté válás” összefüggésében a saját szentségére utaló Isten áll, aki a jövevényvel való szolidaritásra hívja fel egykor jövevényként élő népét? Ugyanígy az sem teljesen világos, hogy a *gér*rel szemben tanúsított szeretet és befogadó magatartás előzménye vagy következménye a *gér* törvényekhez való viszonyának, vagy esetleg párhuzamos azzal?

A *nákar* ige jelentése annyira összetett, hogy bizonyos szótárak két különálló szóként kezelik.<sup>50</sup> Egységesen nézve alapjelentése: a fel-, illetve megismerés intenciójával megvizsgál, megfigyel; figyelmet szentel valaminek. Innen következnek további jelentései is, mint az elismer, megkülönböztet vagy megért, illetve az ilyen megértő tevékenység félresiklása (félreért vagy elferdít) vagy a megértés ellehetetlenítése (amikor József idegennek mutatja magát testvérei előtt). Tulajdonképpen arra a megfigyelő magatartásra utal, mely a fenomenológiai vizsgálódás alapját jelenti, amikor a megfigyelő tudat ráirányul a megfigyelés tárgyára. Az igéből képzett *nékár* főnév a felismert, megértett és ekként rögzített idegent, mást, illetve olykor a meglepő állapotot jelöli. Szinte terminus technicusként az idegen istenek idegenségének jelölésére szolgál: ezek azok az istenségek, melyek idegensége, vagyis nem Isten népéhez tartozása megmászhatatlan. Így vonatkozik minden olyan idegen dologra, szokásra vagy épp az idegen asszonyokra, melyek beszennyezik az Isten és népe közti szövetséget, s amelyeket el kell távolítani. A *nékár* így a bűn, a szenny rokon fogalma,<sup>51</sup> és ilyen értelemben jelent veszélyt is.<sup>52</sup> A *nokri* melléknévi forma viszont épp a felismerés, megértés, a tárgyra irányulás helyzetére és folyamatára irányítja a figyelmet. Olyan, mintha felhívta arra, hogy értsd meg, hogyan idegen a másik, *mit jelent itt az ő idegensége.*

<sup>47</sup> 2Móz 12,48: „És ha *jövevény* tartózkodik nálad, és páskhát akarna készíteni az Úrnak: metéltessék körül minden férfia, és úgy foghat annak készítéséhez, és legyen olyan, mint az országnak szülötte. Egy körülméletlenül se egyék abból.”

<sup>48</sup> A Septuaginta ezt az αὐτόχθων fogalmával adja vissza.

<sup>49</sup> 3Móz 19,34: „Olyan legyen néktek a jövevény, a ki nálatok tartózkodik, mintha közületek való bennszülött volna, és szeressed azt mint magadat, mert jövevények voltatok Égyiptom földén. Én vagyok az Úr, a ti Istenetek.”

<sup>50</sup> Így tesz például az angol nyelvterületen alapműként számon tartott BDB, vagyis: BROWN, Francis – DRIVER, Samuel R. – BRIGGS, Charles A. (eds.): *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, Calderon Press, 1906.

<sup>51</sup> Neh 9,2: „És elválnak az Izrael magyából valók minden *idegenektől*, és előállván, vallást tőnek az ő bűneikről és atyáik hamisságáról.”

<sup>52</sup> Jer 5,19: „Ha pedig az lenne, hogy kérdeznének: Miért cselekedte mindezt velünk az Úr, a mi Istenünk? akkor azt mondjad nékik: A miképen elhagytatok engem és idegen isteneknek szolgáltatok a ti földetek: azonképen *idegeneknek* fogtok szolgálni olyan földön, a mely nem a tiétek.”

