Antropológia gondolkodás



alkotás

Köszöntőkötet
A. Gergely András
70. születésnapja alkalmából

Antropológia – **G**ondolkodás – **A**lkotás
A. Gergely András köszöntése 70. születésnapja alkalmából

Szerkesztette
Bali János – Papp Richárd – Povedák István – Szász Antónia – Tomory Ibolya

MAKAT Könyvek
2.

Sorozatszerkesztő
Bali János – Povedák István – Mészáros Csaba – Szász Antónia

Antropológia – Gondolkodás – Alkotás

A. Gergely András köszöntése
70. születésnapja alkalmából

Szerkesztette
Bali János – Papp Richárd – Povedák István –
Szász Antónia – Tomory Ibolya

Magyar Kulturális Antropológiai Társaság

Budapest, 2022.

Borítóterv: Umlauf Adrienn

Olvasószerkesztő
Melles Éva, Szász Antónia

© Szerzők és szerkesztők, 2022

Minden jog fenntartva!

Köszönjük a szakmai lektorok munkáját, szíves együttműködését!

ISBN 978-615-6319-02-9
ISSN 2630-8592

Felelős kiadó:
Povedák István

A kötet megjelenését a Magyar Kulturális Antropológiai Társaság,
a Szimbiózis Kulturális Antropológiai Alapítvány és
a Magyar Tudományos Akadémia támogatta.

Készült
Innovariant Nyomdaipari Kft., Algyő
Felelős vezető: Drágán György
www.innovariant.hu
www.facebook.com/innovariant

TARTALOM

Bevezető szösszenet, avagy egy kissé méltatlan billentyűzetcsapkodás, amelyről a 70 éves AGA kegyes hazugsággal és széles mosollyal majd úgyis megmondja, hogy valójában nem is 9

KÖSZÖNTŐK, PORTRÉK

Gulyás Gyula: Szerdzsó, akit ma már AGÁ-nak becéznek 13
Losonczi Ágnes: A tehetetlenség elviselhetetlensége 17
Letenyei László: Arányok és mértékek a közép-európai szeszesital-fogyasztásban. Pohárköszöntő A. Gergely András 70. születésnapjára 18
Féner Tamás: AGA-nak szeretettel. 24
Hajdú Gabriella: Mikro-kapcsolódás 27
Melles Éva – Szász Antónia: Szimbiózisban (fotóesszé) 28
Tabula gratulatoria. 32

INTERDISZCIPLINÁRIS PERSPEKTÍVÁK

Biczó Gábor: Imagináció és interpretáció: Vincent Crapanzano antropológiai megértéselméletéről. 39
Csepeli György: Érték és kultúra. 48
Máté-Tóth András: Illik, nem illik. Esszé a közösségi tudás állagáról. 56
Dúll Andrea: Környezetpszichológia, ökológiai pszichológiák, ökológiai antropológia – lehetséges kapcsolódások 62

A KULTÚRA ÁTADÁSA, KÖZVETÍTÉSE ÉS A FORDÍTÁS – AZ INTÉZMÉNYEK

Ács Tünde Fatima: Oktatási (sors) kérdések (2017) 87
Balogné Tóth Katalin: A kulturális fordítás kérdései és kihívásai zsinagógai terepmunkák tükrében. 105
Szuhay Péter: A Néprajzi Múzeum cigány/roma tárgyú kiállításai 1989 és 2018 között 120
Tomory Ibolya: A 21. század oktatási kihívásai: Tanárképzés és műszaki tanárképzés Kelet-Afrikában 160
Fülöp Zoltán Ottó: A marrákesi Musée Tiskiwin múzeumantropológiai elemzése 176
Laki Ildikó: A társadalmi integráció lehetséges útjai 194

KÉP ÉS KÖZVETÍTÉS

Bán András: Néhány régi fotó 205
Paár Ádám: Külső ellenségképek a magyar történelemről szóló filmekben (1943–2021) 213
Bali János: Szindbád és a többiek. A magyarságra legjellemzőbbnek tartott filmek: a 2021-es kutatás tapasztalatai 225
Kamarás István: A Stalker és különböző világnézetű befogadói 233

HANG, TÁNC ÉS KÖZVETÍTÉS

Biernaczky Szilárd: Az afrikaiak „zongorája” 249
Povedák Kinga – Povedák István: A „Tóth Gabi médiaháború” vallástudományi és zeneantropológia elemzése. Gondolatok a vallás, a politika és a keresztény könnyűzene érintkezéseiről 262
Kovács Nóra: Mitől jó táncolni valakivel? Táncantropológiai kísérlet egy emblematikus társasági tangótáncos habitusának megfejtésére 282
Szőnyi Vivien: Moldvai táncos nők. 297

A TERMÉSZETES KÖZÖSSÉGEK KÉPZETE: CSALÁD, ETNIKUM, FELEKEZET, LOKALITÁS, NEMZET

Kisdi Barbara: A szülés politikája 317
Bálint Péter: Az átadott gyermek fenomenológiája a népmesében. 334
R. Nagy József: Családi reprezentáció közösségi videomegosztókon 342
Mester Tibor: Lokalitás/nyilvánosság/politika a közösségi hálózatok korában. Széljegyzetek egy kutatási projektterv margójára 349
Tóth Judit Gabriella: Így emlékezünk mi. Avagy az emlékezés egyedi formáinak vizsgálata magyarországi aprófalvakban. 358
Papp Richárd: „Erre a mi rabbink felemelte a kezét…” A szabadság humora, a humor szabadsága a zsidó kultúrában 371
Povedák István: Etnikus zarándoklat és/vagy roma fesztivál: a csatkai búcsú. . 382
Korpics Márta – Béres István: Zarándoklat – egy „közeli” leírás. 406
S. Szabó Péter: Filozófiai antropológiai megfontolások a transzcendencia kihívására adott válaszok és a vallási tolerancia értelmezéséhez 417
Csáji László Koppány: Etnicitás és nacionalizmus viszonya, fogalmi elhatárolásuk 427
Krasztev Péter: Versenyképtelen identitások A macedón-bolgár identitásháború holokausztfejezete 442

VÁROSANTROPOLÓGIAI MEGISMERÉS ÉS MEGÉRTÉS

Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor: Város és falu, urbanizáció és re-ruralizáció szimbolikájáról 459
Dobák Judit: Város-tér-kép. Mentális térkép használata egy városantropológiai kutatásban 472
Lovas Kiss Antal: Nem kutyásnak való vidék? A kutyatartás városantropológiai nézőpontból 485

TÁVOLI TÁJAKON, TÁVOLI IDŐKBEN

Kovács Henriett: Ecce homo sapiens! 501
Jasper Kata: Ha, a Nyugat ura a középbirodalmi Aszjútban: egy határvidék-isten rendhagyó ikonográfiájának kulturális vetületei 508
Sárkány Mihály: Önellátás és árutermelés: egy kenyai példa 530
Drjenovszky Zsófia: Kulturális turizmus az észak-amerikai indiánoknál 541
Schiller Katalin: Turisztikai stratégiák és etnicitás: egy mexikói példa 550

ZÁRSZÓ: AGA mAGÁról

Tibori Timea: „… átrepülök fölöttetek…" Szakmatörténeti interjú A. Gergely András társadalomkutatóval – részletek 569

BEVEZETŐ SZÖSSZENET, AVAGY EGY KISSÉ MÉLTATLAN BILLENTYŰZETCSAPKODÁS, AMELYRŐL A 70 ÉVES AGA KEGYES HAZUGSÁGGAL ÉS SZÉLES MOSOLLYAL MAJD ÚGYIS MEGMONDJA, HOGY VALÓJÁBAN NEM IS

A: Mondj nekem információt a borítótervhez, légy szíves! Ötleteket kellene gyűjtenem, hogy ki is ez az AGA. Nem ismerem. Segíts, hogy jöjjön az ihlet! *PI:* Hát, milyen is…? Látod a képeket, amiket küldtem. Nagy haj, hosszú szakáll, kezében a fél liter tejeskávé, amit reggel óta cipel. Azt mondja, ebéd helyett neki ez elég délutánig. Hátizsák meg nyomógombos telefon. Nagyon laza. Soha nem fogod öltönyben látni, az biztos! *A*: Oké, azt látom, de valami lényegesebbet, amiben benne van az esszencia? Mert ez így magában még nem elég segítség, sajnos. *PI*: Talán a szeme a legAGÁsabb. *A*: Gagás?! *PI*: Nem, dehogy, AGÁs, ne hülyéskedj! Szóval a szeme. Igazi antropológus szeme van. Mindig elemez. Látod, rajta, hogy bármerre néz, terepen van. Mindig Analizál, Gondolkodik, Alkot. Most, hogy mesélek róla, eszembe jutott, hogy mintha róla szólna az „a szem a lélek tükre" szólás. Ja, és nem tud kiabálni! Még soha nem találkoztam olyan emberrel, akitől ennyire idegen lett volna a kiabálás. Meghallod a hangját és tudod, hogy ez a figura egyszerűen nem tud kiabálni. Ami azért furcsa dolog. Miközben hangosak az írásai, ő soha nem kiabál. Azt hiszem, odaadja a hangját annak, akiről ír. Akiről lehet, hogy senki nem tudna, ha ő nem ismertetné. *A*: Úgy érted, hogy kisebbségekről ír? *PI*: Kisebbségekről, többszörösen is. Már amennyiben mi, társadalomtudósok meg bölcsészek, és mindaz, amit vizsgálunk, kisebbségnek számítunk és számítanak. És persze, azok vagyunk, sajnos. Olyan területek, amelyek a piacon a mai döntéshozók szemében általában semmit sem érnek, csak a pénzt viszik, piaci profitot meg látszólag nem termelnek. De AGA erre magasról tesz. Szélmalomharcot vív. Ő az egyik legnagyobb a kisebbségből. Nem sokan szólnak akkorát, mint ő. Kétezernégyszáz tételes a bibliográfiája… ma, de, hogy holnap menynyi lesz, ki tudja? AGA grafomán. *A*: Ezt értem, de ezek az írások akkor miről is szólnak? *PI*: Hát, ez könnyű válasz lesz, de téged semmivel nem visz közelebb… Közben meg baromira nehéz is: mert mindenről. Ahogy mondtam: kisebbségekről, romákról, zsidókról, lokális identitásról, globális folyamatokról, politikáról, művészetekről, zenéről, csendről, filmről, irodalomról, emlékezetről, feledésről, Afrikáról, franciákról, mindarról, amit olvasott. És tudni kell, hogy ő mindent olvasott. Rosszat, jót, szakmailag erőst és felszínesebbet, izgalmast és idejétmúltat. De még soha nem láttam, hogy bárkit lehúzott volna a könyvismertetéseivel. Azt hiszem, számára az, hogy valaki ezeken a területeken valamit letesz az asztalra, már nem lehet negatívum. Meg aztán az írásaival folyamatosan nevel is. Mint valami gondoskodó nagypapa. Ő már nem leteremt és a negatívumokra

koncentrál, hanem ösztönöz a jó dolgok és erények kiemelésével. Persze, látja ő, ha valami erős átírásra szorulna, de ezt te a recenzióban már nem fogod így érezni. Érdekes, hogy nem nagyon hallottam még panaszkodni, viszont egyszer, egy pohár bor mellett pont azon szenvedett, hogy mi jót is írhatna egy minden szempontból avitt munkáról, amelyről csak a szerzője gondolta azt, hogy friss. Végül megoldotta. *A:* Érdekes, amit mondasz, mert rákerestem és alig találtam róla pár fényképet. Azt gondoltam, hogy egy ekkora tudós azért jobban a reflektorfényben van. *PI:* Más lehet, de ő nem. Más generáció, más szemlélet, másfajta önmenedzsment jellemzi. Tudod, olyan ez, mint a hősök, meg a celebek. Utóbbiak lehet, hogy láthatóbbak, de mindenki tudja, ki tett többet egy jó ügyért és kiben van az igazi érték. Az már más kérdés, hogy ezt az értéket azért ő nem fogja magáról láttatni. Nem magát tolja előtérbe. És így van ez a kutatóknál is. Képzeld el, hogy megírsz kétezer cikket azért, mert tudod, hogy ez jó. Elsősorban nem neked, hanem másoknak. Azoknak, akik olvassák, akik írják, akikről szól, és persze valamennyire azért neked is. Mert neked attól lesz jobb érzés, hogy másoknak átadsz valamit a tudásból. *A:* Gondolom, sokan szeretik, akkor. *PI:* Hát, vagy negyven tanulmány született a köszöntésére, és vagy negyven nem készült el időben és már nem tudtunk rájuk tovább várni. De ez csak egy kötet, ennél sokkal többen vannak. Épp ma kaptam tőle egyébként egy levelet, ami mutatja, hogy miért is. Szervezzük a köszöntését titokban, de nem akarjuk még elmondani neki. Így csak annyit írtam: AGA, szükségem lenne a segítségedre ezen a napon délután, ugye szabad vagy? Egy perc múlva jött a válasz „Szabad. Azaz foglalt, mert István kért, hogy foglaljam magam! Majd mesélj részleteket:-)))))"

Valahogy így zajlott le jelen kötet arculattervezésének első beszélgetése, és mikor elgondolkodtam, mit is írjak AGA köszöntőjeként, ami visszaadná, hogy kinek és miért is készítjük, úgy éreztem egy hétköznapi szösszenet, bár méltónak nem méltó, és csak egyetlen személy AGA-olvasata, de talán bizonyos értelemben mégis illik az Ünnepelthez. Mert cirádás sorokat nem írok, nála cirádásabbakat úgysem tud senki. Szofisztikáltnak látszó bölcselkedést egy szofisztikált bölcsnek meg minek? Pályaképét már megírták mások, sőt, ő maga is mesélt róla, és ebből kötetünkben is olvashatnak. Maradt hát ez a hétköznapi bevezető, a hétköznapi kultúrát (is) nem hétköznapi módon kutató, nem hétköznapi személynek. Tőlünk, Neked, egy immár hetvenes, nem hetvenkedőnek, szeretettel! Tőled idézve ezek után már csak annyi: Pápacsi:-))))))

U.I. Azért, ha időd engedi, pár ismertetést majd írhatsz ám a kötetről. Csupa jókat, tudod, ahogy szoktad :)))))))

Povedák István

KÖSZÖNTŐK, PORTRÉK

Gulyás Gyula

SZERDZSÓ, AKIT MA MÁR AGÁ-NAK BECÉZNEK

Ha belegondolok, mióta van szerencsém ezt a haramiát kebelbelimként ismerni, megborzongok. Mindenesetre úgy gondolom, életének több mint az életünk felétől már meglehetősen aktív, máig nem szűnő, eleven kapcsolatban vagyunk. Persze nehéz ezt komolyan venni, hogy egy aktív, sokat publikáló, tanító társadalomtudós miként vetemedhet egy magamfajta rigolettói figura érdekkörébe? Ám nem biztos, hogy mindig kizárólag az érdekek mentén szerveződnek tartós kapcsolatok, valódi közösségek. Meg hát merőben más helyzetben voltunk egymásra találásunk idején. Mára is talán ez a korai, talán gyermeteg érdeklődés tart összve, ha mégoly ritkán is találkozunk. S egyre inkább hivatalos ünnepeken, vetítéseken, temetéseken. Ahogy az korunkból szinte kötelezően adódik.

Nem úgy van az, mint volt régen! Ha szabad folyást engedek emlékeimnek s nem törekszem a szokásos átrendezésre, miszerint kronologikus szokásossággal mindig a kályhától induljak, én biza kiemelnék néhány emblematikus fordulót, melyről kevesen tudnak. S ha tudnak is mismásolva efemer, mellékes eseményeknek titulálják, mely inkább kisatírozandó a nagy tudós portréjából. Ám szerintem ezek hiánya, számos tisztelgő számvetésben, ahol csakis és kizárólag a fősodor legfontosabb csúcsait vélik fontosnak sorjáztatni, épp csak a szellem, az emberségre hajazás mikéntje marad ki. S hadd ne mondjam miféle száraz, szenvtelen és lelketlen verbális, s kiváltképp mozgóképes megörökítés születik ily módon.

Tehát eleve is bocsánatot kívánok különutas, kakukktojás törekvésemért, de túl e rögeszmémen, adekvát meggyőződésem, ez illik leginkább Agának becézett hősünkre. Íme, tehát nem rendszerezve, nem fajsúlyozva, talán a legkülönösebb foglalatosságai, mellyel nekem is sok igaz-örömet szerzett, tán mindmáig rendkívüli zuholásai, ahogy Kassáknál olvashattam (remélem jól citálom nagyjából).

„…ütöm a medvebőr dobot, vörös bunkókkal zuholom" – ez számomra elemi/sta/ relevancia volt. Nemcsak hajdani iskolai kisdobosként, ténylegesen verve a menetet, hanem mániákus, abszolút dilettáns dobosként is nagyon jókor jött. Arról egy kukkot se tudok, hogy Andrásra mikor, s hogy szabadult rá ez a szenvedelem, de hogy ördögi jól csinálta, iszonyú élvezettel, apait-anyait bele adva, arra mérget merek venni. Csapatban, s egyénileg is frontharcos volt, vezérürü. Boldogan próbáltam nyomába szegődni. Kiváltképp annak ellenében, hogy biza voltak jeles kollégái (társadalomtudósok is), akik ezt módfelett lenézték. Ráadásul csak hallomásból ismerték, s messze nem az ütemek hallomásából. Nem tudom rögzítették valaha is, de ha én egyszer ma' nekifognék egy portré filmhez, biza ezzel kezdeném. Mert foglalatát látom benne szenvedelmes személyiségének.

S különben is ebben a megörökítési formában azt hiányolom furtonfurt, hogy szinte mindegyik arra törekszik, hogy nagyon célra tartva menten azt ábrázolja meg, ahogy a festő fest, a költő költ, az énekes dalol stb.

Holott ez a „nem jellemző"-nek titulált kezdés arról szólna, itt is, ami Neki a lényege: nemcsak emberből van, de nem halt meg, nem irtódott ki a gyerek, a homo ludens sem. Ami, valljuk meg, sok kor- és sorstársáról már nem mondható el. Sőt szégyellné az ilyenfajta készségeket. Aki viszont csak egyszer is látta-hallhatta, megbizonyosodhatott állításomról, ez neki minimum igencsak jól állt, s merem remélni, mindmáig áll is.

Ám nyilvánvalóan akadnak jócskán más emlékeim is, hisz minimum félévszázados a közös időnk, melyben Ő hívséges társunk volt. Kezdetben asszisztensként, majd szociográfiai mániáink megvalósításában is mint konzulens, fegyverhordozónk lett. Úgy vélem, azon kevés barátom közé sorolhatom, akinek jellemében sohasem csalódtam. Bármit meg lehetett beszélni, nem kevés belső küzdelemmel is tagolt forgatásainkon, s a végső vágás többszöri átstrukturálását. Ezt ma elképzelni is nehéz, hogy egy szűkre szabott, spájzszerű szobában, a plafonig érő polcokon bádog dobozban sorjáznak a már elővágott jelenetek, melyek közt létrával lehetett levenni a több kilónyi anyagot. Nem volt a gyönyörök kertje, még ha maguk a vágók, többnyire hölgyek voltak. Legendás lányok, asszonyok, s mi is boldogan éjszakáztunk permanensen.

S együtt jártuk az országot, s a kívülálló honi kisebbséget. Kalandos, nemegyszer kínos utazásokkal. Folyamatos vitákkal. Érvelésekkel, olvasmány- s látványélményeink citálásával. Partner volt, s már akkor meglepett tájékozottsága, úgy is mondhatom, helyettem olvasott, s hívta fel a figyelmünket sok, akkor alapvetőnek tetsző számvetésre, tanulmányra, szamizdatra. Ez bizony meghatározó lett. Kiváltképp, ha az előkészítés, terepszemle, forgatás után az ún. közönségtalálkozókat is számba veszem, ahol nem egyszer a reflexiókban olyan pontos képet kaphattunk a helybeli s távolabbi viszonyokról, drámai, sőt vérlázító helyzetekről, melyekről eladdig fogalmunk sem volt. S nemegyszer további munkálkodásunk inspiráló kezdeményezése lehetett. Ennek első számú csatatere a Balázs Béla Stúdió pasaréti vetítője volt. Hétről-hétre, a várva várt keddeken igazi megméretések folytak.

S Szerdzsó debattőr szelleme itt mutatkozott meg igazán, ezen a terepen. Nyíltan, sisak nélkül mentek a nemegyszer keresetlen párbajok, s enmagam is ebből, Őáltala is kaptam nem verbális biztatást a nyílt, keresetlen kimondásra, nemegyszer el lett választva „a szar a májtól" – aminek nyilván nem mindenki örvendett –, de akik megismerték egymás ebbeli képességeit, artikulálását, elemzéseit, s plasztikus érveléseit, nem csak egy estére lettek szövetségesek, illetve ellenségek. Mert azért azok is akadtak, megélhetési filmesek, kiknek a megszerzett protekciós főiskolai stalluma, a diploma sem segített önmegvalósításukban. Kialakultak azok a csoportdinamikák, melyek messze nem a filmes módszerek vagy műfajok szerint specializálódtak, ám kimondatlanul is egymásra találtak s találtunk sorsközösségünkben.

Sajnálatosan érthető, hogy ezek a vitaestek nem lettek rögzítve.

Ami a valóságfeltáró dokumentarista szerveződések esetében is azért sem került megvalósításra, mert egy filmfelvétel biza rendkívül sokba került, s két-három órát felvenni nem csekély költségvonzatú. A később megjelent orsós videómagnók, ugyan olcsóbbak lehettek, de csak egyetlen darab állt a stúdió rendelkezésére, nagyon szoros adminisztratív követéssel. És elérhetetlen volt. Ám a jól meggondolt jogi tisztaság is ez ellen hatott, féltek, féltünk a nyilvánosságtól. Pedig mai ésszel kincset értek volna a szakmának, s az azzal foglalkozóknak ezek a rögzítések. Maradt néhány werkfotó, zömében a forgatásokról. S nem tudom, meddig lesznek idézhetők még eztán az ott történtek, s az ott elhallgatottak.

Ismerem, persze, a közhely-szállóigét, hogy csata után a tizedes is okosabb, mint csata előtt a tábornok, de hát nem csak tábornokok vitáztak, s vívták Don Quijote-i csatáikat, miközben nemegyszer a teljes évi büdzsét einstandolták az önmegvalósítók. Volt kivel azonosulni, s volt kit tagadni. Ahogy bennem él, ünnepeltünk sem fogta be permanensen okos száját, sőt érvelt, összehasonlított különböző munkákat, vitákat, döntéseket s életműveket is. Amivel még szűkebb lett csapata, a vele egy húron pendülők, de annál érettebbek, hadd ne mondjam, az igazság fedezetének birtokosai lehettünk.

Ezeknek a sorsformáló, és sorsalakító állásfoglalásoknak hű lenyomatai lettek AGA/Szerdzsó későbbi számvetései. Messze nemcsak a filmes tárgyúakra gondolok, de számos, korántsem a teljes életművének általam ismert részére, mely azonban ténylegesen, következetesen azonos volt koherens igazságkeresésében. Legalábbis az én olvasatomban, s merem hinni: ez volt a fedezete s fedezéke is. Hogy hogyan s miként bírta ezt a szinte permanens termelést, én bizonyosan nem tudom megfejteni. De sejtem, nem csak leányálom volt, vastagon adózott energiáiból, ideg- s más rendszereiből. Ez már csak ekként van kis hazánkban. Ám volt visszhangja, s ilyeténképpen eredménye is – még ha nem is feltétlenül a napjaink piacorientált, hozammutatóiban. Sőt, ott a templom egerére hajazott a haszonelvűségű mutató, mint társtudkutató kollégái javarészének. S ezt valahogy kompenzálni kellett, messze a mocskos anyagiak tartományán túl.

Hogy ez miként történt, nem tudhatom. Mindenesetre sejtem, hogy nem testépítő kurzusok anabolikus tápszereivel. Meg ahogy mindenki ismeri, mármint látomásból, nem egy adoniszi alkat. Külsőben. A bensejében azért munkál valami, nem csak a már citált, kézzel vert afrikai bőrök környékén.

Talán jobban közelitek sokat próbált habitusához, ha az aranyjánosi „lássuk, uramisten, mire megyünk ketten", muszáj herkulesi elszántságát, újra meg újra kezdését vélem ebben. Nehezen konkretizálható, de létező attitűd. Mindenkori megújulásai, phönixi megéledései ismételgetésében, ahogy megjárta a szervizeket, nem egyszer, s ott folytatta, ahol tartott. Pedig voltak nagyon is véges történései. Én itt záradékként egy régi emlékművet citálnék, mely mostanság komikusnak tűnik. Megtörténtekor kevésbé. Jó pár évtizede esett meg, ismerkedésünk hajnalán. Ha nem csalódok emlékezetemben, Szergej, a klasszikus strapabíró, mindennel dacoló Hősünk Frankhonból száguldott haza, meg nem mondom, melyik béketáborbeli világmárkán, s Budáról a Margit híd közel negyvenöt fokos

megtörését nem tudta bevenni. Alighanem fáradt is lehetett, de az sem kizárt, hogy mi-minden tennivalóján járt kötelességtudó berendezése.

Örök nyomot hagyott a villamosmegálló gyalogoslejáró korlátján.

Szerencsére. Nem ragozom túl, hogy a másik irányban más is lehetett volna a végzet. Nos, ennek nyoma évtizedekig őrizte, nem csak nekem, egy örök kérdést: vannak véletlenek, melyeket utóbb, kiváltképp, ha túléltük, szükségszerűségnek titulálunk. Mert azt hiszem sokunknak szüksége volt rá – akkor is, s azóta is!

Most is, amikor már kicserélték azokat a korlátokat.

Korlátlanul él sokunkban.

Istennek hála!

Losonczi Ágnes

A TEHETETLENSÉG ELVISELHETETLENSÉGE

Sokféle tudás és sokféle tudós létezik. Vannak, akik egyetlen területre koncentrálnak, nagyítóval, mikroszkóppal vizsgálják témájukat. Mások hatalmas területeket képesek befogni a látómezejükbe, sok mindennel foglalkoznak, nem az apróságok, hanem a nagy összefüggések érdeklik őket. Az egyik fajta tudás mély, a másik széles. Aztán van A. Gergely András, vagy ahogy mindenki ismeri, AGA, a kétlábon járó, nagyszakállú kíváncsiság, aki nagyítóval képes vizsgálni egész univerzumokat, aki apróságokban képes meglátni nagy összefüggéseket, akinek tudása egyszerre mély és széles. Felsorolni is lehetetlen, hogy mennyi témában alkotott fontosat és jelentőset a politikai antropológiától a kisebbségkutatáson át a néprajzig és a szociálpolitikáig, hogy a szívéhez oly közel álló művészeteket, a zenét és a filmet ne is említsem. Fogalmazzunk hozzá méltó pontossággal: valódi interdiszciplináris tudós. Számomra azonban mindennél sokkal fontosabb, hogy mennyire jó vele időt tölteni, beszélgetni, elmélázni fontos és kevésbé fontos kérdéseken. Hogy mennyire jó ember. Nemrégiben megjelent egy kötet Huszárik Zoltánról, amelyről AGA rövid recenziót közölt, s ebben idézi a legendás filmrendezőt, aki egy 1991-es interjúban így fogalmazott: „Mi a művészet? Annak felismerése, hogy az ember tehetetlen. És az ember egyet nem tud elviselni: a tehetetlenség érzését. Ezért alkot." AGA is birtokában van ennek a felismerésnek, s ebből a tehetetlenségből fakad a tehetsége, amit immár hetven éve kamatoztat. Kívánom, hogy a tehetetlenség elviselhetetlensége még hosszú évekig sarkallja új művek alkotására!

Letenyei László

ARÁNYOK ÉS MÉRTÉKEK A KÖZÉP-EURÓPAI SZESZESITAL-FOGYASZTÁSBAN

Pohárköszöntő A. Gergely András 70. születésnapjára[1]

Kedves AGA!

Ez az írás nem rólad szól.

Nem szép dolog, egy születésnapi köszöntő kötetben, de ki kell mondanom: ez az írás TÉNYLEG nem rólad szól.

Nem szól Szimbiózis fesztiválon a könyvespultod mögött féltitokban felnyitott házipálinkás üvegről. Nem szól arról, hogy az antibiotikumot csak sörrel szabad-e bevenni. És különösen nem szól fiatalkori parádés időkről, amelyeket én csak elmondásokból ismerhetek (vesd össze Gulyás Gyula visszaemlékezéseivel jelen kötet lapjain).

Ez az írás csakis rólam, és az én közép-európai alkoholizmusomról szól.

Ha AGA vagy más olvasó mégis valaki magára ismerne a sorok olvasatán, akkor az ő valóságával való bárminemű egyezés csak a véletlen műve.

No, vágjunk bele:

László vagyok, 51 éves és alkoholista.[2]

Pontosítok: *szocialkoholista*. Magyarul *társadalmiszákos*. A társadalmi elvárásoknak megfelelő mértékben fogyasztok alkoholt. A kérdés csak az, hogy mi az elvárás és mi a mérték.

Remélem, mindezt jó fórumon írom le.

MAKAT, mint Magyar Anonim Kulturális Antropológusok Társasága?

Akkor máshogy kezdem:

---

1 Köszönet Mályi Mártonnak az adatszerkesztésért és vizualizációért.

2 A szerző fejet hajt az Anonim Alkoholisták mozgalom és minden olyan kezdeményezés előtt, amelynek célja az alkoholfogyasztás társadalmi kontrolljának erősítése.

László vagyok, 51 éves és antropológus.

Antropológusként szerencsére nemcsak távoli és egzotikus vidékeket kutathatunk, hanem lehetőségünk van saját kultúránk távoli és egzotikus rétegeinek önreflexív feltárására is. Én a saját identitásom egy fontos rétegét próbálom feltárni, a közép-európai társadalmi alkoholizmusommal nézek szembe.

Újrakezdem a bemutatkozástól.
László vagyok, 51 éves és közép-európai.

Nem tudom, kinek mit jelent a közép-európaiság, nekem azt, hogy valahol rokon lelkek vagyunk a többi közép-európaival. Egy nemzetközi társaságban, például egy USA-beli konferencián szívesen köszönök rá például egy románra vagy lengyelre, mert már szinte honfitárs. Viszont mindig is zavart, ha közép-KELET-európait mondott valaki, egyrészt mert túl hosszú, másrészt mert politikai konnotációkkal terhelt. A kétezres években az Európai határon átnyúló programozás (Interreg) északi és *déli* Közép-Európára osztotta térségünket. Az én identitásomat ez az észak-déli megosztottság is bántotta, annak ellenére, hogy haszonélvezője voltam, mert Magyarország mindkét támogatási területbe beleesett.

Szerencsére immár kijelenthetem, hogy közép-európai vagyok, és erre bizonyítékokkal is rendelkezem. Bizonyítékaim egyszemélyes terepmunkán alapulnak, saját magamon végzett italfogyasztási résztvevő megfigyelésemen. Két kutatási kérdést fogalmaztam meg, egy mennyiségi és egy minőségi jellegűt. Lássuk az első kérdést:

1. Mennyi?

Önreflexív önmegfigyelésem akkor kezdődött, amikor egy pesti kocsmában először kérdezték meg tőlem, hogy két centet vagy négy centet.

Csodálkoztam a kérdésen, mert nem centet kértem, hanem tequilát. Szép lassan tárult fel előttem, hogy – szemben a hazai pálinkákkal – a gyári készítésű, brandelt, azaz „nyugati" röviditalokat nyugati mérték szerint mérik. Jártam én is eleget Nyugaton, ismertem a helyi szokásokat, de azt hittem, hogy mások is csak azért kérnek két centet, mert a töményszesz drága arrafelé. Csodálkoztam, hogy ez a mértékegység Pestre is be tudott gyűrűzni. A miértre a pincér egy vállrándítással felelt:

– Hát mert így keresik.
– Kik?
– Akik ilyent isznak.
– Hogy olcsóbb legyen?
– Nem. Mert ők így szokták meg.

– A külföldiek?
– Angolok, németek, franciák. Mindenki.

No, azért nem mindenki.

Egyetemista koromban valaha orosz nyelvi részképzésen is voltam Moszkvában. A Puskin Intézetben oroszul is tanultam valamelyest, valódi intenzív képzésben viszont a vodkaivás terén részesültem, a kollégiumban. Amikor az odafele úton, a vonaton egy tapasztalt diák azt mondta, hogy a kinntartózkodás végére mindenki egy pohár vodkával fogja kezdeni a napot, egyszerűen kiröhögtük. Amikor néhány hét után hazajöttünk, rendesen elvonási tüneteink voltak, annyira hozzászoktunk a reggeli pohár vodkához. A „képzés" keretében azt is megtanultuk, hogy mi a vodka mértékegysége: nem 2 cent, nem is 4 cent, hanem 10, azaz oroszul 100 gramm (*szto gram*).[3] Ezt magyarul decispohárnak fordíthatnánk, ami épp kétszer akkora, mint a mi röviditalos poharunk.
És ezzel elérkeztünk a tárgyhoz: a mi rövid italos mértékünk.

A mi poharunk jellegzetesen közép-európai.

Az elnevezése is beszédes: „röviditalt" a „feles pohárból" isszuk.

Mintha arra utalna a feles pohár elnevezés, hogy tudjuk mi, hogy létezik egyébként egy egész pohár is, ugyanerre a célra. Ez lehet a *szto gram*? Talán. De mi csak a felét isszuk, azaz egy rövidet.



1. ábra. Töménysszesz mértékek Kelettől Nyugatig
(Forrás: saját szerkesztés)

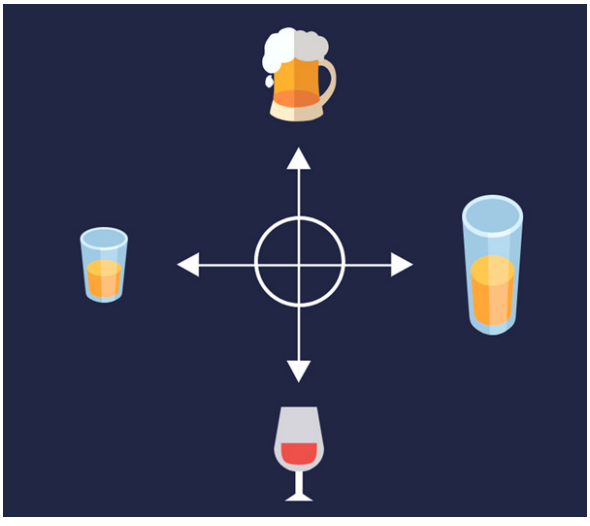
3 Ugyancsak Moszkvában, 1995 márciusában ismertem meg a *trojka* intézményét. A trojka azt jelenti, amikor három ember áll össze egy vodkásüveg elfogyasztására. Amit én láttam, az úgy kezdődik, hogy áll egy ember a trolimegállóban a kioszknál, és integet a kinyújtott hüvelykujjával, ami azt jelenti, hogy '1'. Ha valaki társul hozzá, akkor V-betű formában kinyújtott két ujjával integet, hogy '2'. Ha még valaki társul, akkor már nem integet, mert megvannak hárman, akkor összedobják a pénzt, és megveszik az üveg vodkát. A vodkásüveg félliteres, ezt kell érzésből, „húzóra" háromfelé osztani. Az első ember, aki szervezte a trojkát, lecsavarja a kupakot, és az üveg egyharmadát hajtja fel, majd továbbadja. A következő ugyanígy jár el, majd a harmadik fenékig üríti az üveget.

A mi poharunk a közép-európai töménységszeszfogyasztási szokásokhoz idomult: épp középütt helyezkedik el egy Kelet–Nyugat tengelyen. A *feles*.

2. Mi mennyi?

A mennyiségi kutatás után nézzünk egy minőségi (kvalitatív) megközelítést is. Mit is iszunk mi tulajdonképpen?

Általában úgy képzeljük, hogy a tőlünk északra lakó népek – sörivók. A tőlünk délre élő népek – borfogyasztók. És mit iszunk mi magyarok, itt Európa közepén? Hát – mindent. Sör bor, pálinka. Együtt. Vagy egymás után. Esetleg vegyesen. Ahogy a dalszöveg mondja: Unikum, sör, rum, kevert, nem értem miért vagyok reggel levert…



2. *ábra.* Magyarország helye, az elfogyasztott alkohol mennyisége és jellege alapján, egy Észak–Dél és Kelet–Nyugat skálán
(Forrás: WHO, Word Bank, Ritchie, H., & Roser, M. (2018); saját szerkesztés)

Az alkoholfogyasztás fő ágai közötti megoszlásra vonatkozó WHO adatok alapján úgy tűnik, hogy a sztereotípia nem alaptalan. A Magyarországtól északra található országok alapvetően sörivók, a mediterrán országok (beleértve a Balkánt is) döntően borivók, a kelet-európaiak főleg vodkát isznak, az „egyéb" az afrikai országokra jellemző, és csak egyetlen olyan országot találunk, ahol alkohol-egyenértéken mérve kb. ⅓-⅓-⅓ arányban oszlik meg a sör, a bor és töménységszeszfogyasztás: Magyarország (lásd 1. táblázat).[4]

4 Szlovákia adatai is hasonlítanak a magyarhoz, 10 százalékponttal magasabb sörfogyasztás mellett.

1. táblázat. Egy főre jutó éves tiszta alkoholfogyasztás literben, a 15 év felettiek körében, 2018-as adatok alapján, és azok megoszlása a nagyobb alkoholos italfélék között, 2016 évi adatok alapján (Forrás: Word Bank, WHO alapján Ritchie, H., & Roser, M. (2018))

	Ország	2018 (l)	Sör (2016) (%)	Bor (2016) (%)	Szesz (2016) (%)	Egyéb (2016) (%)
1	Seychelle-szigetek	20,5	68,9	22,4	6,3	2,4
2	Uganda	15,09	11	0,1	3,1	85,8
3	Csehország	14,45	53,3	21,3	25,4	0
4	Litvánia	13,22	43,6	7,3	37,1	12
5	Luxemburg	12,94	35,4	44,6	20	0
6	Németország	12,91	52,6	28,4	18,9	0,1
7	Írország	12,88	47	28	18,8	6,2
8	Lettország	12,77	42,8	11,1	40	6,1
9	Spanyolország	12,72	54,2	18	27,8	0
10	Bulgária	12,65	38,8	17,2	42,9	1,1
11	Franciaország	12,33	18,8	58,8	20,7	1,7
12	Burkina Faso	12,03	18	2,7	5	74,3
13	Portugália	12,03	26,1	61,5	7,7	4,7
14	Ausztria	11,96	53,5	31,6	14,9	0
15	Szlovénia	11,9	41,4	50,6	8	0
16	Románia	11,74	55,6	28	16,4	0
17	Lengyelország	11,71	56,1	7,8	36,1	0
18	Svájc	11,53	32,1	48,1	18,5	1,3
19	Montenegró	11,47	10,8	43,1	44,1	2
20	Egyesült Királyság	11,45	35	35,7	22,5	6,8
21	Fehéroroszország	11,45	22,8	2,2	49	26
22	Moldova	11,43	16,2	56,6	25,2	2
23	Magyarország	11,35	35,5	32,2	32,3	0
24	Tanzánia	11,27	12,2	0,4	1,6	85,8
25	Oroszország	11,19	39	12,8	38,6	9,6

Összefoglalva az eddigieket,

Magyarország mind a röviditalok *mértéke*[5], mind a főbb alkoholfélék megoszlásának egymás viszonyított *aránya* alapján sajátos helyen található. Éppen ott, ahová földrajzi helyzete predesztinálja: Európa közepén.

Ennyit tudok mondani az én közép-európaiságomról, a szocioalkoholizmusomról, az arányokról és mértékekről. Ha valaki mégis magára ismerne e sorok olvastán, akkor az ő valóságával való bárminemű egyezés csak a véletlen műve.

Egészségedre, AGA![6]

Letenyei László

Források

Ritchie, Hannah – Roser, Max (2018): Alcohol Consumption. *Our World in Data*. https://ourworldindata.org/alcohol-consumption

World Development Indicators (2022). The World Bank.

5 A „röviditalok mértéke" nálam csak a kimért italmennyiséget jelenti a helyi kocsmakultúrákban, ami nem azonos az elfogyasztott mennyiséggel. Az 1. táblázat adatait vagy a WHO teljes adatsorait figyelembe véve úgy tűnik, hogy a töménypszeszfogyasztás Európa keleti országaiban magasabb, mint a nyugatiakban, ez nem meglepő. Viszont az is szembetűnő, hogy az egy főre eső alkoholfogyasztás mértéke már nem helyezhető el egy kelet-nyugati irányú lejtőn. 2018-as adatok alapján például (a sztereotípiáinkkal ellentétben) Oroszország alkohol-egyenértéken mért alkoholfogyasztása kisebb, mint a hasonló spanyol, francia vagy az ezektől szintén elmaradó magyar adat.

6 A fiktív pohárköszöntő nem említi az alkohol fogyasztásából származó társadalmi károkat, sem az egyéni tragédiákat. Kérem a kedves olvasót, hogy jelen írást is fogyassza felelősséggel!

Féner Tamás

AGA-NAK SZERETETTEL

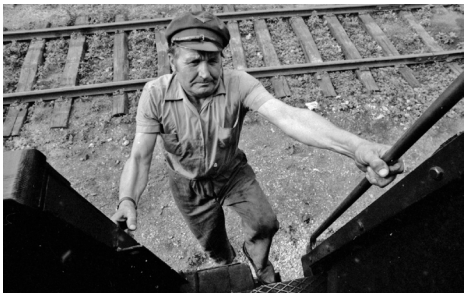
Lett volna még idő! – Holnap s megint
Holnap, meg holnap, mászva így megyen
Ez napról napra, míg kimért időnk
Levánszorog a végső szótagig.

MACBETH
(William Shakespeare, fordította Szász Károly)

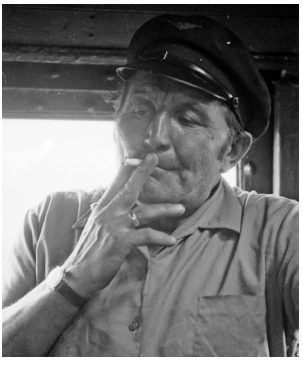
She should have died hereafter;
There would have been a time for such a word.
To-morrow, and to-morrow, and to-morrow,
Creeps in this petty pace from day to day
To the last syllable of recorded time.