Így jelöli azt, amikor Isten<sup>53</sup> vagy egy ember<sup>54</sup> olyat tesz, ami idegenül hat az adott közösség életvilágában, ami a megszokottal szemben szokatlan, vagy egy dolog váratlan módon változik meg.<sup>55</sup> A *nokri*ban így van valami folyamatjelleg, változás, vagy utalhat a változás lehetőségére – függetlenül attól, hogy ez a változás jó vagy rossz, illetve rejt-e valamilyen veszélyt. Így utalhat az idegenné válás, elidegenedés, státusváltozás<sup>56</sup> illetve -vesztés folyamatára;<sup>57</sup> az idegen, vagyis „nem hozzád tartozó” asszony idegenségének veszélyeként arra, hogy hízkelkedik, vagyis lehetetlenné teszi a dolgok tényleges megismerését, eltérít az igazságtól.<sup>58</sup> A *nékár* és a *nokri* közti koncepcionális különbség jól kitapintható egyrészt Nehémiásnál, aki a nép bűneként, szennyként értelmezett idegen dolgok és az idegen asszonyok megjelölésére következetesen a *nékárt* használja. Amikor azonban arról beszél, hogy miért jelentenek problémát az idegen asszonyok, és Salamon példáját felhozva rámutat, hogy azok elhajtják férjeik szívét Istentől, és ebből fakad a szövetség megtörésének problémája, akkor az idegen asszonyokra a *nokrit* alkalmazza.<sup>59</sup> Hasonlóan Ezsdrásnál is a *nokri* jelöli azokat az idegen asszonyokat, akikkel vétkes házasságra lépett a nép,<sup>60</sup> a kontextus viszont éppen arról szól, hogy a bűnből meg lehet változni, és így van még reménye a népnek, ha elbocsátják az idegen asszonyokat. Ugyanezt a különbséget látjuk, ha az idegenek és a templom kapcsolatát vizsgáljuk. Ezékiel a *nékárt* használja, mikor arról ír, hogy a körülmetéletlen szívű és testű idegenek léptek a templomba, és ezt Isten bűnként, a szövetség megtöréseként rója fel népének.<sup>61</sup> Salamon templomszentelési imádságában viszont épp a templomhoz jövő és Istent kereső idegenekre, akik meghallgatására kéri Istent, a *nokrit* használja. Az előző esetben az idegenség a körülmetéletlen állapotra mint a templomba lépés rögzített körülményére utal, Salamon viszont épp

<sup>53</sup> Ézs 28,21: „Mert mint a Perázim hegyén, felkel az Úr, és mint Gibeon völgyében, megharagszik, hogy megtegye munkáját, a mely *szokatlan* lesz, és hogy cselekedje dolgát a mely hallatlan lesz.”

<sup>54</sup> Rút 2,10: „Akkor ez arcza borula és meghajtá magát a földig, és monda néki: Hogy-hogy találtam ilyen kedvességet a te szemeid előtt, hogy rám tekintettél, holott én *idegen* vagyok?”

<sup>55</sup> Jer 2,21: „Pedig én úgy plántállak vala el téged, mint nemes szőlővesszőt, mindenestől hűséges magot: mimódon változtál hát nékem idegen szőlőtőnek fattyú hajtásává?”

<sup>56</sup> Sir 5,2: „A mi örökségünk *idegenekre* szállt; házaink a jövevényekéi.”

<sup>57</sup> Zsolt 69,9: „Atyámfiai előtt *idegenné* lettem, és anyám fiai előtt jövevényné.”

<sup>58</sup> Péld 2,16: „Hogy megszabadítson téged a nem hozzád tartozó asszonytól, az idegentől, a ki az ő beszédével hízkelkedik”, vagy Péld 7,5: „Hogy megőrizzen téged a nem hozzád tartozó asszonytól, és az ő beszédével hízkelkedő idegentől.”

<sup>59</sup> Neh 13,26: „Avagy nem ebben vétkezett-é Salamon Izráel királya? Noha nem volt sok nép között hozzá hasonlatos király, a kit szeret vala az ő Istene és királlyá tette vala őt Isten egész Izráel fölött; őt is bűnre vivék az idegen asszonyok.”

<sup>60</sup> Ezsdr 10,2: „És szóla Sekhánia, Jéhielnek fia, az Élám fiai közül, és monda Ezsdrásnak: Mi vétkezünk a mi Istenünk ellen, hogy *idegen* feleségeket vettünk magunknak e föld népei közül: mindazáltal vala reménysége Izráelnek, mind e mellett is!”