MACBETH
(William Shakespeare)

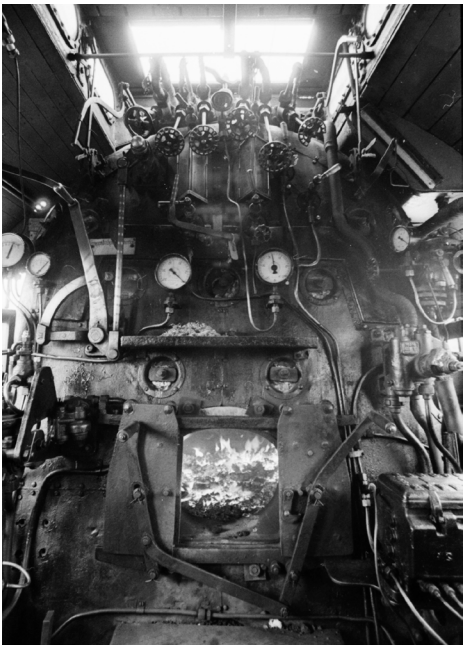
Oravecz István nyugdíjba megy
1973





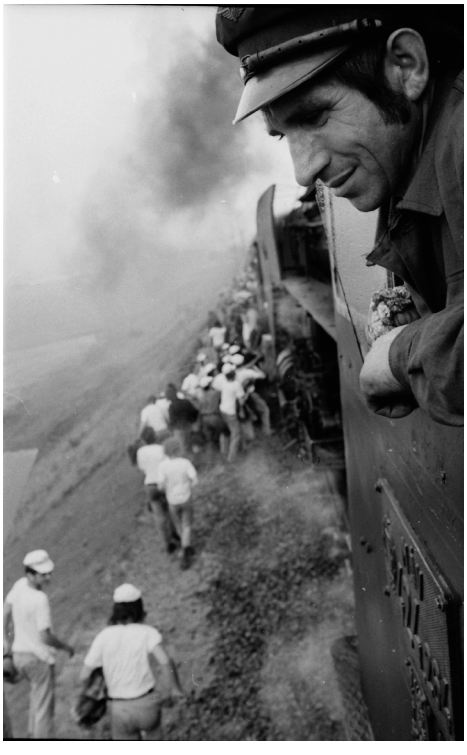













424.264

Hajdú Gabriella

MIKRO-KAPCSOLÓDÁS



Fotó: Hajdú Gabriella. Készült: 2022. május, Káshán, Irán.

Melles Éva – Szász Antónia

SZIMBIÓZISBAN
(fotóesszé)

AGA örök.
A Szimbiózis fesztiválokat illetően biztosan.

Szeretettel köszöntünk: Évi és Antónia.



Szimbiózis Napok | 2009. május 15–16. | Kossuth Klub
(Fotó: Tillmann Lili)



Szimbiózis Napok | 2009. május 15–16. | Kossuth Klub
(Fotó: Gönczö Viktor)



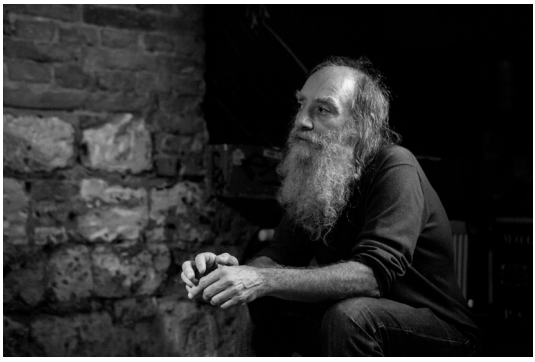
Szimbiózis Napok | 2014. május 16–17. | Fogasház
(Fotó: Pivarnyik Balázs)



Szimbiózis Napok | 2014. május 16–17. | Fogasház
(Fotó: Pivarnyik Balázs)



Szimbiózis Napok | 2016. május 6–7. | Auróra
(Fotó: Pivarnyik Balázs)



Szimbiózis Napok | 2017. május 12–13. | Auróra
(Fotó: Pivarnyik Balázs)



Szimbiózis Napok | 2017. május 12–13. | Auróra
(Fotó: Pivarnyik Balázs)



Szimbiózis Napok | 2018. május 11–12. | Három Holló
(Fotó: Pivarnyik Balázs)



Szimbiózis Napok | 2018. május 11–12. | Három Holló
(Fotó: Pivarnyik Balázs)



Szimbiózis Napok | 2019. május 10–11. | Három Holló
(Fotó: Pivarnyik Balázs)



Szimbiózis Napok | 2019. május 10–11. | Három Holló
(Fotó: Pivarnyik Balázs)

TABULA GRATULATORIA

Antalóczy Tímea
szociológus, médiakutató

Apjok Viven
néprajzkutató, táncantropológus

Bakó Boglárka
kulturális antropológus, civil aktivista

Barta Géza
biológia-földrajz szakos tanár, kulturális antropológus, PhD-hallgató

Baumann Tímea
kulturális antropológus, hungarológus, magyar mint idegen nyelv tanár

Bán András
nyugalmazott egyetemi oktató

Binder Mátyás
történész, kulturális antropológus, tanár

Bindorffer Györgyi
kulturális antropológus

Bisztrai Márton
kulturális antropológus

Bolvári-Takács Gábor
történész, egyetemi tanár

Borgos Anna
pszichológus

Czibere Ibolya
szociológus, egyetemi docens

Czoch Gábor
történész, tanszékvezető egyetemi docens

Deáky Zita
néprajzkutató

Deme Andrea
nyelvész, egyetemi adjunktus

Domokos Veronika
kulturális antropológus

Farkas Judit
kulturális antropológus, néprajzkutató, egyetemi docens

Fehérvári Marcell
kulturális antropológus kutató

Fejős Zoltán
etnográfus

Földessy Edina
muzeológus

Füredi Zoltán
kulturális antropológus, dokumentumfilmes, orientalista

Gagyi Ágnes
szociológus, Göteborgi Egyetem

Galassy Katalin
kulturális antropológus, biológus, pedagógus

Glässer Norbert
néprajzkutató

Göncző Viktor
data scientist, kulturális antropológus

Hajdú Gabriella
kulturális antropológus

Halmos Károly
dr. habil., nyugalmazott egyetemi docens

Hubbes László-Attila
médiakutató, valláskutató, Sapientia EMTE

Illés Péter
etnológus, főmuzeológus, Savaria Múzeum

Ivanescu Carolina
valláskutató, kulturális antropológus, egyetemi oktató, University of Amsterdam

Karádi Éva
a filozófiai tudományok kandidátusa, a Magyar Lettre Internationale volt szerkesztője

Keményfi Róbert
tisztelő

Kéri Rita
független társadalomkutató, képzőművész

Keserű Katalin
művészettörténész, professor emeritus

Király Attila
japanologus, orientalista, Josai International University

Kollár Csaba
kibernetikus, jövőkutató, egyetemi docens

Komáromi Tünde
kulturális antropológus, egyetemi docens

Komjáthy Zsuzsa
kulturális antropológus

Komlósi Orsolya
kulturális antropológus, filmterjesztési szakember

Korbai Hajnal
pszichológus, pszichodinamikus mozgás- és táncterapeuta, kulturális antropológus

Kovács András
szociológus, egyetemi tanár, CEU

Kováts András
a Menedék Egyesület igazgatója

Kulcsár Dalma
nyelvtanár, antropológus

Lajos Veronika
néprajzkutató, antropológus

Leichtman Erna
kulturális antropológus

Lengyel Balázs
közgazdász, KRTK tudományos főmunkatárs

Lengyel-Vityi Dorottya
kulturális antropológus

Markó Ferenc Dávid
kulturális antropológus

Marton-Sugár Klára
kulturális antropológus, tanár

Mészáros Csaba
néprajzkutató, antropológus

Mohay Tamás
néprajzkutató

Pálinkás János
média- és terepmunkás

Pálos Dóra
kulturális antropológus, pszichológus

Petró Tímea
pedagógus

Polacsek Lajos László
kulturális antropológus, egyetemi oktató

Prónai Csaba
ELTE TáTK

Pusztai Bertalan
kultúrakutató, egyetemi docens, SZTE

Rajkó Andrea Fenya
tabukutató, szociológus
Rupp Anikó
kulturális antropológus

Sipos Júlia
tudományos újságíró

Sz. Kristóf Ildikó
antropológus, történész, tudományos főmunkatárs, MTA

Szabó Csaba
valláskutató, régész, SZTE

Szeljak György
kulturális antropológus, muzeológus

Szijártó Zsolt
kommunikációkutató, egyetemi tanár

Szűcs Balázs Péter
szerkesztő, kulturális antropológus

Varga Sándor
etnokoreológus

Vargyas Gábor
az MTA I. osztály Néprajzi Bizottság Kulturális Antropológia Munkabizottság elnöke

Varró Zsuzsa
magyar és kulturális antropológia szakos bölcsész

Verebélyi Kincső
néprajzkutató, egyetemi tanár

Vörös Miklós
kulturális antropológus

Zörgő Szilvia
kulturális antropológus

INTERDISZCIPLINÁRIS PERSPEKTÍVÁK

Biczó Gábor

IMAGINÁCIÓ ÉS INTERPRETÁCIÓ: VINCENT CRAPANZANO ANTROPOLÓGIAI MEGÉRTÉSELMÉLETÉRŐL

Bármely ünnepi kötetbe tervezett szöveg témafelvetésének első követelménye az elemzett tárgy és az írás alkalma közötti összefüggés tisztázása. A. Gergely András a hazai társadalomtudományi élet igen sokoldalú egyénisége, aki eddigi munkásságának eredményeként több szakterületen is maradandót alkotott. Politikatudományi, szociológiai, kulturális antropológiai vagy tudománypublicisztikai tevékenysége, a számtalan írásmű, tanulmány, folyóiratcikk tematikus és elméleti sokszínűsége az első áttekintésre talán eklektikusan hathat. Az életmű eklektikus jellege ez esetben a szerteágazó diszciplináris tájékozódás és az ennek táptalajul szolgáló, a társadalmi élet szinte minden összefüggésére kiterjesztett tudományos kíváncsiságon túl másról is árulkodik. A. Gergely András írásainak kétségtelen tanulsága, hogy témavilágának perspektivikus sokoldalúsága, valamint az ezt megalapozó erudíció befogadása az olvasót komoly kihívás elé állítja. Az első pillantásra széttartónak tetsző témák – a városkutatás, az etnicitás, a kisebbségkutatás, az etnofilm, a politikai antropológia, az elitkutatás, a vallási kisebbségek, a zeneantropológia, az afrikai zenekultúra, csak hogy a fontosabbakat megemlítsük –, legalábbis úgy tűnik, hogy nem olvashatók valamiféle elméleti meritum, a szerzői világlátást meghatározó szintetizáló értelmű koncepció mentén.

A majd' négy évtizednyi távlatban létrehozott eddigi életmű éppen annak a demonstrálása, amit a szigorú értelemben vett középponti gondolkodás feladásának tekintünk, vagy ahogy korunk egyik legjelentősebb társadalomtudósa, Vincent Crapanzano az antropológiatudománnyal összefüggésben megfogalmazta, a megértőtevékenységünket jellemző látásmód decentrálása elkerülhetetlen (Crapanzano 1992: 9). A hazai társadalomtudományokban kevésbé ismert és a méltatlanul keveset fordított, valamint hivatkozott Crapanzano a manapság kortárs klasszikusként értékelt *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire* címmel jegyzett tematikus tanulmánygyűjteményében az első fejezet mottójául egy sokatmondó Yeats vers részletével orientálja olvasóit.

„*Forgódva forgószélben sebesen,*
nem hallgat a sólyom solymászra sem.
A centrum gyönge: minden szétröpül,
a világ csupa zűr, kívül, belül."
(Yeats, William Butler: *A második eljövetel* – Nagy László ford.)

Az alcíme szerint az interpretáció ismeretelméletének szentelt könyv fókuszpontjában az antropológiai gondolkodás és megértőtevékenység általános elméleti kérdései állnak. Crapanzano már könyvének első oldalain átfogó igénnyel vizsgálja meg a modern szociokulturális antropológiatudomány absztrakt tárgyaként megjelölt „Másik" és az értelmezésére szakosodott kutató közötti sajátos viszonyt. Kapcsolatuk értelmezése olvasatában megvilágító erővel mutat rá az antropológia és művelőjének, az antropológusnak az ismeretelméleti okokra visszavezethető különállására, ami a kortárs társadalomtudományok palettájának teljes egészét figyelembe véve is igen sajátos helyzet.

Crapanzano hozzáállását a modern szociokulturális antropológiatudomány alapvetéséhez meghatározza szerteágazó képzettsége, az igen sokszínű életút, ami bármely korszakos gondolkodó életművének értelmezése esetében megkerülhetetlen összefüggés. A Harvardon tanult filozófiát (1960), később a Columbia Egyetemen szerzett PhD fokozatot antropológiából (1970), majd szinte a fél világot bejárva oktatott (Princeton, Harvard, the University of Chicago, University of Paris, the Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, University of Brasilia and University of Cape Town). Főbb terepmunkáit a navajo indián közösségekben, Marokkóban és Dél-Afrikában végezte, elsajátítva a „bennszülöttek" saját kultúrájukra vonatkozó inherens műveltségét, amit az antropológiai megértés előfeltételeként határozott meg. Crapanzano szövegei cseppet sem könnyű olvasmányok, köszönhetően a szerzői erudícióban megalapozott szerteágazó hivatkozás- és utalásrendszernek, illetve a polifón jelentéshalmozás az olvasótól komoly erőfeszítést követel.

A következő rövid írásban Crapanzano episztemiológiai megalapozottságú antropológiai megértéselméletének néhány lényegesebb elemét emelem ki, különös tekintettel az imagináció kérdésére.

1. Az antropológiai megértésfeladat megértése

Crapanzano megértéselméleti nézeteinek az életműben nincs kitüntetett helye, ahol kifejezetten a téma iránt érdeklődő olvasó összefoglaló igénnyel és tézisek formájában találkozhatna vonatkozó elképzeléseivel. Szerzőnk az antropológiatudományban az ismerettárgyra irányuló megértő erőfeszítés elméletének és gyakorlati módszertanának kérdéseivel több művében is foglalkozik. A korábban hivatkozott *Hermes* könyv mellett a bő tíz évvel később, 2004-ben kiadott *Imaginative Horizons: An Essay in Litarery-Philosophical Anthropology*, valamint az 1980-ban a marokkói terepmunkatapasztalatait összefoglaló *Tuhami* – egy cserepesmester antropológiai portréja – is az antropológiai megértőtevékenység kérdését állították a középpontba.

Crapanzano szerint az antropológiai megértő munka lényegének tisztázása abból az egyszerű tényből vezethető le, hogy maga az antropológus ontológiai értelemben, Heideggerrel szólva, a megértő-létmódba belevetett lény, gyakorló hermeneuta. Álláspontja szerint literális és metaforikus értelemben egyaránt

igazolható, hogy a párhuzam, amelyben az antropológust Hermészhez hasonlítja, nem irodalmi túlzás, hanem tény. Az analógia bizonyításának alapját a Hermész alakjához hagyományosan hozzákapcsolt két tulajdonság kiemelésére építi: hírvivő és csaló. Az antropológus munkájának lényegeként az első párhuzam értelemtartalmának kibontása látszólag semmiféle nehézséget sem okoz, azonban Crapanzano olvasatában számos fontos részlet tisztázására kell sort kerítenünk.

Az antropológus-hírvivő a diszciplináris alaptevékenységet egyáltalán ellátni képes személy köztes kitettségét hangsúlyozó metafora. A két kultúra között végrehajtott közvetítés intenciója szerint olyan kötött szellemi (és fizikai-térbeli) mozgás, amelynek célja, hogy a „Másik" életvilágát a kutató lehetőség szerint a maga totális valóságában tegye a megértés tárgyává. Munkája sikerének bizonyítéka és mértéke, hogy mennyiben teljesül a közvetítésben az eredeti, tehát a „Másik" kulturális totalitásának a megértéseseményben felfedett jelentésben végrehajtott megőrzése. Az antropológus Crapanzano felfogásában olyan hermeneuta, akinek egyszerre kell figyelnie arra, hogy a fordítás, az ennek eredményeként keletkezett „hír" úgy váljon érthetővé, hogy jelentéstartalmában nem sérül, a közvetítési folyamat szavatolja és fenntartja a közvetített tartalom autenticitását és originalitását. Az alapképlet szerkezetének vázlata, az antropológus-hírvivő figurájának első megközelítésben végrehajtott ábrázolása eddig semmiféle meglepetést nem tartalmaz, mondhatni szinte triviális. Crapanzano azonban a karakter jellemrajzának ontológiai lényegét, ahogy megnevezi, Hermész dilemmáját és ennek ellentmondásosságát kíméletlenül leleplezi olvasói előtt.

A hírvivő, vagy a befogadói oldalról a hírhozó (antropológus) tevékenységének lényege, hogy mindazokat a beszélgetőtársakat, akik munkájának a célközönségét képezik akarva-akaratlanul kénytelen olyan függőhelyzetbe kényszeríteni, amely az ismereteire alapozott hatalomnak való kiszolgáltatottság. A hírvivő, hogy figyeljenek rá, avagy amint Crapanzano Heideggerre hivatkozva kimondja, akkor válik szerepazonossá, ha odafigyelnek rá, meghallják mindazt, amit mond. Másként fogalmazva a hírhozó (antropológus) által tolmácsolt üzenet, a beszéd, egzisztenciális értelemben az antropológus létezésének a bejelentése és egyúttal az elismerés iránti vágyakozásának kinyilvánítása, ami abban nyeri el értelmét, ha meghallják (Heidegger 1989: 309–311). De mi kell ahhoz, hogy a hírvivőt meghallják, odafigyeljenek szavára, a beszéd célba érjen?

Crapanzano szerint a hírhozó annak érdekében, hogy felfigyeljenek hangjára első lépésként szétzilálja beszélgetőtársa előítéleteiből és előzetes megértéskonstrukcióiból szőtt hálóját, azokat a biztonságot jelentő kereteket, amelyek között és amelyek mögül – a perspektívából – a világ érthetőnek és koherensnek tűnik. A hírhozó (az antropológus) miután beszélgetőtársát hitében megingatta, a hitetlenség magját elhintette, az üzenet megfogalmazásával, a „Másik" univerzumából hozott beszámolójára alapozva segít újrateremteni az értelemmel felfogható világba vetett hit kereteit. Úgy tűnik az antropológiai munka lényegét tekintve és megkerülhetetlenül paradox: a hírhozó először felszámolja a befogadó beszélgetőtárs előzetes várakozásait, hitetlenséget teremt azért, hogy később ezt az üzenetében megfogalmazott jelentés érvényre juttatásával megszüntesse. Célja, hogy

mindaz, amit a „Másikról" mond, az a tárgyat tekintve minden hiteles további hivatkozás kétségtelen alapját képezze.

Crapanzano a hermeneuta-antropológus karakterrajzának azonban nem csak a befogadói oldalról nézve vázolja meg kontúrjait a *Hermes* könyv bevezetőjében, de ugyanezt megteszi a „Másik" szemszögéből tekintve is.

„Akárcsak Hermész, az antropológus is azoktól hoz üzenetet, akikkel együtt munkálkodott. Leírja világukat. Szóvivőjükké válhat, de ironikus, hogy ezzel nem ők keresték meg. Fordítva, Hermész kereste meg őket. Ő valójában a hírvivő, aki hírt keres, és amikor megtalálta a megfelelőt, akkor fordít, hogy létjogosulttá tegye azok számára, akiknek a híreket szállítja" (Crapanzano 1992: 3).

A metaforikus analógia kiterjesztése és jelentésrétegeinek szétválogatása Crapanzano felfogásában hozzásegít az antropológus ontológiájának a megértéséhez. A fordítás a hírvivő minden szándéka ellenére torzítással jár, a jelentés elfordítését eredményezi. Ahogy fogalmaz, tevékenysége mindkét irányba egyfajta a helyzet természetéből következően kikényszerített árulás. Az üzenet, amit kap – a „Másik" közreműködésével elsajátít –, soha nem lehet azonos azzal, amit a fordításban átad: vagy több, vagy kevesebb, ahogy az az aktuális fordítótevékenységből éppen következik.

Crapanzano szerint az antropológiai megértés (tevékenység) természetének ez a lényegi ellentmondásossága, egzisztenciális értelemben az antropológus létezésének alapvető oka, magából a szerepből következik. Munkája értelmét a két világ – a „Másik" és a saját – közötti bolyongásban fedezi fel, ahol egyszerre kell, hogy megfeleljen mindkét világ elvárásainak: a vele szemben támasztott elvárás szerint mondja azt pontosan a „Másikról", amit az magáról mond, mert beszélgetőtársa csak erre kíváncsi. Továbbá, amikor arról elmélkedünk, hogy hol is áll, tulajdonképpen hogyan határozza meg magát a két világ között, a vele szemben megfogalmazott kettős követelmény mellett – hírt adó és hírt kapó –, akkor nem feledkezhetünk meg saját vágyairól sem. Önképét és a hermészi munkához köthető viszonyát alapvetően befolyásolja egyrészt, hogy mit tud magáról és kinek gondolja magát szerepében, valamint a hírtől, amely közvetítésének munkáját szenteli.

„Nem egyszerűen megismétli a hírt, amit hallott. (Még a közvetlen idézés is átkeretezést követel.) Meg kell értenie az üzenetet, értelmezni, fordítani, kontextualizálni, kidolgozni és igazolnia kell az egész folyamat létjogosultságát" (uo.).

Crapanzano az antropológiai megértőtevékenység eljárásrendjének nemcsak a hermeneutikai szakaszait különíti el és állítja világos sorrendbe, de rögzíti a levonható következtetéseket is. Egyrészt, az antropológiai megértés a tevékenység ismeretelméleti körülményeinek részleteiből következően soha nem lehet teljes: a kapott és az átadott hír (a „Másikról") soha nem azonos.

Másfelől, le kell szögeznünk, az antropológus nyilvánvalóan több mint egyszerű hírvivő (Crapanzano 1992: 4). Az antropológiai munka hatalmas felelősséggel jár, a hírvivő morális és politikai hatalma megkerülhetetlen adottságai tevékenységének és az ebből fakadó következményeknek. Ennek oka, hogy „az antropológus azonnal belekeveredik a világba, amelyben a kutatását végzi"

(Crapanzano 2004: 4). A felelősségtudat nem üres morális affekció, nem csupán a „Másik" hiteles reprezentációs formájának és tartalmának a megtalálására irányuló szándék, hanem a kutató szempontjából kötelezettségeinek a forrása. Másként fogalmazva, az antropológiai megértés, a hírvivő hiteles hermeneutikai gyakorlata nem merül ki a „Másik" megértésében és a világában adott jelentések képviseletében, de a kutató a saját státuszára irányuló reflexiójában végrehajtott önmegértését is magában kell, hogy foglalja.

„Bizonyosan felelősségünk van abban, hogy szószólóivá váljunk azok „hangjának", akiket tanulmányozunk, és nem csak abban az értelemben, amit magukról kell elmondaniuk, hanem azzal összefüggésben is, amit rólunk kell elmesélniük" (Crapanzano 2004: 4–5).

A modern antropológia hiperreflexív alapállását, a jelentéskereső és jelentéskonstruáló hermeneutikai munkát jellemző absztrakt világlátást, a metaforikus értelemben Hermész pandanjaként felfogott antropológus tevékenységét jellemző komplexitást nem érzi problémának. Sőt, a tudásterületi multiperspektivikus megértő tevékenység az antropológiát véleménye szerint kiemeli a humán tudományok közül és egyfajta privilegizált helyzetet biztosít (Crapanzano 1992: 5). Ebben szerepet játszik az a tudománytörténeti folyamat, amelynek eredményeként a tudásterület eminens ismerettárgyaként eredetileg megjelölt szociokulturális alakzatok, a nem európai, egzotikus, távoli, elsősorban lokális példák – a kulturális diverzitás végtelen mintázatai – a „Másik" absztrakt fogalmában nyerték el az antropológia egzakt témájaként általános értelemtartalmukat (Biczó 2019).

A Crapanzano antropológiai ismeretelméletét átható filozófiai-hermeneutikai, illetve kritikai alapállás, amely szerint a tudományterületi megértés *verissimilitude* és nem felel meg a logikai azonosságelv feltételének – az eredeti és a fordításban létrehozott szimulakrum közötti teljes megfelelés illúzió –, újfent a hírvivő megértőtevékenységének lényegére irányítja figyelmünket. Mi valójában annak az oka, hogy az antropológiai megértés részleges, és mi táplálja mindennek ellenére az illúziót, hogy teljes lehet?

2. Az antropológiai megértés és az imagináció

Crapanzano megértéselméleti törekvéseit, ahogy antropológiájának lényegét is, egyfajta kísérletnek tekinti. Az 1980-ban napvilágot látott *Tuhami,* amelynek tárgya egy írástudatlan marokkói cserépkészítő mester – akinek hite szerint a felesége egy tevepatájú sivatagi démon – világképének a megértése, a következő nyitómondattal indít.

„A Tuhami egy kísérlet. Hogy sikeres-e vagy sem, azt nem tudom megmondani. Első terepmunkatapasztalatom óta – New Yorkban élő haitiakkal egy antropológiai terepkurzus keretében Margaret Meaddel – mindig mélyen foglalkoztatott az antropológusnak az általa gyűjtött anyagokra és ezek prezentációjára vonatkozó benyomása" (Crapanzano 1980: IX).

Másként fogalmazva, már ebben a korai munkában is középponti kérdésként érdeklődik a tereptapasztalat, tehát a „Másik" világának megértése és az így elsajátított értelemtartalom reprezentációja közötti ismeretelméleti összefüggések iránt. Amint az antropológus hírvivő metaforájának rövid összefoglalásában kifejtésre került, az antropológiai megértés nem írható le tranzitív logikai relációként. Ezek szerint, abból, hogy az antropológus megérti és a „Másik" elvárásai szerint konstruált jelentésösszefüggésben ragadja meg a tanulmányozott idegen világot, majd az elsajátított jelentést a „Másik" nyelvéből az „anyanyelvére" tudja fordítani, még egyáltalán nem következik, hogy beszélgetőtársa (a hírkapó) meg fogja érteni a „Másikat". Crapanzano a jelenség okait életművében több összefüggésben és részletesen elemzi. Lényegében antropológiai megértéselméleti munkássága a tétel sokoldalú kifejtésére irányuló kísérlet.

Az antropológiai megértés mibenlétének tisztázását hátráltató tényezők közül a Hermész-metafora elemzésénél feltárt köztes kitettség és az ennek részeként vázolt ismeretelméleti problémák csupán a téma bevezetését jelentik. Az antropológus a „Másik" világáról szóló hiteles tudósításának nem csak a teljes „fordítás" lehetetlensége képezi az akadályát. Crapanzano megértéselmélete a közvetítéssel és a reprezentációval kapcsolatos nehézségek részletezése mellett a „Másik" megértésének dilemmáját önmagában is súlyos ismeretelméleti körülményként kezeli. A téma részletei egy rövid figyelemfelhívó írás keretében nyilvánvalóan nem fejthetők ki. A következőkben csupán az imagináció antropológiai megértésben játszott szerepével foglalkozunk néhány gondolat erejéig.

Crapanzano megértéselméletének kulcskategóriája a horizont fogalma (Crapanzano 2004: 8). A horizont a „Másik" megértésének műveleti kerete. A fogalmat a hermeneutika történetéből Gadamer munkásságát reprezentáló hívószóként és egyben túlterhelt jelentéstartalmú kifejezésként ismerhetjük (Gadamer 1984: 214–217).

„A horizont az a látókör, amely mindent átfog és körülzár, ami egy pontról látható. (…) Akinek nincs horizontja, az nem lát elég messze, s ezért túlbecsüli a közelit. S megfordítva: akinek van horizontja, az nem szorítkozik a legközelebb levőre, hanem képes távolabb látni. Akinek van horizontja, az minden dolog jelentőségét helyesen tudja felmérni ezen a horizonton belül, közelsége és távolisága, nagysága és kicsinysége tekintetében" (uo.).

Crapanzano a „Másik" megértésének kulcskérdéseként mutat rá a horizont megválasztásának összetett problémájára. Pontosabban, a megértés-horizonthoz való antropológiai viszonyt eleve párhuzamosan érvényesített cselekvő magatartásként mutatja be. Az antropológus a „Másik" kultúrában a megértés tárgyát képező jelenségekhez közelítve a látómezőt egyszerre keresi, állítja és választja. Ebből következik, hogy az értelmezői horizont, tehát a látószög, ahonnan a kutató képesnek érzi magát a „Másik" világ megértésére, összetett és cselekvő reflexivitást követelő tudatosság (konstrukció) eredménye.

Crapanzano a megértés kulcsának tekintett hiteles horizontválasztást írásaiban gyakran a látásérzékelés, általában a vizuális tapasztalásfolyamat példáin keresztül írja le. Kérdése, hogy az idegen világban elfoglalható-e egyáltalán olyan horizont,

ahonnan a „Másik" a maga tiszta valóságában (be)látható? Másként fogalmazva, a megértő értelem nyitottsága és fokozott reflexív tudatossága, tehát, hogy az antropológus tisztában van az értelmezői horizont keresése, állítása és megválasztása körüli nehézségekkel, vajon elegendő-e önmagában a tudományterületi hitelesség kulcsának tekintett teljes megismeréshez? Crapanzano válasza szerint bármely értelmezői horizont csupán részleges (be)látást enged a „Másik" világába.

Egy általános antropológiai megértéselmélet felől szemlélve ennek két oka van. Egyrészt, az antropológus soha nem lehet képes olyan horizont állítására, amely látószöge olyan érzékelés- (tapasztalás-) minőséget szavatol, ahonnan a „Másik" a maga totalitásában megragadható volna: ugyanis ez a helyzet a „Másik" horizontjával való teljes egybeesést feltételez, ami ontológiai és ismeretelméleti képtelenség. Ebből következik, hogy a „Másik" bármilyen horizontból szemlélve nem látható a maga teljességében, az antropológiai érzékelés számára mindig részleges marad. Crapanzano szövegeiben meggyőzően aknázza ki a látás mint az ismerettárgy külső – kívülről történő – érzékelésének korlátait. A „Másikat" nem látjuk minden részletében, ugyanis a részletek nem feltétlen láthatóak: egyrészt azért, mert a „Másik" nem kerül minden részletében „ábrázolásra", másrészt, mert vizuális érzékelőképességünk eleve korlátozott, homályosan látunk.

Crapanzano az antropológiai tapasztalat-horizont bizonytalansága körüli magyarázatait gyakran vizuális példákon keresztül mutatja be olvasóinak. A hatalmas erudíciót mozgató kultúrtörténeti hivatkozások bizonyító elemzéseinek egyik kedvenc területe a képzőművészet, elsősorban a festészet.

Értelmezésében a „Másik" becserkészésének antropológiai horizontja ugyanabba az akadályba ütközik, mint a japán „*ma*" koncepció megértésének kísérlete.



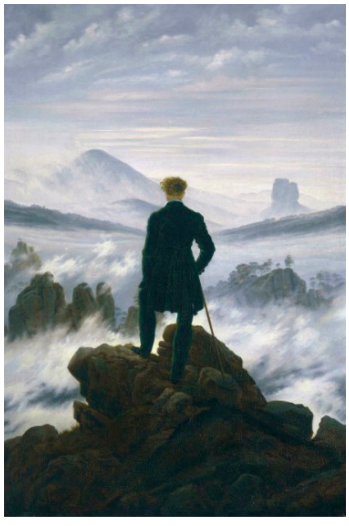
1. kép. Hasegawa Tohaku: Fenyőfák
(Forrás: https://japanobjects.com/features/hasegawa-tohaku)

A 16. századi japán festő, Hasegawa Tohaku iskolateremtő 16. századi művész egyik leghíresebb alkotása, a *Fenyőfák*, segít megérteni a távolkeleti kultúra vizuális világképének egyik alapelvét.[1] E szerint a „*ma*", a negatív vagy betöltetlen

1 Jamieson, Anna: Hasegawa Tohaku: The Timeless Giant of Japanese Art. https://japanobjects.com/features/hasegawa-tohaku

tér a vizuális ábrázolásban megkerülhetetlen funkcionális elem. A „*ma*" az üres tér, a térhézag, ami a létező folytonosságának szakadása, de hozzájárul a létező mélyebb megértéséhez. Másként fogalmazva, a megértő értelem a látványban érzékelt töréseket, szakadásokat, ürességet képzeletének erejével kitöltve rendezi egésszé és érzékeli az ábrázolt jelenséget teljesnek. Crapanzano a „*ma*" érzékeléselméleti problémáit az antropológiai megértés mibenlétének tisztázását támogató analógiaként fogja fel és részletezi (Crapanzano 2004: 51–54). A „Másik" az értelmezői horizont látószögéből szemlélve nem érzékelhető minden részletre kiterjedő teljességben, egész egyszerűen azért, mert nem így mutatkozik. A „Másik" ontológiai lényege, hogy érzékelhetősége a létjellegének sajátosságából következőleg mindig részleges marad.

Másfelől, az értelmezői horizontból az antropológus-kutató látásérzékelő képessége ugyancsak korlátozott: itt a látás fiziológiai határai jelölik ki a megértés kereteit. Crapanzano *Imaginative Horizons* című könyve amerikai kiadásának borítóján a műben is elemzett Caspar David Friedrich romantikus német festő egyik legismertebb – és talán legtöbbet értelmezett – műve, a *Vándor a ködtenger felett* látható.



2. kép. Caspar David Friedrich: Vándor a ködtenger felett

A kép tanulmányozása segít a Crapanzano megértéselméleti alapállását jellemző nézetek tisztázásában. A néző perspektívájának háttal álló vándor előre szegezi a tekintetét. A hegyormon félig botjára támaszkodva nézi az alatta kavargó mélységet, amit áramló ködfoszlányok töltenek ki. A ködtengeren itt-ott átsejlő kontúrok nyilvánvalóan nem teszik lehetővé a tisztánlátást, a tájat homályba burkoló gomolygó pára mindig más és más részletet enged feltárulkozni. Crapanzano megállapítása szerint Friedrich festményének hőse, a vándor, homályos, „elmosódó" horizonttal rendelkezik. Helyzete emlékeztet az antropológusnak

a „Másik" képzetével kapcsolatos törekvéseire. Az antropológiai megértést jellemző horizontkereső beállítódás ugyanabba az akadályba ütközik, mint a vándor tekintete, a tisztánlátást az idegen kulturális környezet homálya és körülményeinek folyamatos változása hátráltatja.

Crapanzano szerint az antropológiai megértő tevékenység a „Másik" láthatóságát korlátozó bizonytalanságok miatt a közvetlen megragadásra nem lehetséges. A hézagos – a kitöltetlen – tér kitöltésében és a homályos látás korrigálásában Crapanzano a képzelet (imagináció) elévülhetetlen jelentőségére mutat rá. A „Másik", pontosabban a róla elsajátított kép, továbbá és még inkább a fordításban (reprezentáció) megkonstruált jelentés nem csak a közvetlen tapasztalatokra épülő racionális következtető gyakorlat terméke. Az antropológus a „Másik látványának" bizonytalansága – kitöltésre váró térhézagok és látást korlátozó homály kompenzálása – miatt részben a képzeletére utalt hermeneuta. Crapanzano, ahogy azt megfogalmazza, megértéselméletével nem az antropológia tudományjellege ellen indít támadást (Crapanzano 2004: 3). A logikai-nyelvi-formális fordításfeladat sikere érdekében az antropológus az előtte álló feladat természetéből következően további hermeneutikai eszközöket is mozgósít, például a képzeletet. Crapanzano szándéka, felvilágosító és részben Sartre érzékelésfenomenológiai nézeteitől inspirált megértéselmélete a tudásterület működési sajátosságaiból következő belátás és nem az antropológia diszkreditálása.

Források

Biczó Gábor (2019): *A „Mi" és a „Másik".* Budapest: L'Harmattan Kiadó.

Crapanzano, Vincent: (2004): *Imaginative Horizons.* Chicago – London: The University of Chicago Press.

Crapanzano, Vincent (1980): *Tuhami, Portrait of a Moroccan.* Chicago – London: The University of Chicago Press.

Crapanzano, Vincent (1992): *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire.* Cambridge – London: Harvard University Press.

Heidegger, Martin (1989): *Lét és idő.* Budapest: Gondolat Kiadó.

Yeats, William Butler (1960): *Versek.* Budapest: Európa Kiadó.

Csepeli György

ÉRTÉK ÉS KULTÚRA

Az ember kiszakadása a természetből együtt járt a faj szétrajzásával a Földön, ami, mint arra már utaltunk, a nem természeti, ember által alkotott környezetek sokféleségét eredményezte. Az ember által létrehozott „második természet" alapjai mindenütt ugyanazok voltak. A nyelv révén a kezdeti emberi közösségek a tér és az idő fogságából kiszabadulva elképzelhették és kooperatív aktusok révén fenntarthatták a számukra érvényes valóságot, melyben ők és utódaik éltek. Az egyes közösségek által elképzelt valóságok a közösségek tagjai számára otthonossá tették a valóságot, mellyel szemben az ismeretlenség, a riasztó idegenség állt.

A kultúra a tárgyi és szimbolikus elemek együttese által képzett társadalmilag érvényes valóság, melynek mémek által történő átörökítése biztosítja a közösség megmaradását és túlélését. A kultúra eredendően a közösség egységének, miként Tönnies mondja „lényegi akaratának" biztosítéka, melynek határa ott végződik, ahol a másik, idegen csoport valósága elkezdődik.

A kultúra, s benne az értékek feladata a nyelv által elképzelhetővé tett valóságba ékelt fizikai és biológiai elemek analóg jelként történő felhasználása, melyek jelentései a Semmivel szemben az otthonosságérzetet és ismerősséget biztosítják a közösség tagjai számára (Geertz 2001). A jelentések révén társadalmiasított természeti világban a testi jegyek, funkciók és szükségletek sajátos, az adott kultúrára jellemző módon kerülnek normatív térbe, mely a kultúraközi ütközések táptalaja, mivel minden kultúra mást mond arról, hogy mi a helyes, mi a helytelen, mit a tilos (tabu) és mi a megengedett (Fraser 2002). A kultúra szabta jelentések, az értékek és a normák interiorizációja az egyének születésével kezdődő, elfojtásokkal teli, nemek szerint különbözőképpen zajló, hosszú szocializációs folyamat.

A kultúra tág értelemben véve az élet teljességét átfogó környezet egésze, szűk értelemben véve csak a művészetek és a tudományok tartoznak égisze alá, s ami kívül esik, az „csak" civilizáció (Elias 1987). A különbségtevés a német „Kultur" és az angol „culture" szó eltérő jelentésein alapul, melyek kiindulópontjai mindkét esetben az értékek. A különbség annyi, hogy a német „Kultur" leszűkíti, az angol „culture" kitágítja az értékek körét, amit úgy is felfoghatunk, hogy a „Kultur" a „culture" alesete. Ezt a felfogást megkönnyíti a magas kultúra ellentéteként tételezett populáris kultúra, de a „kultúra" szót jelzős szerkezetbe ágyazva számos más, nem a művelődéssel kapcsolatos társadalmi tevékenység összefüggésében is szokás használni. Így például beszélünk politikai, pszichológiai, egészségügyi, szexuális kultúráról, melyek a társadalmilag megszerkesztett valóság részeiként szabályozzák a megfelelőnek tartott gyakorlatot. Az ellenkultúra a hivatalosan elismert, uralkodó kultúra alternatívája, melyben ott szunnyadnak a lázadás, szembefordulás csírái. A szubkultúra a modern társadalmak perifériáin élő

kisebbségi csoportok kívülállását fenntartó, a többség szemében gyanús, deviáns gyakorlatok összessége. A szubkultúra leírásakor jól hasznosíthatóak a kulturális antropológusok által vizsgált közösségi társadalmakban talált rítusok, szimbólumok, testi megkülönböztető jelek, sajátos nyelvi változatok. A kultúra egyes variánsainak megkülönböztetése cseppfolyós, az egyik változat könnyen átmegy a másikba. Ami ma ellenkultúra, abból holnap kulturális főáram lehet, amire a legjobb példa az eredetileg ellenkultúraként indult Woodstock fesztivál zenéje. A tömegturizmus a magas kultúra termékeit őrző, kiállító múzeumok iránti keresletet megteremtve egyben kommercializálta, a populáris kultúra részeivé tette azokat. Az internet közösségi média platformjai, a streaming szolgáltatások az online térben futótűzszerűen terjedve népszerűvé tették a korábban csak kevesek számára elérhető operákat, komolyzenei alkotásokat. Másfelöl a divat hatására szubkulturális különcségek is bekerülhetnek a kánonba. A szubkultúra speciális változata az Oscar Lewis által leírt „szegénység kultúrája", mely mindenütt megjelenik, ahol az embereknek nincs lehetőségük önmaguk kibontakoztatására, nincs sem területi, sem társadalmi mobilitás. A legális gazdaságban való részvétel hiányában munkavállalásra csak a fekete vagy szürke gazdaságban van lehetőség. Az élet a többség szemében anómiás, tabukat nem ismerő családszerkezetben zajlik. A komforthiányos, szűk, zsúfolt lakóterek lehetetlenné teszik az elkülönülést. Az időperspektíva a jelenre szűkül, nincs múlt, nincs jövő. A kiszorítottság sorsközössége nehezen ereszti el tagjait. Akiknek sikerül a szabadulás, azok számára nincs visszaút. A gettók falai nemcsak kívülről, hanem belülről és épülnek (Ladányi – Szelényi 2004).

Külön szegmens a szervezeti kultúra, mely egy-egy szervezet tagjai számára határozza meg a szervezet által betöltött funkciók ellátásához szükséges értékeket, melyek elfogadása, követése nélkül a szervezet diszfunkciói sokasodnak. A szervezet vezetői megkövetelik a zökkenőmentes működéshez szükséges értékekhez való ragaszkodást.

A szervezetek többsége a társadalom fenntartásához szükséges üzleti, közszolgálati funkciókat lát el (Csepeli 2015). Ugyanakkor vannak bűnöző, maffia jellegű szervezetek is, amelyek céljai ellentmondanak a tételes jog és a társadalmi konszenzus által elismert értékeknek. A társadalom legátfogóbb szervezete az állam, mely, ha kicsúszik polgárai ellenőrzése alól, Nietzsche kifejezésével élve „a leghidegebb szörnyeteg" lesz minden hideg szörnyetegek közül. A gátjait vesztett állam a szuverenitás paravánja mögé bújva a maffia szervezetek logikája szerint szerveződik, miközben konszenzuális értékeket hangoztat (Magyar – Madlovics 2021). Hátborzongató olvasni Heinrich Himmler szónoklatait az SS értékeiről, melyek sorában a Reichsführer SS a hűséget, az engedelmességet, a bajtársiasságot, a kötelességtudást emeli ki. Minden szervezet hűséget követel tagjaitól, megteremtve a szervezet valóságát, melynek értékei, normái megszabják a szervezet tagjai számára, hogy mit nem szabad tenniük, ha azt akarják, hogy a szervezet tagjai maradjanak. A szervezeti kultúra a szervezet autonóm működését segíti, függetlenül attól, hogy a szervezet maga hogyan viszonyul a társadalom értékrendjéhez.