<sup>61</sup> Ez 44,7. 9: „Mikor *idegeneket*, körülmetéletlen szívűeket és körülmetéletlen testűeket engedtetek bemenni, hogy szenthelyemen legyenek, hogy megfertéztessék azt, az én házamat; mikor áldozatra föl vittétek kenyereket, a kövérséget és vért: ekkor megtörtétek az én frigyemet minden útalatosságokon felül [...] Így szól az Úr Isten: Senki *idegen* körülmetéletlen szívű és körülmetéletlen testű be ne menjen az én szenthelyemre, mindazon *idegenek* közül, a kik Izráel fiai között vannak.”



arra, hogy ez az állapot változhat és változik, amikor az idegen – az ezékieli metaforát használva – szíve körülmetélésének jeleként keresi szent helyén Istent. Így érthető az is, hogy Ézsaiás az ilyen idegenekkel kapcsolatban ismét a *nékárt* használja, mert egy megváltozott állapotban lévőként ír róluk: mint akik Istenhez adták magukat.<sup>62</sup>

Az Ótestamentumban ezeken kívül azonban több szó is vonatkozik az idegenre. Így kultuszi értelemben אֲדָרְיָהּ valamilyen jogosulatlanságot, helyzet- vagy szerepidegenséget jelöl. A 3Móz 22,10-ben például az idegenségben a jogosulatlanság motívuma meghatározó: „Idegen ember ne egyék szenteltet, a papnak zsellére és bérese se egyék szenteltet.” Ilyen az idegen asszony ajka is Péld 5,3-ban, mely ugyan „színmézet csepeg” és „símább az olajnál”, de mivel idegen, vagyis nem az „én” asszonyom, s így jogosulatlan vagyok erre az édességre, romlás, halál lesz a vége. Tanulságos végül a *gérrel* nagyon sokszor szinonimaként kezelt, olykor azonban megkülönböztetett אֲדָרְיָהּ használata, amely egyszerre jelent jövevényt és letelepített lakost. Ugyanez a terminuson belül megnyilvánuló dinamika van jelen a görög ξένος (*xenosz*)-ban, ami – mint Biczó Gábor fogalmaz – „az az »idegen«, aki valamivel szemben, valamit nem ismerő módon viszonyul a világhoz, tehát valaki, aki nincs otthon, jártasságát tekintve hiányosságokkal küszködik. Ugyanakkor a fogalom másik alapjelentése szerint olyan vendégbarát (házigazda), aki szeretettel fogadja a vendéget, de a kifejezés egyúttal jelentheti magát a vendégül látott idegent, sőt arra is utalhat, hogy a vendég olyan személy, aki valahonnan menekül.”<sup>63</sup> A szó „nem otthonos” értelemben jelöli valószínűleg az idegen isteneket,<sup>64</sup> és rémületesként<sup>65</sup> reflektál a megszokottól eltérő dolgokra, eseményekre.

Az Újszövetség más szituációban, máshogy reflektál az idegenség problémájára. Míg a zsidóság számára a jövevénylét után saját magának és az ígért földjének mindenféle értelemben véve tisztán való megtartás jelentett hatalmas kihívást, addig az Újszövetség népe számára éppen az az alapvető létélmény, hogy az ígért földje nem ezen a világon van, így a keresztyén ember annak polgáraként ebben a világban bárhol él, egyrészt jövevény, másrészt annak a világnak követe, képviselője, reprezentánsa

<sup>62</sup> Ézs 56,6-8: „És az idegeneket, a kik az Úrhoz adák magukat, hogy néki szolgáljanak és hogy szeressék az Úr nevét, hogy Ő néki szolgálai legyenek; mindenkit, a ki megőrzi a szombatot, hogy meg ne fertőztesse azt, és a szövetségemhez ragaszkodókat: Szent hegyemre viszem föl ezeket, és megvidámítom őket imádságom házában; egészen égő és véres áldozataik kedvesek lesznek oltáromon; mert házam imádság házában hivatik minden népek számára! Így szól az Úr Isten, a ki összegyűjti Izrael elszéledt fiait: Még gyűjtök ő hozzá, az ő egybegyűjtötteihez!” Az, ahogy Ézsaiás itt eszkatologikus perspektívában ír az idegenség felszámolásáról, összecseng azzal, amit Pál ír az Ef 2,13-ban: „Most pedig a Krisztus Jézusban ti, kik egykor távol valátok, közelvalókká lettetek a Krisztus vére által.”