Geert Hofstede az 1970-es években kezdte el nemzetközi összehasonlító vizsgálatait a világ 74 országában jelen levő IBM alkalmazottainak körében. A vizsgálatok eredményeit összefoglaló „Kultúrák és szervezetek" című könyv angolul 1991-ben, magyarul 2008-ban jelent meg (Hofstede – Hofstede 2008). A könyv alcíme az „elme szoftvere", mely szerencsésen érzékelteti a kultúra egyszerre kollektív és individuális szerepét a társadalmi élet fenntartásában, melynek individuális aktorai nem a semmiből, hanem közösségeikből jönnek, melyek már jóval azelőtt is éltek és működtek, mielőtt ők megszülettek volna, s várhatóan akkor is élnek és működnek, amikor ők átadják helyüket utódaiknak. A kulturálisan meghatározott tudáskészlet által tárolt jelentések nélkülözhetetlen szerepet töltenek be az embert a Semmibe vetettsége okán szorongató, hátborzongató idegenségérzet eloszlatásában, identitást adva lehorgonyozzák a társadalmilag konstruált világban.

A kultúra által elfoglalt érték-tér a minden élő szervezetre evolúciósan ható polaritás folytatása, más eszközökkel. Az állatok fajok szerint genetikusan meghatározott biológiai szükségletei a környezetet a kerülés és a közelítés ingerei szerint tagolva irányítják a viselkedést, nem hagyva teret a mérlegelésre, döntésre. Pavlov kísérleteiből tudjuk, hogy az egyszerre, azonos erővel vonzó és taszító ingerek közé került állat megzavarodik. Ezzel szemben az emberi létre eredendően jellemző szabadságban gyökerezve az értékek kijelölik az ember számára az egyéni és a kollektív cselekvés irányait, ami azonban nem zárja ki az értékkollíziók okozta döntésképtelenséget vagy az értékhiányok okozta destruktív, patologikus viselkedést.

Hofstede szerint az értékeket, mint a hagyma belsejét a héjak, három réteg veszi körbe. A legkívül a rítusokat találjuk, melyek az individuális élet fordulópontjait, a születést, a halált, a felnőtté válást, a párválasztást teszik egyértelművé és nyilvánvalóvá mind a közösség, mind az egyén számára. Egy réteggel beljebb vannak a parokiális altruisták, a hősök, a szentek, a mártírok, akik halhatatlannak szánt példája minta az életbe lépő új nemzedékek tagjai számára. Az értékekkel legközelebbi kapcsolatban vannak a szimbólumok, melyek fizikai világból vett anyagi valóságát a közösség egésze a hovatartozás érzését kifejező elemi erejű jelentéssel ruházza fel az egyén számára. Ilyenek a zászlók, a címerek, a sírok és a kollektív emlékezet más jeles helyei (Nora 2010).

Hofstede kultúra tipológiája öt dimenziós térben különbözteti meg az egyes kultúrákat, melyek minden egyes dimenzióban két ellentétes pólus között feszülő skálán helyezhetők el. Elsőként a hatalmi távköz dimenzióját elemzi Hofstede, mely azt fejezi ki, hogy az adott kultúrában az egyén mennyire messzire érzi magát a hatalmi központtól. Ha az észlelt távolság nagy, akkor az adott kultúra nivellálja a vágyakat, az engedelmes, passzív viselkedést tartja normálisnak, ami a paternalizmus és a tekintélyelvűség melegágya. Ilyen körülmények között a hatalom erősebb, mint a jog, pontosabban az a jog, amit a hatalom jogként fogadtat el.

A kis hatalmi távköz a gyenge kötések mentén szerveződő hálózatos, rizomatikus társadalmakra jellemző, melyek az autonómiát, a kooperativitást, a kritikai gondolkodást pártolják. A jog uralma fölé senki sem helyezheti magát.

A második dimenzió az individualizmus-kollektivizmus tengely mentén helyezi el az egyes kultúrákat. Az individualista kultúra alaptézise szerint a szabadság és az egyenlőség értékei egyaránt fontosak ugyan, de ha választani kell a két érték között, a személyes szabadság szempontja megelőzi az egyenlőség szempontját, ami azt jelenti, hogy az adott kultúra a szabad, korlátozásoktól mentes egyéni életet tartja legfontosabbnak az életben. A kollektivista kultúra is elismeri a szabadság és az egyenlőség értékeit, de a szabadsággal szemben az egyenlőséget preferálja, ami azt jelenti, hogy az egyenlőtlenségek okozta hátrányok felszámolását a szabadság korlátozása árán is vállalni kell.

Hofstede, és a kutatásokba időközben bekapcsolódott fia, diákok körében végzett kutatásai szerint az individualista kultúra az egyének közötti versengés és együttműködés egyensúlyát biztosítva előmozdítja a harmonikus személyközi kapcsolatokat, elősegíti a toleranciát, az empátiát, és nem korlátozza a szolidaritást a sajátnak elismert csoport tagjaira. A kollektivista kultúra ezzel szemben a családra, a vérségi kapcsolatok analógiája szerint elképzelt nemzetre szűkíti le a szolidaritás köreit. Az egyén a kollektivista kultúrában egy hierarchikusan szervezett nagyobb egész része, mellyel szemben kötelességei vannak.

A kultúrák leírására alkalmazott harmadik dimenzió a férfiasság és a nőiesség polaritása mentén skálázza az egyes kultúrákat. Férfiasak azok a kultúrák, amelyek a nemi szerepeket mereven elkülönítve a férfiaktól elvárják, hogy magabiztosak, szenvtelenek legyenek, akarják a sikert és az érvényesülést, míg a nőktől szerénységet, gyengédséget várnak el, s nem biztatják őket a sikerre és a társadalmi érvényesülésre. A nőies kultúrákban az egyes társadalmi szerepekre való alkalmasság megítélése független a személy nemi hovatartozásától.

A férfias társadalmakban a nagyság, az erősség, az agresszivitás számít elsősorban. A rendet szigorú büntetéspolitika szolgálja. Az idegenekkel szemben erősek az asszimilációs várakozások. A szexuális élet nem az örömszerzés, hanem a reprodukció eszköze. Nők csak ritkán kerülnek vezető, hatalmi szerepekbe. A nőies társadalmakban a nők nincsenek hátrányban, ha vezető, akár politikai szerepek betöltéséről van szó. A kompromisszumkeresés, a segítés, a közjó van középpontban. Az idegenektől nem az önfeladó asszimilációt, hanem az integrálódást várják el. A szexualitás örömforrás.

A férfiasság és a nőiesség sztereotipikusan leképezett dichotómiája a nyugati társadalmakban az első világháború óta folyamatosan töredezik és kopik. A tiszazugi férfigyilkos nők története is azt mutatja, hogy a világháborúból visszatért férfiak más világot találtak otthon, mint amit otthagytak (Mátay 2017). A nők munkába állása kikezdte a férfiak családfenntartó szerepét, a fogamzásgátlók elterjedése megszabadította a nőket a nem kívánt terhesség rémétől. A nemi aszimmetria eltűnése egyre kevésbé tette fenntarthatóvá a nők esztétizálásán és szexualizálásán alapuló férfi szerep gyakorlását, aminek következtében a férfiasság határai cseppfolyóssá váltak. A férfi szerep fellazulása mindkét nem tagjai

számára tág teret nyitott az alternatív nemi szerepek kialakulásának (Bíró – Csepeli 2019).

A kultúrák közötti különbség Hofstede-féle leírásának negyedik dimenziójában a bizonytalanság kerülésének és keresésének ellentétpárját látjuk. A bizonytalanság forrása lehet a nem ismerttől, a jövőtől való félelem, mely nem azonos az ember transzcendentális hajléktalansága által kiváltott, antropológiailag mélyebben beágyazott szorongással, mellyel minden kultúrának szembe kell néznie, akár erősen bizonytanságkerülő, akár nem az.

Korunk társadalmai, mint arról a bevezetőben már szó volt, felfokozott bizonytalanságban kénytelenek élni, ami különösen próbára teszi a bizonytalanságot erősen kerülő kultúrák embereit, de kihívást jelentenek a bizonytalanságot jobban tűrő kultúrák keretei között élők számára is (Beck 2003). A bizonytalanságkerülő kultúrák fenyegetésként tartják számon a nehezen kiismerhető, többértelmű, ismeretlen helyzeteket, szemben a bizonytalanságot jól tűrő kultúrákkal, melyek természetesnek tartják a változást, nyitott szemmel várják a jövőt. Nem meglepő módon az erősen bizonytalanságkerülő kultúrákban élő emberek szorongás szintje magas, míg a gyengén bizonytalanságkerülő kultúrákban élő emberekben kisebb a szorongás.

A bizonytalanságtűrés kulturálisan meghatározott mértéke szerint a jövő eseményei racionálisan felmérhető alternatívák képében vagy elháríthatatlan sorsként tűnnek az emberek elé. A bizonytalanságot tűrő kultúrákban élő emberek rugalmasan reagálnak a változásokra, s tudják, hogy elsősorban magukra számíthatnak. Ezzel szemben a bizonytalanságot erősen kerülő kultúrákban élő emberek elvárják, hogy az állam vagy valamilyen felettes szervezet nyújtson biztonságot, s ha ez a várakozásuk nem teljesül, akkor marad a csodavárás. Az életkor és a társadalmi státusz minden társadalomban hatással van a bizonytalanságtűrésre. A fiatalok és a magas társadalmi státuszúak nem riadnak vissza a kockázatoktól, míg az idősek, az alacsony társadalmi státuszúak foggal-körömmel ragaszkodnak a status quo-hoz, még ha az számukra kedvezőtlen is. Hunyady György John Jost elméletét alkalmazva 2010 és 2014 között Magyarországon végzett kutatássorozatában mutatta ki, hogy az alacsony státuszúak, egzisztenciálisan bizonytalan helyzetűek nem vállalják a számukra kedvezőtlen viszonyok megváltoztatását, hanem aktívan hozzájárulnak azok fenntartásához (Hunyady 2021).

Az erős bizonytalanságkerülés erős xenofóbiával jár együtt, mely része a zárt gondolkodásra jellemző dogmatizmusnak. A gyenge bizonytalanságkerülés viszont a nyílt gondolkodás, az antagonizmusok tűrésének jele.

A szegénység kultúrája kapcsán már volt szó az időorientációról, mely megszabja, hogy az adott kultúra értékeit és normáit követő tagjai milyen időtávlatban akarnak és képesek gondolkozni. A rövid távú időorientáció, melyre a szegénység kultúrájában láthatunk példát, nem törődve a hosszú távú következményekkel, az azonnaliságot tartja szem előtt. A rövid távú időorientáció másfelöl időtleníti a pillanatot, amikor szembeszegülve a változásokkal, a múlt mintáit erőlteti a jelenre és a jövőre. A hosszú távú időorientáció a szorgalom, a kitartás, a tervezés, a takarékoskodás polgári erényei szerint teszi lehetővé az egyéni élet vezetését,

melybe beletartozik a hibák és a bűnök elismerése, a szégyenérzet bevallása. A rövid távú időorientáció a sikerek okaként elsősorban a szerencsét tartja számon, míg a hosszú távú időorientáció kulturális mintája szerint a siker kovács a szorgalom.

A magánélet fázisainak megélését is befolyásolja a kulturálisan megszabott időorientáció. A rövid távú időorientáció prizmáján keresztül nézve az öregkor az élet boldogtalan, örömtelen záró szakaszaként jelenik meg, míg a hosszú távú időorientáció perspektívájából nézve az öregkor korán kezdődő, folyamatosan zajló, új kihívásokkal járó életszakasz.

Az igazság mint ismeretelméleti érték megosztja az időorientáció szerint különböző kultúrákat. A rövid távú időorientációt hangsúlyozó kultúrák elméleti kiindulás alapján az abszolút igazságot hangsúlyozzák, ketté osztva a világot anyagi és szellemi valóságra (Lewis 2006). A hosszú távú időre építő kultúrák egységben látják és láttatják az anyagi és szellemi világot, nem ismerik el az abszolút igazságot és erősen építenek a matematikai gondolkodás eredményeire.

Lehetetlen pontos számmal válaszolni arra a kérdésre, hogy hány kultúra van a világban. Samuel Huntington kultúrák helyett nyolc „civilizációról" beszél (Huntington 1999), melyek osztályozása során alapvetően az egyes civilizációk vallási alapjainak különbözéséből indul ki. Az 1054-ben bekövetkezett nagy egyházszakadás kettészakította a kereszténységet, aminek eredményeként létrejött a nyugati (római katolikus) és a keleti (ortodox) keresztény civilizáció. A szakadás nyilvánvalóvá tette a korábban egységes Római Birodalom keleti és a nyugati térfélre került részei közötti alapvető különbségeket az állam- és társadalomfejlődésben, mely hosszú távon a keleti térfélen az államot, a nyugati térfélen a polgárt erősítette (Szűcs 1983). Az Ukrajna feletti befolyás elvesztésétől rettegő Oroszország által 2022-ben indított háború azt mutatja, hogy a két civilizáció közötti törésvonal mind a mai napig él.

Huntington a globalizáció nagy veszteseként beállítva a két nyugati civilizációt fenyegető iszlám civilizációt külön kiemeli. Elnagyolt képet ad a sintoizmus, a konfucianizmus és a hinduizmus által meghatározott értékekről, s nem bocsátkozik részletekbe a latin-amerikai és afrikai civilizációkról adott jellemzéseiben sem.

Érdemes megemlíteni Ronald Inglehart és Christian Welzer a világ majdnem 100 országában rendszeresen végzett reprezentatív kérdőíves értékvizsgálatait, melyek eredményeit a kutatók térképeken is szemléltetik. Inglehart és Weizer úgy látja, hogy az egyes országok lakóinak értékekhez való viszonya két tengely mentén jeleníthető meg. Az egyik tengely a túlélés és az önkifejezés véglete között feszül. A másik tengely a hagyományos értékektől az evilági-racionális értékekig nyúlik. A kutatók azt tapasztalták, hogy időben előre haladva a világban az önkifejezést hangsúlyozó és az evilági-racionális értékek előretörése, a puszta túlélést és a hagyományos kötődést erősítő értékek visszaszorulása tapasztalható.

A válaszadók értékválasztásai alapján a kutatásban részt vevő országok között kilenc csoport volt megkülönböztethető. A térképen elkülönülnek az angolul beszélő országok, a latin-amerikai országok, a katolikus Európa országai

a protestáns Európa országaitól, s láthatóan külön csoportosulnak az ortodox kereszténységet követő országok. Külön csoportokat alkotnak az afrikai, az iszlám, a dél-ázsiai országok, valamint a konfuciánus hitet követő országok. Az empirikus eredmények alapján, matematikai statisztikai eszközök alkalmazása révén született csoportosítás meglehetősen hasonlít Huntington deduktív úton megalkotott civilizációihoz, s az eredmények megfeleltethetőek Hofstede dimenzióinak is.

Az emberréválást követően létrejött kulturálisan sokféle társadalmak mindegyikében ott volt a minden megszületett emberi egyed sejtjeiben megbúvó DNS egyediségén alapuló individualizáció lehetősége. Ez a lehetőség azonban az egyéni akaratot megbéklyózó kollektív akarattal szemben csak hosszú idő múltán, speciális körülmények között, s kezdetben kevés helyen vált valószínűséggé, melynek feltétlen elismerését csak a zsidó-görög-római kultúra hagyományaira építő nyugati keresztény civilizáció valósította meg. Az individualizáció így lett a Nyugatról elindult modernizáció kulcsfontosságú mozzanata, mely, ha lassan és akadozottan is, de a földkerekség egészének összes társadalmában megjelenik.

Források

Beck, Ulrich (2003): *A kockázat-társadalom. Út egy másik modernitásba*. Budapest: Századvég Kiadó (ford. Berényi Gábor).

Bíró Judit – Csepeli György (2019): A nemek alkonya. *Mozgó Világ*, 45(2): 11–30.

Csepeli György (2015): *A szervezkedő ember*. Budapest: Kossuth Kiadó.

Geertz, Clifford (2001): *Az értelmezés hatalma*. Budapest: Osiris Kiadó (szerk. Sárkány Mihály – Fejős Zoltán – Niedermüller Péter).

Elias, Norbert (1987): *A civilizáció folyamata*. Budapest: Gondolat Kiadó (ford. Berényi Gábor).

Hofstede, Geert – Hofstede, Gert Jan (2008): *Kultúrák és szervezetek*. Pécs: VHE Kiadó (ford. Oláhné Szentessy Éva).

Huntington, Samuel P. (1999): *A civilizáció összecsapása és a világrend átalakulása*. Budapest: Európa Kiadó (ford. Puszta Dóra, Gázsity Mila, Gecsényi Györgyi).

Hunyady György (2021): *Rendszerattitűdök a változó közgondolkodásban*. Debrecen: Debreceni Egyetem.

Ladányi János – Szelényi Iván (2004): *A kirekesztettség változó formái. Közép- és délkelet-európai romák történeti és összehasonlító szociológiai vizsgálata*. Budapest: Napvilág Kiadó.

Lewis, Richard D. (2006): *When Cultures Collode. Leading Across Cultures*. Boston – London: Nicholas Brealey International.

Magyar Bálint – Madlovics Bálint (2021): *A posztkommunista rendszerek anatómiája*. Budapest: Noran Libro Kft.

Mátay Mónika (szerk.) (2017): *Méregkeverők*. Budapest: Libri Kiadó.

Nora, Pierre (2010): *Az emlékezet helyei*. Budapest: Napvilág Kiadó (ford. Haas Lídia, K. Horváth Zsolt).

Szűcs Jenő (1981): Vázlat Európa három történeti régiójáról. *Történelmi Szemle,* 24(3): 313–359. URL: http://www.tti.hu/images/kiadvanyok/folyoiratok/tsz/tsz1981_3/szucs.pdf.

Máté-Tóth András

ILLIK, NEM ILLIK
Esszé a közösségi tudás állagáról

Eseteket sorolok, melyek az „illik, nem illik" problematikát érintik, s amelyről fontosnak tűnik elgondolkodni kissé tágabb összefüggésben. A szerkesztőség nem közli a jól megírt cikket, s azt kéri az újságírótól, értse meg. „Normális viszonyok között fő oldalra kerülne, de te is tudod, hogy ez most nem lehetséges." Egyetemi kollégák biztatják és magyarázzák egymásnak, hogy jobb kerülni a politikai nyilatkozatokat, mert véleményszabadság van ugyan, de jól felfogott érdekből tekintettel kell lenni a hatalom érzékenységeire. Vallási szertartáson szereplő más kultúrából érkezett táncoson háborog sok hívő, és kiált blaszfémiát. És még hosszan sorolhatók az ilyesféle tapasztalatok, melyek közös nevezőjét az illemszabályok érvényességének elbizonytalanodásában vélem fölfedezni. A következő jegyzetek ezt a jelenséget próbálják kissé körüljárni, voltaképpen a jó kérdést keresve.[1]

1. Felhőkakukkvár

1968 ötvenedik évfordulóján bőven túlvagyunk. Onnan nézve, ahol az illemtudást illetlenségnek bélyegezték, ma újra illemtudók vagyunk, csak másképpen, egészen másképpen. Akkor a nyugat-európai és észak-amerikai fiatalság levetette az öltönyt, nyakkendőt, s vele a háború utáni fegyelmezettség minden egyéb kellékét. Szabad a szex, szabad a vallás, szabad a tér, telve a fülsértő beattel. Beat, magyarul ütni, nem csak a ritmust, hanem a korábbi szokásokat és korlátokat. Miközben a testvéri országok fegyveres erői Moszkva parancsára bementek Csehszlovákiába rendet csinálni, a világ másik politikai féltekéjén sokan békéért kiáltottak, és az amerikai csapatok Vietnámból való kivonásáért tüntettek.

68-ban valami megbillent „Nyugaton", ami egyben mélyreható riadalmat és aggodalmat is keltett. Mi lesz a világból, ha a keretek felbomlanak, ha mindent szabad, ha a törvényeket kiszolgáltatjuk az illékony társadalmi konszenzusnak, ha a demokrácia szellemét a politikán túl érvényesítjük az etikára is? A közmegegyezésre épített erkölcsi rendszer meredek lejtő a tömegek igénytelenségének és a diktátorok önkényének mocsara felé.

68 nem forradalom volt, nem döntöttek meg rendszereket, nem lógtak lámpavason a vezérek. Más történt: a szokások társadalmat fenntartó hálója szakadt szét, az érvényességek és magától értetődőségek rendszere billent meg és borult fel vagy lepleződött le. A „tudni illik, mi illik" tudása vált bizonytalanná.

1 Kollegiális nagyrabecsüléssel ajánlom ezt az írást A. Gergely Andrásnak, aki hűséggel, kitartással és szakszerű értékeléssel követi nyomon a szakirodalmi publikációkat.
A tanulmány megjelenését az MTA-SZTE 'Convivence' Vallási Pluralizmus Kutatócsoport támogatta.

A 60-as évek Észak-Amerikája és Nyugat-Európája kulturális és vallási folyamatait a „New Age" vitatható, általánosan használt megjelöléssel kategorizálják sokan. E jelenség legfőbb jellegzetességeként a téma elismert kutatója, Michael York azt emeli ki, hogy a korszak kultikus miliőjét a transzcendentalizmus, különböző metafizikai hagyományok, az új gondolkodás, a spiritualizmus és a teozófia és további más hagyományok elegye jellemezte, s mint ilyen ellen-kultúrának tekinthető, amely szembehelyezkedik minden szellemi vagy vallási előírás követési kényszerével. „Inkább a spirituális források váltak uralkodóvá a dogmatikus utasítások helyett" (York 2003: 4).

Adolf Knigge báró 1788-ban megjelent illemtana az emberekkel való érintkezés szabályait rögzítette, amit ma protokollnak neveznek a diplomáciában, az üzleti életben és a vendéglátásban. Az emberi találkozások során a kulturális érzékenységek figyelembevétele egykor tanulható és tudható előírások szerint volt lehetséges.[2] Az illemtudást szokásjogként is felfoghatjuk, szemben a tételes joggal (vö. Eichrodt 1961–1967).[3] Egy másik megkülönböztetés szerint a (vallási) törvényekben rögzített moralitás és erkölcsök mellett létezik egy nem kevésbé jelentős társadalmi elvárásrendszer, amit populáris erkölcsnek nevezhetünk (vö. van der Toorn 1985). Ez a típusú tudás vált bizonytalanná.

Weöres Sándor XX. századi freskó c. verse kezdődik így:

Felhőkakukkvár
háromezer éve telik díszekkel és lomokkal,
nagy ládákkal – felírásuk: „én!" „enyém!" „nekem!" „engem!"
s falát mindenfelé kinyomta „az én kincsem", „az én lázam", „az én üdvöm",
végre felbillent,
s az alatta felgyűlt ganajba zuhant.
Lakói
a lenti mocsokban hemzsegnek,
nem értik mi történt velük, nem látnak az éjszakában,
jajgatva vergődnek a szeméten, vagy futkosva, egymásra tiporva
cipelik törött, recsegő holmijukat,
vagy építeni akarnak, a törmeléket dúlva –

Ami a vers születésekor a szerző érzékenysége szerint az anyagi jólét biztonságára vonatkozó bizonyosság lelepleződése és elveszítése volt, az a XXI. századi freskóban a tudás tudásának elillanása. Nem csak arról van szó, hogy a modern ember lelepleződött, mert már egyáltalán nem igazodik bizonyos erkölcsi vagy egzisztenciális kánonokhoz, hanem sokkal inkább arról, hogy maguk a kánonok váltak irrelevánsakká. Nem csak elfelejtett valamit, hanem azt is elfelejtette, hogy elfelejtett valamit.[4]

2 2018-ban jelent meg „Bevezetés a nyugati kultúrába" címmel három kínai szerző – Guobin Xu, Yanhui Chen, Lianhua Xu – műve, amely a nyugati világ iránt érdeklődő kínai üzletembereknek, politikusoknak és turistáknak nyújt tájékozódást (Xu – Chen – Xu 2018).

3 A Bibliában a populáris erkölcsnek a tisztasági előírások felelnek meg, a tételes erkölcsnek pedig a törvények.

4 A 80-as évektől hatalmas hullámokat verő és máig alig apadó diskurzus az emlékezés spontaneitásáról és az emlékezet irányítottságáról maga is egyfajta válasznak tekinthető a felejtés jelenségére.

A felejtés felejtésének ténye a maga drámaiságában akkor mutatkozik meg, ha az érvényességi enklávék egymással érintkezésbe kerülnek. A másként gondolkodás radikálisan eltérő alapjaival szemben mutatkozik meg a saját viszonylagossága, kizárólagosságának és egyetemességének csalókasága.

2. Érvényességi enklávék

De hiszen, vethetné bárki ellene, az élet annyi meg annyi területén stabilok a szokások, egyértelműek a szabályozások és kérlelhetetlenek a felügyelők. A nagy áruházláncok alkalmazottai hosszan mesélik, milyen aprólékosan szabályozott munkaidejük minden perce, minden mozzanata. A közlekedési szabályrendszer áthágásáért egyre nagyobb bírságokat kell fizetni, amitől azt remélik, hogy visszariaszt az áthágástól. Törvények és rendeletek átfogó rendszere szabályozza a társadalmi életet és húzza meg a határt a szabad és nem szabad, a megengedett és tilos között. Nem állítható tehát, hogy nincsenek viselkedést előíró illemszabályok. Legalábbis az emberi együttélés bizonyos területein sokan inkább a szabályok túltengését, a túlszabályozottság általi gúzsba kötött viszonyokat róják fel a törvényhozónak, s a felettes szerveknek.

A társadalmi együttélésnek és a társadalomban való eligazodásnak vannak azonban nehezebben szabályozható területei, ahol igaznak tűnik az állítás az illemtudás nem-tudásáról.[5] Az emlékezés kultúrája és rítusai területén általános a bizonytalanság. Megszakadtak a kulturális folyamatok, nem is elsősorban a megnövekedett mobilitás miatt, aminek során egyre kevesebben élnek ott, ahol születtek és élnek egy helyen egész életükben. Inkább a globális információ mindenütt való jelenléte és hozzáférhetősége az, ami viszonylagossá tette a lokális érvényességeket. Ötven vagy száz esztendővel ezelőtt az illemtudás evidenciáját nem zavarta meg más kultúrák eltérő illemeinek jelenléte. Ma ellenben feldolgozhatatlan mennyiségben és intenzitással vannak jelen az alternatívák, melyek közül egyre kevésbé lehetséges megfontolások útján választani. Helyette inkább emocionális ahá-élmények vagy normakövetelő utasítások szerint zajlik a döntés. Az egyetemes plauzibilitások érvényüket veszítették, miközben a lokális-közösségi plauzibilitások erősödnek.

Az irracionalitás vagy a hatalomnak való engedelmesség kényszere mellett, ezzel párhuzamosan a globális információáradat komplexitása érvényességi enklávékba kényszerít. Minthogy nem fogható át az egész valóság, korábban az információk hiánya miatt, ma az információk sokasága miatt, ezért az egyéni orientációra kényszerülő ember áttekinthető világokat keres, ahol tudható, hogy mik

5 Megkülönböztethetjük a szokásjogot a tételes jogtól, s amikor e kettő között konfliktus támad, akkor nem a jog és a jogtalanság konfliktusáról beszélünk, hanem a kidolgozott rend és a spontán rend közöttiről. A túlzott szabályozás diktatúra, a túlzott spontaneitás pedig káosz. A szokásokhoz való merev ragaszkodás rigiddé teszi a közösséget, a szokások teljes elvetése pedig az odatartozást ássa alá.

a szabályok, hogy mi illik.[6] Ezek az enklávék nem törvények és utasítások szerint működnek, nem írott szabályok, vagy jól kitapintható hagyományok irányítják lakosaikat. Evidencia-sejtelmek inkább, amik mentén tájékozódni lehet bennük. Gyáni Gábor emlékező közösségekről ír, szerinte ezek együttese adja ki a társadalom egészét. Az enkláve kifejezés az emlékezés kényszerhelyzetét húzza alá. Minél nagyobb az áttekinthetetlenség, annál nagyobb a kényszer az érvényességi közösségekbe tömörülésre.

3. A kezdet kezdete

A fentebb említett versben Weöres egy próféta alakot szerepeltet,

aki lát közöttük
és szurokba hempereg és meggyújtja magát, hogy azok is lássanak: kétségbeesett világosság, eleven fáklya!

Az egészen elégő áldozat mutat rá a teljes lelepleződés és összeomlás XX. századi alaptényére és egyben az „undor angyalára", aki voltaképpen „az alakot váltott szeretet, mely inkább mosolyog, mint haragszik". Weöres reménye, hogy ez az angyal „vár". A teljes összeomlás és pusztulás, a történelem vége, nem a semmi, hanem a kezdet előtti kezdet várakozására való válasz lehetősége.

Kertész Imre számára a zsidóság egészen elégő áldozata, a Holokauszt, az európai kultúra végét jelenti, s egyben a kezdet lehetőségét, amelyben a Bibliához és az ókori klasszikusokhoz fordulhat a kultúrát újra teremteni hajlandó emberiség. A XX. század végidőt idéző tragédiái – genocídiumok Anatóliától Kelet- és Közép-Európán át a Dél-Balkánig – és nem különben a vörös és barna diktatúrák személyiségpusztító özöne kulturális romhalmazzá tette Európát, amelynek gazdasági és társadalmi újjáépítési kísérletei minduntalan felhőkakukkvárakká bizonyulnak az egyetemes érvényű alapokra emlékeztetés nélkül.

A Biblia a teremtés első pillanatát, amikor a föld még puszta volt és üres, a vizek fölött lebegő isten lelkével kontrasztálja. Amit a magyar fordítás pusztasággal és ürességgel ad vissza, az eredeti héber *tohuvabohu*, ami voltaképpen káoszt jelent. Az „isten lelke" a *ruah elohim* pedig erős vihart is jelenthet, amely mindjárt kitör. A nagy vallási hagyományok két értelemben is alkotnak emlékező közösségeket. Miközben a mindenkor adott kultúrrégió nyelvén fogalmazzák meg üzeneteiket és ismétlik rítusaikat, egyben az egészre mutató kezdetet és kezdeményezést hangsúlyoznak. Ilyen értelemben érthető Rudolf Otto vagy Mircea Eliade vallásfenomenológiai alapállása, melynek centrumában a szent és a szent megjelenése, a hierofánia áll. A partikulárisban az univerzális, a lokális érvényességi közösségek sokféleségében az egyetemes érvényesség.

A kezdet kezdetén tehát valami egyetemességnek kell állnia, amely nem destruálja, hanem provokálja, előhívja az érvényességi közösségek saját kultúráját, s

6 Ezt a problémakört fejti ki a müncheni szociológus Armin Nassehi Die Letzte Stunde der Wahrheit [Az igazság utolsó órája] c. művében, amely először 2015-ben jelent meg (Nassehi 2015), s majd jelentős mértékben átdolgozott változatban, de azonos címmel 2017-ben ismét (Nassehi 2017).

egyben képes bent tartani ezeket a tágasabb társadalmi egészben, amelyet egyre inkább globálisként kell tételezni. A szociológia alapító klasszikusai arra a kérdésre, hogy mi teszi lehetővé a társadalmat, még európai érvényességű választ adhattak, bármennyire is inspirálták őket az Európán kívüli kultúrák. A Durkheim-féle „mi-tudat"-ot az egyének közelsége váltja ki. A globalitás érzékelése azonban hiába vonta soha nem tapasztalt közelségbe az emberiség sokféle kulturális közösségét, a globális társadalmi tudat helyett a lokális és nacionális tudatok megerősödését tapasztalni. Amire a XX. század elején alkotó társadalomelemzők még építhettek elméleteikben, az egyfajta látensen ható kulturális folyamatosság. A társadalmat alkotó mi-tudat kezdet előtti kezdetre támaszkodhatott. Ezt nevezi Ernst Troeltsch kultúrszintézisnek szembe állítva vele a historizmus partikuláris értelmező érvényességeit.

4. Éltető agónia

Az illemtudás egyetemessége felbomlott, érvényességi enklávékban lehetséges a tájékozódás, melyek együtt alkotják a lokális és globális társadalmat. Az érvényességi körök átmérőinek eltérő hosszúsága csak az egyik különbség az enklávék között. A másik az érvényességhez fűződő viszony, amely lehet inkluzív és exkluzív. Előbbi megengedő más érvényességekkel szemben, utóbbi nem. Ám bármilyen jelentős is a különbség e két alapállás között, az érvényességi enklávék csak akkor képesek társadalmat alkotni, ha az érvényességekhez fűződő bármely attitűd társadalmi térben tartására igent képesek mondani.

Chantal Mouffe belga politológia felfogásában a hegemóniára törő társadalmi csoportok többségi alakulatokká válhatnak, de a plurális társadalom csak akkor életképes, ha a kisebbségi alakulatok bent tarthatók a közös társadalmi térben. Mouffe ezt a demokrácia-felfogást az agónia kifejezésből alkotott agonizmusnak nevezi. A társadalom egészére vonatkozó befolyásérvényesítő igénynek határt szab a kisebbségi alternatív felfogás, ellenkező esetben a demokratikus szabályok között is totális érdekérvényesítés alakulhat ki (vö. Mouffe 2013).

A politikai térben érvényes agonisztikus lehetőség, amelynek mércéje tehát a kisebbségek iránti aktív érzékenység, a politikai küzdelem veszteseivel szembeni inkluzív alapállás, tanulságos az illendőségekre vonatkozóan is. A kisebb-nagyobb közösségeket többek között az íratlan illemszabályok finom szövésű hálója tartja egyben, melyeket gyönge kötéseknek nevez a társadalomlélektan. A plurális társadalomban, különösen a közösségi online hálózatokon keresztül az illemszabályok érvényessége folyamatosan megkérdőjeleződik, amelyre válaszul az offline közösségek kollektív önvédelmi kényszerből elutasítással és kirekesztéssel reagálnak. Miközben a tudni illik, mi illik egyedi kikezdéseiről folynak viták, valójában a közösség a saját vélt vagy valós fenyegetettsége ellen védekezik. Minél erősebb a pluralitás érvényességekre gyakorolt nyomása, annál határozottabb a közösségek önvédelmi reflexe, amely az íratlan illemszabályokból előírásokat alkot. A korábbi magától-értetődőségek sebezhető és szakadozó rendszerét

törvényekkel és kirekesztésekkel próbálja foltozni vagy újra szőni. Hosszú távon csak az a közösség életképes, amely az önvédelmi folyamatokat össze képes kapcsolni az egyetemes érvényességek közösségi érvényesítési folyamataival. Egyszóval a saját közösséget a plurális társadalom részeként értelmezni.

Források

Eichrodt, Walther (1961–1967): *Theology of the Old Testament (Vol. I–II)*. London: Westminster Press.

Mouffe, Chantal (2013): *Agonistics: Thinking the World Politically*. London: Verso.

Nassehi, Armin (2015): *Die letzte Stunde der Wahrheit: Warum rechts und links keine Alternativen mehr sind und Gesellschaft ganz anders beschrieben werden muss*. Hamburg: Murmann Publishers.

Nassehi, Armin (2017): *Die letzte Stunde der Wahrheit: Kritik der komplexitätsvergessenen Vernuft*. Hamburg: Murmann Publishers.

van der Toorn, Karel (1985): *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia*. Assen: Van Gorcum.

Xu, Guobin – Chen, Yanhui – Xu, Lianhua (szerk.) (2018): *Introduction to Western Culture*. Singapore: Palgrave Macmillan.

York, Michael (2003): *Historical Dictionary of New Age Movements*. Lanham: Scarecrow.

Dúll Andrea[1]

KÖRNYEZETPSZICHOLÓGIA, ÖKOLÓGIAI PSZICHOLÓGIÁK, ÖKOLÓGIAI ANTROPOLÓGIA – LEHETSÉGES KAPCSOLÓDÁSOK

A. Gergely András tiszteletére

„Amikor az antropológia kutató nézőpontja és rákérdező módszere révén felfedi a szerkezeti tényezők hatását, a kultúrát alakító pszichológiai aspektusokat és a szokásokat, akkor a helyi-területi fejlődés történetét figyelembe véve nevezi meg [...] a kulturális alakzatokat"
(A. Gergely 2003a: 16).

„A környezet a pszichológia számára megkerülhetetlen, ugyanakkor nehezen meghatározható fogalom, illetve problémakör. A pszichológia nem a környezet tudománya, ugyanakkor nyilvánvaló, hogy a pszichológia tárgyát képező összes emberi és állati viselkedés és pszichés funkció környezetbe ágyazódik, és nem létezhet meghatározott környezeti feltételeken kívül"
(Szokolszky – Dúll 2006: 9).

Az ünnepi kötet alábbi írásával[2] tisztelgek A. Gergely András hatalmas, termékeny és inspiráló munkássága előtt, és külön köszönöm, hogy munkáinak olvasása közben elgondolkodhattam – többek között – az antropológia és a pszichológia viszonyán. A témával kapcsolatban az ünnepelt munkáiban számos utalást találunk. A tanulmánnyal – születésnapi ajándékként – én is szeretnék inspirációt adni a további gondolkodásra a témában. Nem célom az (ökológiai) antropológia és a (ökológiai) környezetpszichológia szisztematikus összevetése, mindössze annyit remélek, hogy az alábbiakban vázolt pszichológiai ökológiai szemlélet egy új kapcsolódási lehetőséget jelenthet a (környezet)pszichológia és az antropológia között.

1 Dúll Andrea környezetpszichológus, az MTA doktora, intézetigazgató egyetemi tanár, ELTE PPK Ember–Környezet Tranzakció Intézet, BME GTK Szociológia és Kommunikáció Tanszék.

2 A tanulmányban néhány korábban megjelent munkámra is támaszkodom. Ezekből több részletet – kisebb-nagyobb mértékben átdolgozva, így az idézőjelek használatának mellőzésével – átemeltem a jelen tanulmányba. Az ilyen módon felhasznált munkák a következők: Szokolszky – Dúll 2006; Dúll 2017.

1. Antropológia és környezetpszichológia – témaindító gondolatok

A környezetpszichológia (Dúll 2009) vagy újabban ember–környezet tranzakciótudomány (Dúll 2021) alapvetése szerint az emberek térben elfoglalt helye, mozgása nem véletlenszerű. „Az emberek cselekvéseiket mindig specifikus helyekhez kapcsolják, azaz szituálják. Ezeknek a helyeknek a tulajdonságai lényegi összetevőit jelentik az emberi tevékenységek és élmény megértésének" (Canter 1986: 208.). A szociofizikai környezet (Dúll 2009) és az emberi megnyilvánulások közötti kapcsolat annyira alapvető, hogy ennek figyelembevétele nélkül csak korlátozott értelmezésekre juthatunk mind az emberi viselkedés, mind a környezet megértése során. Véleményem szerint ez az állítás nemcsak a hagyományosan intra- és interperszonális viszonylatokban gondolkodó pszichológiára igaz, hanem általánosságban a természet- és társadalomtudományokra is – csak előbbinél az ember, utóbbinál a környezet mint résztvevő fontosságát kell hangsúlyozni (vö. Berta 2008; Dúll 2017). Az emberi viselkedés és a környezet összefüggései megértésének igénye – egyebek mellett – közös vonása a környezetpszichológiának és az antropológiának, és az is közös vélekedés, hogy „a kutatás helyszíne nem azonos a kutatás tárgyával: az antropológusok nem falvakat, törzseket, városokat, szomszédságokat kutatnak, hanem falvakban kutatnak!" (A. Gergely 2005: 32 – kiemelés az eredetiben). A pszichológia tudományának történeti kezdetei óta néha határozottabban, néha erőtlenebbül, de állandóan felbukkanó kérdés, hogyan ragadható meg a környezet úgy, hogy a pszichológia számára is jelentőséggel bírjon, illetve az ilyen módon értelmezett környezet milyen módon játszik szerepet a viselkedés alakulásában. Környezetpszichológiai tény és mindennapi élményünk is, hogy a szociofizikai környezet (Dúll 2009) térben és időben folyamatos, koherens egészként van jelen körülöttünk tudatos létezésünk minden pillanatában, még akkor is, ha nem tudatosuló természetű, hiszen a tudatot környezeti dermedtség (*environmental numbness*, Gifford 1997) jellemzi. A folytonos, körülölelő környezet kapcsán javasoltuk William James „tudatáramlat" („*stream of consciousness*") kifejezésének mintájára a „környezetáramlat" („*stream of environment*") fogalmát (Szokolszky – Dúll 2006).