<sup>63</sup> Biczó: *Asszimilációkutatás*, 10.

<sup>64</sup> ApCsel 17,18: „Némelyek pedig az epikureus és stoikus filozófusok közül összeakadtak ő velem. És némelyek mondanak: Mit akarhat ez a csacsogó mondani? Mások meg: *Idegen* istenségek hirdetőjének látszik. Mivelhogy a Jézust és a feltámadást hirdeti vala nékik.”

<sup>65</sup> 1Pt 4,12: „Szeretteim, ne rémüljete meg attól a tüztől, a mely próbáltatás végett támadt köztetek, mintha valami *rémületes* dolog történnék veletek.” A Szerző a megrémülésre a vers elején a ξενίζω (xenidzó) igét használja, ami az idegen-lét fogalmára utal, így akár *idegenkedés*ként is fordíthatnánk.

ebben a világban.<sup>66</sup> Az Újszövetség idegen-fogalma alapvetően ezt a problémakört képezi le. Így az ἀλλογενής (*allogenész*) a születése tekintetében nem helybélit, a más törzsből származót, az ἀλλότριος (*allotriosz*) az idegen tulajdonú dolgokat vagy embereket jelöli, vagyis azt, ami nem a mienk.<sup>67</sup> A lakóhely, származás „külső” voltára utal a πάροικος (*paroikosz*) és a παρεπίδημος (*parepidémosz*) is. Mindkettő a keresztyénység idegenbe vetett létállapotának kifejezésére is használatos lett, az előbbi meghatározó módon a zsidóság egyiptomi tartózkodására és az ábrahámí „jövevény létre”, a háztól-hazától való távolságra, utóbbi pedig a népek közti jövevényiségre, e földön maradandó haza nélküli létre való utalással. A görög kultúrában a ξένος mellett az idegenség egyik alapszava a βάρβαρος (*barbarosz*). A szó – mint fentebb már elemeztük – eredetileg az érthetetlen, idegen beszédű embereket jelölte, s később vált a mi-ők, a görögség számára gyakorlatilag feloldhatatlan ellentétében a másik jelölésévé. Míg tehát a ξένος alapvetően dinamikus fogalom, addig a βάρβαρος statikus.<sup>68</sup>

Az idegenséggel kapcsolatos bibliai szóhasználatnak ez a – mégoly elnagyolt – áttekintése azért is fontos, mert arra mutat rá, hogy a Biblia ritkán és csak bizonyos esetekben tekinti zártnak az idegen kategóriáját, és az idegenhez való viszonyulást alapvetően nem a zártságra és a félelemre, hanem az idegennek és az idegennel való találkozásnak a megértésére hegyezi ki. Így az a kategóriarendszer például, melyet az idegenhez való viszonyulás tekintetében napjainkban a közbeszédben bibliusként felállítunk – a *gér* és a *nékárl/nokri* értelmezése alapján az egyik kategóriánk a szokásainkat, hagyományainkat elfogadó és tiszteletben tartó jövevény, akinek megadatik az a lehetőség, hogy olyanná válhat, mint egy közülünk, és akit így szeretünk, illetve az ezzel szembe állított, ellenségként, potenciális veszélyforrásként kezelt idegen – legalábbis problematikus.<sup>69</sup> A problémát pedig tovább mélyíti, hogy meglehetősen nehéz ezeknek az ószövetségi fogalmaknak a (poszt)modern európai helyzetre való alkalmazása, hiszen a mi társadalmunk híjával van azoknak a szakrális dimenzióknak, melyek összefüggésében ezek a fogalmak az idegent elhelyezik.

Milyen lehetőségeink maradnak? Meglátásom szerint – és tanulmányomban emellett próbáltam érvelni – az egyik legfontosabb az, hogy az idegen dinamikáját ne veszítsük szem elől. Tulajdonképpen egy ilyen dinamikát próbáltam felvázolni tanulmányomban is, amennyiben az idegen fenomenológiai megközelítésétől, vagyis attól a felvetéstől indulva, hogy az idegen egyszerűen csak feltűnik, a találkozás és megértés folyamatán keresztül eljutottunk addig a – természetesen vitatható és nem probléma-

<sup>66</sup> Pál ezt fogalmazza meg a 2Kor 5,20-ban: „Krisztusért járván tehát követségben, mintha Isten kérne mi általunk: Krisztusért kérünk, béküljetek meg az Istennel.”