A 90-es években viszonylag általános volt az a tudományos vélekedés, miszerint – bár izgalmas az inter- vagy multidiszciplináris megközelítés –, de a tértudományi területeknek egymástól és a társadalomtudományoktól, például a pszichológiától elkülönülve van jövője. A felgyűlt tudásokat a tudományterületeken belül kell működtetni (vö. Simes 1991). Ezzel szemben fokozatosan egyre markánsabbak lettek azonban azok a vélemények, amelyek a tértudományokkal kapcsolatban is hangsúlyozták (sőt, egyre inkább feltételként szabták), hogy a jelentés feltárása elengedhetetlen – ebben pedig nélkülözhetetlenek az antropológiai és pszichológiai módszerek. Egy izgalmas természettudományos geológiai kutatás (Kázmér – Colin – Taboroši 2014) például a kollektív emlékezetre támaszkodott: „Palau, egy kicsiny csendes-óceáni szigetcsoport népének mitológiája gyakran szól Ngeruangelről, egy elsüllyedt szigetről. A monda szerint az elsüllyedés hirtelen történt, és a szigetlakóknak menekülniük kellett. A túlélők Babeldaob szigetén kötöttek ki, ahol is

megalapították azt a két klánt, amelyek ma is uralják a szigetet. Mitológiai adatokat általában nem használunk természettudományos problémák megoldására. Ebben az esetben azonban meggyőző geológiai bizonyítékokat találtunk a monda alátámasztására; ez egyben segít a földtani eseményeket történeti időkeretbe illeszteni. Megtaláltuk az elsüllyedt atollt, azonosítottuk a hajdani szigeteket, felvázoltuk az események kronológiáját és tektonikai magyarázatot találtunk a katasztrófára. Feltételezésünk szerint az elsüllyedt sziget nem más, mint a Velasco-zátony, amely 50 km-re fekszik északra Palau fő szigetétől. [...] Velasco elsüllyedése a mitológiai időkben következett be. Mindössze egy kicsiny, kopár sziget maradt a felszínen a nagy atoll legdélebbi csücskében: ma azt hívják Ngeruangelnek. A szigetlakók lakhelyének eltűnése, majd kényszerű, de sikeres megtelepedésük egy másik szigeten egy kivételes túlélési stratégia megnyilvánulása természeti katasztrófák esetén. Tekintettel arra, hogy Palau több zátonya is éppen elsüllyedőben van, és hogy számos atollt veszélyeztet az erózió világszerte, ez a múltbéli sikertörténet tanulságul állítható az utódgenerációk elé. A megsemmisült lakóhelyükről menekülő és új hazájukban vezető szerepre szert tevő embercsoport motívuma fölveti a kérdést: lehetséges, hogy a veszélyes lakóhelyen élés pozitív szelekciós nyomást fejt ki a túlélési és vezetői képességek megjelenése tekintetében? Hasonló motívum figyelhető meg az eurázsiai nomád népeknél: ellenség okozta katasztrófa, menekülés új hazába, az ellenfelek legyőzése, az új haza vezetői szerepének megszerzése. A hasonló mitológiai mintázatok valóságtartalmát alátámasztó természettudományos eredmények fölértékelik e motívumokat: kívánatossá teszik felhasználásukat a történeti kutatásokban és a természeti veszélyforrások megismerésében" (Kázmér – Colin – Taboroši 2014: 53).

Abban is rokon az antropológia és a környezetpszichológia, hogy miként a környezetpszichológus, úgy „az antropológus is [...] fölhasználva történész, szociológus, viselkedéskutató, zenetudós, földrajzkutató, ergológus, pszichológus, nyelvész, vallástörténész vagy filozófus munkáit, ugyanakkor mindezektől eltérő olvasatot" ad (A. Gergely 2005: 18.). A környezetpszichológia hazai tudományterülete (vö. Dúll 2012) hasonlóképp működik, még ha a kultúra fogalmát másképp kezeljük is. Ehhez sajátos módszertanra van szükség, amelyben – eltéréseik mellett – szintén van közös jellemzője az antropológiának és a környezetpszichológiának. A környezetpszichológia az egyik oldalon követi a hagyományos, empirikus tudományi elveket, „amit a mintanagyságok megszállottjai (a szociológusok), a mérések fanatikusai (a pszichológusok) vagy a csakis aggregátumokban gondolkodó közgazdászok ki tudtak találni" (A. Gergely 2005: 32) – vagyis a mérés objektív módszereit is alkalmazzuk. Az 1970-es évekre az akkorra mintegy száz éves pszichológia megerősödött, a tudományos és a mindennapi életben elfogadottá vált mint egzakt, laboratóriumi, a kísérleti módszer segítségével objektív, ok-okozati összefüggéseket feltárni képes tudomány (vö. Pléh 2010). A tudományos pszichológia elméleteiben és metodológiájában egzakt, számszerűsítő, a kísérleti módszerrel a valóságot szisztematikusan, függő és független változók viszonylataiban, jól definiált hipotézisek mentén feltárni képes tudomány lett – lényegében természettudományként, a „mérés fanatikusaként" működött.

Érdekes azonban, hogy a pszichológia önmeghatározása szerint a társadalom- és természettudomány határmezsgyéjén helyezkedik el. Az ökológiai antropológia is kettős – társadalom- és természettudományos kötődésű – tudományterület (Borsos 2003). A pszichológiában (és különösen a környezetpszichológiában) a természettudományos szemlélet, témák és a kísérleti módszer mellett – igen kemény módszertani és elméleti viták nyomán – ma már erőteljesen jelen vannak a kvalitatív módszerekkel dolgozó, hermeneutikai, narratív, vagy éppen terápiás irányultsággal jellemezhető területek is. A magyar pszichológiai életben izgalmas vita zajlott erről az 1980–90-es években az azóta már megszűnt *Pszichológia* című folyóirat hasábjain (mások mellett Buda 1984; Erős 1984; Hunyady 1984; Lányi 1984; Gergen 1993). Érdekes, hogy a 20. század második harmadáig a kettős kötődésű pszichológia is ambivalensen viszonyult a tárgyakhoz és a fizikai környezethez: ha egyáltalán foglalkoztak a fizikai környezet problematikájával akkor vagy az emberre ható ingerként (fizikai paraméterekkel pontosan definiált, térben és időben jól elkülöníthető eseményként, esetleg tárgyként) kezelték azt, vagy (szociálpszichológiai irányultsággal) a társas-társadalmi közeget tekintették környezetnek (részletesen lásd Dúll 2009; 2017). Ez a főáramú pszichológiára tulajdonképpen többé-kevésbé ma is igaz.

A tárgyi/ingerkörnyezeti és a társas környezet szembenállása a pszichológiai gondolkodásban véleményem szerint jól feloldható az ökológiai szemlélettel, amely talán – kívülről, pszichológusként közelítve ezt gondolom – az antropológiára is érvényes lehet. Az ökológiai/rendszerszemléletű tudomány alaptézise, hogy az élőlény és a környezete egymás nélkül nem értelmezhető. Lüscher (idézi Hegedűs 1983) szerint az ökológia fogalma társadalomtudományi szempontból a görög „oikos", azaz ház fogalmából vezethető le, ami a lakáson kívül a benne és körülötte szerveződő háztartást, a házat körülvevő természetes és mesterséges környezetet is jelentette, sőt, a család működését és a szűkebb és tágabb társas környezettel kialakított kapcsolatrendszerét is. Eszerint az ökológia – a biológiai irányultságon túl – egyfajta társadalomtudományi szocializációs szemléletként is értelmezhető. Ezt az irányultságot számos pszichológiai elmélet is igyekezett integrálni (ezeket alább részletesebben áttekintjük): Lewin (1972), az egyéni észlelési funkciók szintjén Gibson (1979), a csoportfolyamatok kapcsán Barker (1968). Az ökológiai pszichológiák nem tévesztendők össze a Roszak által kidolgozott ökopszichológiával, amit Theodore Roszak körvonalazott először 1992-ben „A Föld hangja: az ökopszichológia felfedezése" (*The Voice of the Earth: An exploration of ecopsychology*) című könyvében. Ezzel kapcsolatban a környezetpszichológiában a 90-es évekig konszenzusosnak tekinthető kritika volt (pl. Reser 1995), hogy az ökopszichológia nem valódi tudomány, csupán „pszicho-pop", a New Age mozgalom egy pszeudotudományos irányzata, a pszichológiai fogalmakat és elméleteket kritikátlanul, szubjektív módon átvevő és összeolvasztó alternatív gondolkodási, környezeti és terápiás rendszer, ami inkább a valláshoz, mint a tudományhoz áll közel. Eszerint az elmélet zavaros, ellentmondásos és kritikátlanul antropocentrikus (pl. Gaia-hipotézis), valamint jellemzi még a bennszülött hiedelmek egy az egybeni elfogadása és zavaros, misztikus fogalmi (pl.

„Földbölcsesség", „világlélek") és terápiás keretbe ágyazása (Reser 1995). Az ökopszichológia Roszak óta részben mások által is művelt lett, ennek következtében módosult és elfogadott lett (lásd Molnos 2020; 2022). A jelen tanulmányban az ökopszichológia nézeteire részletesebben nem térek ki.

Elméleti bázisunk tehát az ökológiai rendszerszemlélet, amely szerint az élőlény (jelen tanulmányban csak az emberre fókuszálunk) és környezete egymást feltételező, kölcsönösen egymásra ható funkcionális rendszer. Az ökológiai szemlélet megjelenését, előzményeit a pszichológiában részletesen tárgyalja Dúll és Szokolszky (2006), Szokolszky és Dúll (2006).

2. Ökológiai antropológia

A. Gergely András munkásságában természetesen (!) találunk ökológiai antropológiai témájú írást (A. Gergely 2003b), mi több, szerkesztett kötetet (A. Gergely 2003a). Az ökológiai antropológia alapjait innen villantom fel, érdeklődő, a témában tanulni kívánó laikusként. A sok idézet oka, hogy nem szeretném saját interpretálásomban elszegényíteni A. Gergely András szépen formált, élvezetes szövegeit, amelyeket az árnyalt részletekért mindenképp érdemes az eredeti szövegkontextusban is elolvasni.

A. Gergely az ökológiai antropológia tudományterületének kidolgozóját, Julian Steward-ot idézi, aki szerint „a kultúra nem úgy terjed, mint szél sodorta mag, mely talajt érve gyökeret ver, hanem azt keresi, hol létezett már olyan kulturális talaj, amelyre a kultúra magvai megtelepedhettek, illetve olyan közeg, amely a magszerű rétegzettség mellett a magot hajtássá, („növényi") kultúrává éltető közeget biztosítva érlelő környezetté válhatott". „Steward és munkatársai (hallgatói, követői) számára a környezet nem egyszerűen szimpla közeg volt, hanem életmódot meghatározó feltétel-együttes, determináló hatásmechanizmus, amely adaptációs (alkalmazkodási, betagolódási) mintákat kínál és ezeket segítő normarendszert alakít ki" (mindkét idézet: A. Gergely 2003b: 12). Ez a definíció sokban hasonló az alább bemutatásra kerülő ökológiai pszichológiai környezetértelmezésekhez.

Az ökológiai antropológia, mivel elsődlegesen a kultúra és a természeti környezet viszonyát vizsgálja (Borsos 2004) az „alapfolyamatoktól" már a 2000-es évek elején eljut a fenntartható fejlődés problematikájához – ahogyan a zöld környezetpszichológia (lásd alább) is: „A társadalom és a természet harmóniájában (vagy íratlan békeszerződésében) eddig meglévő kiegyezések felborulása, korunk ökológiai krízise […] sürgetővé teszik a belátások hitelességét. […] Az alapkérdés egyre inkább a természeti erőforrás felhasználás és termelődés egyensúlyát visszaállítani szándékozó válságkezelés lesz" (A. Gergely 2003b: 16).

Mind a ökológiai pszichológia, mind az ökológiai antropológia jellemzője, hogy nem valamiféle szimbolikus környezetfogalomra építenek (Borsos 2003). Előbbi az épített-természeti-virtuális környezet és az ember kölcsönkapcsolatában gondolkodik, míg utóbbi a kultúrának „a természeti környezettel való kapcsolatát

vizsgálja, tehát leginkább azt, hogy egy adott kultúra vagy kulturális jelenség létrejöttében és jellemzőit illetően a természeti környezetnek milyen szerepe van" (Borsos 2003: 86). Természetesen számos megfontolás, szempont hiányzik az ökológiai antropológia bemutatásából, ám környezetpszichológusként mégis rátérek az ökológiai pszichológiák elemzésére. Az ökológiai antropológia tanulmányozására a fent említett szöveggyűjteményen kívül izgalmas tanulmányok (pl. Orlove 1980; Platten – Henfrey 2009), könyvek (pl. Borsos 2004), szöveggyűjtemények (pl. A. Gergely 2003a) állnak az érdeklődő olvasó rendelkezésére.

3. Ökológiai pszichológiák

Az „ökológiai" jelző a pszichológiában többféle elméleti keretben és különböző kutatási problémák kapcsán merült fel a 20. században. Olyannyira különböző témákkal, nézőpontokkal, módszerekkel dolgoztak ezek a pszichológiai területek, hogy jogosnak tartom a többes szám használatát: nem az ökológiai szemléletű pszichológia különböző ágairól van szó, hanem ezek a területek önálló témákban, független kérdésfeltevéssel és válaszapparátussal, saját módszertannal dolgozó pszichológiák, amelyeket „csak" az ökológiai rendszerszemlélet köt össze. Így elnevezéseik is eltérőek – alkotóik az új szemlélet önálló identitását akarták megtalálni és lefedni az általuk kidolgozott terület nevével. Az ökológiai pszichológiai irányultságú nézőpontok elsősorban az észlelés, a társas kapcsolatok és a fejlődés problematikája kapcsán formálódtak meg.

3.1. Kurt Lewin pszichológiai ökológiája

Már a pszichológia egyik korai, a környezet-ember viszonnyal foglalkozó ága, az alaklélektan számára is alapvető probléma volt, hogyan lehet a viselkedést az észlelt és a fizikai világ viszonyának kettősségében értelmezni. Az alaklélektan (Gestaltpszichológia) képviselői jellemzően nem végeztek kísérleteket „valóságos tárgyakkal, valóságos környezettel és háttérrel" (Kardos 1974: 33). Képviselői szerint az ember veleszületett hajtóereje a törekvés a környező világ legegyszerűbb és egyben legszervezettebb észlelésére („jó alakra törekvés"), vagyis a percepció egészleges és dinamikus. A környezet észlelésében és a pszichológiai élményben szerveződés, „rend" (Koffka 1935/1974) alakul ki, ami függ a kontextustól. Koffka (1935/1974: 27–28) ismert példája szerint: egy havas téli estén utazó érkezik lóháton a fogadóba, miután órákat lovagolt a hóval fedett pusztaságban. Amikor elmondja merről érkezett, a fogadós rémülten felkiált: Tudja, hogy egyenesen a befagyott Konstanzi-tavon át jött? Mire az utazó holtan esik össze. Koffka földrajzi környezetnek nevezi az objektív környezetet (befagyott tó) és viselkedéses környezetnek a fenomenológiailag észlelt és megélt környezetet (biztonságos utat jelentő havas pusztaság, majd ugyanaz a táj egy másik észlelés eredményeként életveszélyt rejtő befagyott tó). Koffka amellett érvel, hogy a

viselkedés szabályozása a viselkedéses környezethez képest történik, de maga a viselkedés a földrajzi környezetben zajlik. A viselkedéses és földrajzi környezet dinamikus erőteret alkotnak, amelynek leírásához a modern fizikából átvette a mező fogalmát.

A mező fogalmat Kurt Zadek Lewin (1890–1947) amerikai-német pszichológus fejlesztette tovább. Lewin egyike a modern szociálpszichológia úttörőinek, valamint a szervezet- és alkalmazott pszichológia alapítójának is tekintik, aki elsők között tanulmányozta a csoportdinamikát szervezeti és sokféle társadalmi kontextusban. Lewin kemény kritikával illette az olyan pszichológiát, amelyik az egyént teszi meg az elemzés alapegységének. Nagyszabású elméletet körvonalazott a viselkedés dinamikus elemzésére (Lewin 1972). Lewin ismert tétele szerint egy személy (P — Person) magatartása (B — Behavior) a személy környezetével (E — Enviroment) folytatott interakciójának függvénye, azaz B = fPE. Adekvát matematikai és geometriai eszközöket keresve bevezette a hodológiai tér fogalmát, amely azt jelenti, hogy az egyén cselekvései egy olyan mezőben lépnek fel, mely az adott időben magában foglalja a személyre ható összes külső és belső hatást. Ebben a mezőben a dolgok szükségletekkel összefüggő, közvetlenül felfogható felszólító értékkel – valenciával – bírnak (például az éhes ember számára az alma megehetősége valenciát teremt). Egy pszichológiai jelenség vagy viselkedés megértéséhez az adott jelenség/viselkedés létrejöttének teljes egész erőterét kell elemezni és az elemeinek kölcsönhatásaiban megérteni. Lewin a fizikai és társas környezet dimenzióit a pszichológiai mező szerves részének tekintette, és ennek kapcsán kutatási programját „pszichológiai ökológiának" nevezte. Ennek a programnak a keretében Lewin olyan empirikus kutatásokat folytatott, amelyek jelentős hatást gyakoroltak mind a szociál-, mind a környezetpszichológiára (vö. Bonnes – Secchiaroli 1995; Dúll 2019).

3.2. Roger Barker pszichológiai ökológiája: ökoviselkedéstudomány

Roger Gerlock Barker (1903–1990) társadalomtudós, akit a mai értelemben vett környezetpszichológia és a társas ökológiai pszichológia egyik alapítójának tekintünk. Kurt Lewin tanítványa volt, munkássága – részben Lewin munkáinak kritikájaként – az első igazán következetes próbálkozás volt az ökológiai szemlélet pszichológiába integrálására. A hagyományos környezetpszichológia (amely tehát fontos előzményének tekinti Barker munkásságát) kezdettől fogva inkább a környezet és az egyén kölcsönkapcsolatára összpontosított (vö. Dúll 2009). Fontos tehát, hogy a barkeri pszichológiai ökológia és a környezetpszichológia intellektuális gyökerei eltérőek: az ökológiai pszichológia a kisebb léptékű társas rendszerek fizikai kontextusban zajló működésének vizsgálatára fejlődött ki a bioökológiai elvek kiterjesztésével, míg a környezetpszichológia elsősorban a lélektan hagyományos területeinek belső elméleti fejlődéséből emelkedett ki (vö. Willems 1977).

Barker 1947-ben Herbert F. Wright-tal együtt alapította a Midwest Psychological Field Station (Midwest) kutatóállomást egy mintegy 2000 lakos számláló kisvárosban, Oskaloosa City-ben, Kansasban. 1942 és 1972 között gyűjtöttek ott megfigyeléses adatokat, amelyeket az „*Egy fiú egy napja*" (Barker – Wright 1951) című könyvben publikáltak. A könyv egy, a városkában élő fiú napjának 14 óráját dokumentálja. A fiú viselkedését annak környezeti és idői kontextusában pszichológiai ökológiai módszerekkel regisztrálták (például követő megfigyeléssel az időtartam minden pillanatában, amelyet szóbeli kommentárokkal árnyaltak a megfigyelők). A könyv a pszichológiai ökológia módszertani megalapozásának tekinthető, elméleti megfontolásokat, ajánlásokat nem tartalmaz. A megfigyelések elméleti interpretálását, kontextuálását később Barker (1968), illetve követői (Wicker 1972) végezték el, részben „etno-ökológiaként" (Georgiou – Carspecken – Willems 1996; Georgiou – Carspecken 2002) címkézve az elemzéseket.

Barkert és munkatársait az alkalmazkodás – amit a társas és fizikai környezeti forrásokkal való interakcióként definiáltak – kollektív folyamatai érdekelték. Kutatásai legfőbb célja a mindennapi társas élet és a fizikai környezet összefüggéseinek feltárása volt. Barker kutatásainak és elméleti munkásságának különös jelentősége többek között abban áll, hogy kiterjesztette a makroökológiai elveket a kiscsoport-környezetekben zajló emberi viselkedés elemzésére. Barker (1968, 1987) koncepciója szerint az emberi viselkedés nem érthető meg a pszichológia vagy az egyéb tudományok hagyományos keretein belül: a pszichológiai elvek nem magyarázzák a viselkedés kontextusát, és fordítva, a fizikai környezet leírására használt elvek nem világítják meg a pszichológiai események lényegét (Barker 1963a). A humán viselkedés megértéséhez egy olyan tudományterület alapjait dolgozta ki, amely ökológiai elveken alapul. A területet először pszichológiai ökológiának (Barker 1968), majd ökoviselkedéstudománynak (*ecobehavioral science*, Barker 1969) nevezte. Az ökoviselkedéstudomány alapelvei szerint a csoportok és ökológiai környezetük interdependensek, és működésük közös, sajátlagos törvények alapján érthető meg. A barkeri ökológiai szemléletet kettős törekvés jellemezte: egyrészt célja volt a preperceptuális környezet formális elemzése egy, a lewini mezőelmélettel rokon, de attól lényegileg eltérő megközelítésben, másrészt képviselői módszertanilag a naturalista (lényegében antropológiai) szemléletet kívánták következetesen érvényesíteni a pszichológiában.

Barker ökológiai pszichológiájának módszertani naturalizmusa az összetett, rendszerszerű, hosszú távú szabályokat és összefüggéseket hangsúlyozza a viselkedések és a mindennapi környezetek között (viselkedésökológia, Willems 1977). Hívei kontextuális szemléletük miatt nem ragaszkodnak rögzített metodológiához, tehát módszertani pluralizmus is jellemzi őket (Bechtel 1990). A Midwest kutatóinak tudományos hitvallása az volt, hogy a hétköznapi emberi viselkedés nem érthető meg a hagyományos laboratóriumi és klinikai módszerek alapján, ehhez naturalisztikus, terepen zajló megfigyelések szükségesek. Barker és munkatársai sohasem kísérleteztek, mivel szerintük a kérdőívek kitöltésekor, a laboratóriumi feladatok elvégzésekor stb. a vizsgálati személy felhagy természetes tevékenységével, és azt teszi, amit a kísérletvezető kíván tőle (vö. Orne 1962).

A valódi, mindennapi környezetben végzett kutatásokat a pszichológiai laboratóriumi kísérletekével azonos tudományos rangra emelték. Barker rendszerének módszertanát tekintve nagyon sok a rokonság az antropológiai kutatások módszertanával.

Barker és munkatársai tehát a való világban, külső beavatkozás nélkül kísérték figyelemmel és elemezték a környezet és az ember viselkedésökológiai kapcsolatát. Vizsgálati személyeik mindennapi életüket élő hétköznapi emberek voltak, akiknek az életét az antropológiai terepmunkához hasonlóan úgy figyelték meg, hogy maguk a kutatók is beépültek a település mindennapi életébe. Így rendkívül gondos, aprólékos, jól dokumentált terepmegfigyelésekre nyílt lehetőségük. Ezek a megfigyelések eleinte személycentrikusak voltak, és arra irányultak, hogy a város (Oskaloosa City) lakóinak (eleinte az ott élő gyerekeknek) a teljes viselkedését írják le a megnyilvánulások természetes kontextusában. Később, a viselkedéskörnyezet konstruktumának kidolgozásával vált az ökoviselkedéstudomány egyfajta társas ökológiává.