<sup>67</sup> ApCsel 7,6: „Szólt pedig az Isten akképen, hogy az ő magva zsellér léssen *idegen* földön, és szolgálat alá vetik azt, és nyomorgatják, négyszáz esztendeig.”

<sup>68</sup> Ezért is volt átható, amit Pál a kettő Krisztusban való feloldásáról mondott.

<sup>69</sup> Nagyon messzire vinne, de fontosnak tartom jelezni, hogy itt nem, vagy legalábbis nem csak a menekült/migráns problémáról van szó! (Vegyük észre, hogy már a horizontunkon feltűnő idegent is a felvázolt két kategória alapján érzékeljük, vagyis azelőtt kategorizáljuk, hogy egyáltalán bármilyen kontaktusba kerültünk volna vele.) A probléma éppígy jelentkezik az egyházba belépő fiatalokkal vagy a cigánysággal kapcsolatosan is, tehát egy általánosabb mintázatról van szó.

mentes, illetve kizárólagos – álláspontig, hogy abban, aki vagy ami feltűnik, az idegen lényegében egy konstrukció, vagyis az idegen nem pusztán adottság, nem megtaláljuk, hanem mi magunk hozzuk létre. Emmanuel Lévinas úgy gondolja, „[f]unkciója szerint az »idegen« személye az, aki eszköz számunkra, hogy saját kultúránkra vonatkozó reflexív, »mértékadóan tudatos« ismereteinket a »másikkal« szemben elvárásként, de legalábbis átlátható viszonyként értsük meg”.<sup>70</sup> Amennyiben pedig ezt megértjük, a másik fontos teendőnk az, hogy, eltávolodva ettől az elvárástól, az idegen felé fordulunk. A már idézett tanulmányában Sz. Kristóf Ildikó jegyzi meg az amerikai bennszülötteket démonizáló jezsuitákkal kapcsolatban, hogy

„úgy tűnik, mintha a jezsuita atyák valójában kritikusabbak lettek volna a démonizálás egész kora újkori tendenciájával szemben, mint más felekezeti társaik. Mintha a Közép- és legfőképpen Dél-Amerikában tartósan, évekig, olykor évtizedekig térítők munkát végző jezsuita misszionáriusaink megtapasztalták volna, hogy »indián démonok« inkább csak az európai könyves kultúrában léteznek, annak képi ábrázolásain és szövegeiben, nem pedig a hús-vér bennszülöttek között. Mintha hosszú távon megértették volna, hogy a démon show<sup>71</sup> csak egy változata a mindenkori nagyközönség kíváncsiságát és szenzációhajsásását kielégíteni hivatott furcsaságmotogató szokásának, amely elválaszt egymástól embert és embert. Mássá teszi az egyiket, és dicsőíti a másikat, holott az indiánoknak valójában aligha van közük a Sátán világához...”<sup>72</sup>

---

<sup>70</sup> LÉVINAS, Emmanuel: Jelentés és értelem, in Uő.: *Nyelv és közösség*, Ford. TARNAY László, Pécs, Jelenkor Kiadó, 1997, 43–78, 72.

<sup>71</sup> A szerző így nevezi azokat az újvilági bennszülöttekről szóló kiadványokat, melyek a kora újkori emberi furcsaságok (törpék, óriások, torzszülöttek stb.) mutogatásának hagyományába illeszkedtek. Míg az utóbbiakat a maguk élő valóságában is mutogatták, addig a démon show csak képi megjelenítések (elsősorban metszetek és metszetes kiadványok), valamint szövegek formájában létezett, és csak nyomtatásban terjedt.

<sup>72</sup> SZ. KRISTÓF: i. m., 341.



Sir Walter Raleigh 1595-ben megjelent „Brevis & admiranda descriptio regni Guianae, avri abundantissimi, in America...” című művéből a fej nélküli emberek (Blemmik) ábrázolása. Jodocus Hondius fametszete.