A midwesti megfigyelések nyomán tisztult le a viselkedéskörnyezet (*behavior setting*, Barker 1963b; Barker – Schoggen 1973) fogalma, amely Barker rendszerének egyik alapja. Az emberi viselkedéskörnyezetek száma gyakorlatilag végtelen: iskola, templom, gyógyszertár, buszmegálló stb. (Wicker – Kirmeyer 1977). A viselkedéskörnyezet a színtér, a viselkedés és az idői jellemzők szervezett mintázata (pl. „gyógyszertár a benne folyó viselkedésekkel"). Egy adott helyhez (pl. gyógyszertár) kötődő, azaz specifikus téri határokon belül megnyilvánuló, rendszeres specifikus idői intervallumokban (nyitva tartás: napszakok, évszakok, ünnepek stb. szerint) megjelenő, ciklikus aktivitásmintázatokkal (vásárlás, vízivás, beszélgetés, gyógyszerbevétel stb.) jellemezhető, állandó környezet-viselkedés egység (Barker 1968). A viselkedéskörnyezetek tehát kis vagy közepes léptékű társas szerveződések (pl. labdarúgóklub és rajongótábora), amelyek egyenrangú, partneri, meghatározott és szabályos kölcsönviszonylatban levő emberekből és tárgyakból, környezetekből állnak.

A viselkedéskörnyezetek ún. program szerint működnek. A program a személy-környezet interakciók térben megjelenő, idői szempontból rendezett, ciklicitást mutató sorrendje. A párhuzam kedvéért Borsos Balázs nyomán megjegyzem, az ökológiai antropológia ökoszisztéma koncepciójának „előnye, hogy megjelenik benne a térbeliség és az időtényező is" (Borsos 2003: 94). Barker szerint a viselkedéskörnyezetek programjuk révén homeosztatikus, önfenntartó, állandó, adott, teljes mértékben funkcionális rendszerek – gyakorlatilag függetlenek például az őket alkotó egyénektől (ismereteiktől, motivációiktól stb.). Ha egy egyén (fenti példánk szerint mondjuk egy gyógyszerész vagy egy vásárló) valami miatt kiesik a viselkedéskörnyezetből, egy újabb személyi ágens (egy másik gyógyszerész vagy vásárló) teljesen pótolni tudja.

A fenti példából kiderül, hogy Barker szerint a viselkedéskörnyezet úgy működik, hogy az emberi közösségek a saját személyi követelményeiket – pl. létszám, szerepek – dinamikus szabályozási folyamat során kollektív módon úgy illesztik a környezet jellemzőihez (és viszont), hogy a viselkedéskörnyezetben létező

források kihasználása a leghatékonyabb legyen. Ennek egyik példája a viselkedéskörnyezetek „létszámozottság" (*manning*, később: *staffing*, Wicker 1973; 1981 – lásd alább) szerinti ciklikus szabályozódása: ha a settingben optimális a megfelelő szerepben működő résztvevők létszáma, a viselkedéskörnyezet jól működik, míg ha a személyek túl sokan (*overstaffing*), vagy túl kevesen vannak (*understaffing*), a setting működése is változik (vagy akár meg is szűnhet). Lényeges tehát az emberek viselkedése és a tárgyak fizikai tulajdonságai, illetve azok szerveződése között az interakciók folyamatában kialakuló „fit" (összeillés), azaz – a barkeri terminológia szerint – a viselkedés-környezet szinomorfia (*behavior-environment synomorphy*, Barker 1968).

3.3. Allan Wicker felülvizsgált viselkedéskörnyezet elmélete

Barker munkásságának fontos folytatása és felülvizsgálata kapcsolódik Allan W. Wicker nevéhez (Wicker 1987; 1992; 2002). Wicker – Wright-tal és Gump-pal együtt – Barker közvetlen munkatársa volt (Wicker 1991). Az ökológiai pszichológiába bevezető könyve (*Introduction to Ecological Psychology*, Wicker 1979) számos személyes vonatkozást is tartalmaz, előrevetítve a klasszikus barkeri pszichológiai ökológiával kapcsolatos későbbi, kritikai megközelítést. Későbbi publikációiban átdefinálja a barkeri ökoviselkedéstudomány alapvetéseit, különös tekintettel a viselkedéskörnyezetre – ezzel (és saját kutatócsoportja életre hívásával – lásd Scott 2005) egyúttal egyrészt szisztematikusan megalapozza annak elméletét, amire Barker módszertani munkája mellett kevesebb figyelmet fordított, másrészt kidolgozza az elmélet gyakorlati alkalmazhatóságát is (pl. Wicker – Kirmeyer 1977; Wicker 2011), például a tervezésben (pl. Chalfont – Rodiek 2005).

Wicker tehát – nem elszakadva a klasszikus lewini és barkeri hagyományoktól – számos ponton módosította és kiegészítette Barker elméletét (Wicker 1981; 1987; 2002). A felülvizsgált viselkedéskörnyezet-elmélet lényeges pontja, hogy a viselkedéskörnyezetek mint ökológiai rendszerek nem adottak, nem rögzítettek, hanem időben-térben szakaszosan, ciklusokban (Wicker – King 1988) működnek: keletkeznek és a fennmaradás érdekében folyamatosan (újra)szerveződnek. Ahhoz, hogy megértsük működésüket, először elemezni kell a létrejöttük előtti állapotokat (prekonvergens fázis): például egy leendő bevásárlóközpont helyén egy veszteséges gyár működik. A következő a keletkezés szakasza (konvergens fázis): a gyárat megveszik, átalakítják, megrendelik a bevásárlóközpont működéséhez szükséges felszereléseket, és alkalmazottakat vesznek fel; így létrejön a viselkedéskörnyezet, és működni kezd. A működés vagy folytatódó létezés (*continued existence*) fázisa az, amit általában az emberek „látnak" a settingből (maga Barker szinte kizárólag erre összpontosított): beszerzik és kirakják az árukat, ezeket a vevők megveszik, a személyzet, felszerelés cserélődik; stb. A hanyatlás és felbomlás szakasza (divergens fázis) alakul ki, ha a bevásárlóközpont veszteséges és emiatt bezárják, az alkalmazottakat elbocsájtják, a felszerelést eladják vagy kidobják. Ekkor a viselkedéskörnyezet egy másik settingnek ad(hat)ja át a terepet.

Wicker viselkedéskörnyezetek ciklusait legjobban antropológiai módszerekkel térképezhetjük fel. Ennek egyik példáját mutatja be Wicker (2012), amikor viselkedéskörnyezet-elemzést végzett a tokiói Bijo hostess klubban, ahol korábban Anne Allison kulturális antropológus hostessként öt hónapig résztvevő megfigyeléseket végzett 1981-ben (Allison 1994). Wicker izgalmas elemzésének részletes bemutatására a jelen tanulmány keretei között nincs mód, azt viszont megjegyezzük, hogy a szerző ebben a tanulmányban vezeti be a viselkedéskörnyezet élménykomponensét: az élmény a viselkedéskörnyezet és annak körülményeinek felfogása és szabályozása, a közvetlenül érzékelt események mentális kontextusa (Wicker 2012). Ez az összetevő finomítja a viselkedéskörnyezetek elemzését és alkalmazhatóságukat.

Wicker – Barkerrel szemben – hangsúlyozza az egyének és a társadalom szerepét: a viselkedéskörnyezet sorsa gyakran múlik „kulcsembereken", akik puszta helyettesítése, kicserélése nem lehetséges a setting veszélyeztetése nélkül. Wicker ezzel az ökológiai értelemben vett interakció értelmezéskörét minden tekintetben kiszélesíti: idői vonatkozásban, a setting elemi alkotórészei (pl. egyének) és a társadalmi kontextus felé. A viselkedéskörnyezet ökológiája ennek folyományaként ma is élő elméleti és gyakorlati terület a pszichológián belül (pl. Norris–Baker 1999).

3.4. Egon Brunswik pszichológiai ökológiája

A magyar származású Egon Brunswik (Brunswick) (1903–1955) elméletében Lewinhez hasonlóan – azonban tematikájában az egyén környezetmegismerési folyamataira fókuszálva, és így Barker társas szemléletétől is eltérően – szintén hangsúlyozta a szubjektív vagy észlelt környezetet, azt tekintve a viselkedés meghatározójának. Ökológiai pszichológiájában az észlelés alapproblémájával, az észlelt és a valóságos világ közötti megfelelés problematikájával foglalkozott. Kritizálva a pszichológia és az észleléskutatás hagyományait, legfontosabbnak azt tartotta, hogy a kutatók ismerjék el a környezet jelentőségét az észlelésben. Brunswik nevéhez elsősorban az észlelés valószínűségi funkcionalista (*probabilistic functionalism*, Brunswik 1955) elmélete, és ehhez kapcsolódóan az ökológiai érvényesség (ökológiai validitás), illetve reprezentativitás gondolatköre fűződik.

Elméletének (Brunswik 1956) lényege, hogy az észlelés során folyamatosan valószínűségi ítéleteket alkotunk a környezetről, amely a disztális (környezeti) és proximális (receptorfelületi) ingerjellemzők közötti megfelelés létrehozásának folyamata. Az egyén objektív környezetről alkotott kognitív reprezentációját információs kulcsingerek kombinációja határozza meg. A környezet két vagy több megfigyelője között megnyilvánuló észlelési eltérések ugyanazon környezeti kulcsingerek eltérő, egyéni súlyozásával magyarázhatók. Ez a súlyozás idioszinkretikus stratégiákat jelent, amelyek segítenek abban, hogy a környezeti kulcsingereket a téri helyzet egészleges interpretációjává (jelentésévé) kombinálja az észlelő. A környezetpercepció tehát olyan folyamat, amely a külső kulcsingerek és az egyéni kognitív stratégiák közötti kölcsönhatáson alapul. Természetes

körülmények között az ingerdimenziók egymással összefüggő rendszert alkotnak, az állat/ember biológiai funkcióival összefüggésben határozhatók meg és így értelmezhetők. Az észlelés vizsgálata során fontos annak megállapítása, hogy mely környezeti jellemzők képeznek ökológiailag érvényes (ökológiailag valid, azaz a teljes rendszert tekintve pontos, megbízható) jelzéseket az észlelő számára. A kísérlettervezés feladata az inger ökológiai validitásának és reprezentativitásának biztosítása, vagyis a kísérletezés módszertanára nézve követelmény, hogy az „inger" természetes körülményekhez való viszonya és valós jelentéstartalma az észlelő számára ökológiailag valid legyen: „… a pszichológia megfeledkezett arról, hogy az organizmus-környezet viszony tudománya és az organizmus tudományává vált. […] A pszichológusok organizmus iránti, a környezet rovására történő elfogultsága némileg emlékeztet a túlzóan férfiközpontú középkori teológusok szemléletére, amely megadta a lélek lehetőségét a férfinak, de megtagadta azt a nőtől; mondanivalónk lényege tehát az, hogy helyre kell állítani vagy létre kell hozni a megfelelő egyenlőséget vagy mértéket az organizmus és a környezet kezelésében – azaz, a szubjektum és a helyzet (vagy objektum) egyenlőségét, amelyben egyaránt megfelelő figyelmet kapnak az organizmus és a környezet belső sajátosságai" (Brunswick 1957: 6, idézi Bonnes – Secchiaroli 1995: 25).

3.5. James J. Gibson ökológiai pszichológiája

Az ökológiai elméletek sorában az egyik legnagyobb hatást James J. Gibson (1904–1979) amerikei pszichológus munkássága jelenti – általánosságban is, de különösen a vizuális percepció terén (Gibson 1950; 1972; 1979). Gibson számos alkalommal beszámolt arról, hogy már gyerekkorában pszichológiai – „antropológiai" megfigyeléseket végzett, amelyekre családjának gyakori költözései/utazásai során volt alkalma. Megfigyelte például, hogy vonaton vagy autón utazva a vizuális világ mozgónak, a mozgás irányában áramlónak és kiterjedőnek tűnik, míg a mozgó járműből visszafelé nézve a látvány mintegy összeszűkül (Gibson – Crooks 1938). Ezek a megfigyelések inspirálták később az optikai áramlás (optic flow) tanulmányozását, amelynek elméletét nagymértékben a különböző járműveken (autó, vonat, repülőgép) való utazások tapasztalataira alapozta (Hochberg 1994).

Gibson fokozatosan ért el pályafutása során ahhoz, hogy saját felismeréseit rendszerbe foglalja. Filozófusdiplomát szerzett a Princeton Egyetemen, majd a behaviorizmust, az „új realizmust" (vö. Charles 2011) kezdte tanulmányozni Edwin B. Holt vezetésével, amelynek keretében – radikális empiricistaként – pszichológiai kísérleteket végzett. Ennek nyomán szerezte meg pszichológiadiplomáját, majd doktori fokozatát ugyancsak a Princeton Egyetemen. Egyetemi tanári pályafutását a Smith College-ban kezdte, ahol megismerkedett a fentebb már említett alaklélektannal (a szintén már idézett Kurt Koffka Gibson szakmai életének meghatározó alakja lett), illetve későbbi feleségével, Eleanor Jack-kel,

aki akkoriban – vizuális szakadék (Gibson – Walk 1960) kutatásai kapcsán – már híres pszichológusként dolgozott. Gibsont 1941-ben besorozták az amerikai hadseregbe, ahol a második világháború alatt a repüléspszichológia program igazgatójaként a pilótának jelentkezők alkalmassági vizsgálatát végezte. Vizsgálatai során arra a felismerésre jutott, hogy az észlelés addigi elméletei és kutatási eredményei nem vonatkoztathatók a valós körülmények közötti észlelés helyzetére. Úttörőként kezdte el kutatni a mozgás közbeni észlelés, vagy másként, a vizuálisan irányított mozgás problémáit. Meggyőződése volt, hogy az észlelést nem belső folyamatként kell megközelíteni, hanem elsősorban a vizuálisan (és az egyéb észlelési modalitásokon keresztül) elérhető információt kell azonosítani az észlelő–környezet rendszer szintjén. Ennek a munkának az eredményeként írta meg első könyvét a látásról (*The Perception of the Visual World*, Gibson 1950), amely egyedülálló abban a tekintetben, hogy elmélyültebben tárgyalja az ökológiai környezetet, ami az élőlény (ember, állat) számára látható, mint a látás fiziológiáját. A bevezetőben ezt írja „állat és környezete kölcsönösségéről":

„… gyakran elhanyagolt szempont, hogy az állat és környezet szavak elválaszthatlan párost alkotnak. Mindkét fogalom magában foglalja a másikat. Egyetlen egy állat sem tud létezni az őt körülvevő környezet nélkül. Hasonlóképpen, bár nem ennyire nyilvánvaló módon, egy környezet feltételez egy állatot (vagy valamilyen organizmust), amelyet körülvesz. Ez azt jelenti, hogy a földfelszín évmilliókkal azelőtt, hogy az élet kifejlődött volna, nem minősült környezetnek. … Egy lehetséges környezet volt, az ezen a bolygón kifejlődni képes élet előfeltétele" (idézi Gibson 1979: 8).

James Gibson a továbbiakban élete végéig a Cornell Egyetemen dolgozott. Az életútját azért foglaltam össze, hogy lássuk: sok lépcsőn keresztül, számos meghatározó elméleti rendszer (realista filozófia, behaviorizmus, alaklélektan, kísérleti és alkalmazott pszichológia) részletes tanulmányozásán keresztül jutott el oda, hogy saját, önálló nézeteit (részben kritikai) pszichológiai rendszerbe foglalja, amelyet szintén hosszú tudományos folyamat nyomán nevezett el ökológiai pszichológiának (vö. Szokolszky – Kádár 1999). A gibsoni ökológiai pszichológia (magyarul lásd Nánai 1997; Szokolszky – Kádár 1999) alapkérdése, hogy hogyan látjuk a világot valójában ("how do we see the world as we do?"). A válasz során két alapvető szempont mentén alakította át a pszichológiai szemléletet: az organizmus mozog és mozgásával kölcsönhatásba lép a környezetével (optikus rendezés, *optic array*); és kimutatta a 3D tér konceptuális természetét. Összességében: a percepciót a személy környezete és a személy-környezet interakció összefonódásaként, összekapcsolásaként értelmezte. A jelentést nem az agy komputációs munkája „rakja össze" a külvilági, önmagukban jelentés nélküli ingerekből, hanem „ott van" a környezetben, jelentésteli információként. Így nincs szükség az érzékelés (a receptorokon zajló élettani folyamat az inger felvételére a külvilágból) és az észlelés (az inger a központi idegrendszerben ingerületként fut a megfelelő agyterületekhez, ahol lezajlik a jelentés – kognitív reprezentáció – kialakulása) megkülönböztetésére – a közvetett észleléselmélet helyett Gibson a közvetlen észlelés elméletét állította fel: a szervezet perceptuális rendszerein

(Gibson 1966) keresztül felveszi (*pick up*) a környezeti (számára) jelentésteli információt (nem ingert! – Gibson 1960) és megvalósítja a viselkedést az ember–környezet rendszerben. Gibson azzal vívta ki sokak értetlenségét, hogy úgy vélte, az észlelés alapvetően közvetlen és jelentésteli, és minden egyéb elvont, szimbolikus, humánspecifikus, kultúrafüggő pszichés funkciónk alapja is a közvetlen észlelés, a tapasztalati világgal való funkcionális, megbízható, és eredendően értékorientált kapcsolatunk.

Gibson (1977) az affordancia fogalmát vezette be azoknak a faj-, illetve egyedspecifikus cselekvési lehetőségeknek a megragadására, amelyek a világgal való közvetlen, jelentésteli kapcsolatunk alapját alkotják (ilyen affordancia például, hogy egy nyílás átjárást, beleesést vagy elbújást, egy felület rálépést vagy ráülést tesz lehetővé). Az affordancia fogalom egyik előzménye Koffka (az alaklélektan fentebb már idézett jelentős képviselője) elképzelése a dolgok fiziognómiai kvalitásairól, vagyis „követelményjellegéről" (*demand character*): „Minden dolog megmondja, hogy micsoda. [...] a gyümölcs így szól: 'Egyél meg!'; a víz azt mondja: 'Igyál meg'; a mennydörgés azt mondja: 'Félj tőlem'; és a nő így szól: 'Szeress'. A dolog értéke gyakran szinte világosan a »dolog arcára van írva«" (Koffka: *Principles of psychology*, 1935; idézi Gibson 1971/1974: 533). „A dolgok mozdíthatók, ütögethetők, rázhatók, szoríthatók és hajlíthatók – ezek mind olyan cselekvések, amelyeknek következményei a tárgy tulajdonságairól hordoznak információt" (Gibson 1977: 68). Az affordanciák verbálisan a *-ható, -hető* toldalékkal fejezhetők ki (néha szokatlan nyelvi fordulatként): egy felület lehet „járható", egy tárgy „megemelhető", egy barlang „bebújható", egy tó „úszható" stb. Az affordanciák lehetnek pozitívak vagy negatívak. A tárgyakat felszínükről, alakjukból stb. származó optikai információ ökológiai észlelése útján azonosítjuk, de például az élő–élettelen megkülönböztetése egymástól a mozgás (Cutting – Kozlowski 1977), az ehetőség (és így tovább) szempontjából is az affordanciák alapján történik (Gibson 1977). Az affordancia filozófiai értelmezését lásd pl. Scarantino 2003.

Az affordancia fogalma a szervezet–környezet kapcsolat egymást kiegészítő, dinamikus jellegét ragadja meg oly módon, hogy megkerüli a szubjektív-objektív egymást kizáró kettősségét. Ugyanis egy affordancia nem szubjektív, de szubjektumfüggő; és nem objektív hagyományos értelemben (hiszen szubjektumfüggő), de valóságosan és nyilvánosan létező. Gibson hangsúlyozta, hogy az élőlények, és különösen az ember számára az affordanciák leggazdagabb forrását más élőlények (más emberek) jelentik, elméletében azonban az affordanciák szociális vonatkozású elmélyítése elmaradt.

Gibson affordancia fogalma rendkívüli módon hatott az ergonómia, a mesterséges intelligencia és a design elméletére (a pszichológia főága azonban igazán soha nem fogadta be). A konstruktum a 21. század elejétől máig nagyon sokféle módon aktívan használt, az empirikus kutatásokat és az elméletalkotást egyaránt befolyásolja, például az észlelés-cselekvés kutatás (pl. Heft 2017), a tárgyak és virtuális környezetek tervezése és használhatósága (Norman 2005), az ember–számítógép interakció (Ibáñez-Gijón – Díaz – Lobo – Jacobs 2013), a mindennapi élet (Djebbara 2022).

4. A pro-environmentális – zöld – megközelítés a környezetpszichológiában

Az ökológiai szemlélet közismertebb, a hétköznapi életben inkább leképeződő aspektusa a környezetvédelem, a fenntartható fejlődés pszichológiája – ami (ahogyan a bevezetőben említettem) természetesen az antropológusokat is foglalkoztatja. Az alábbaikban erről a tématerületről is adok egy rövid áttekintést, tudva, hogy a pro-environmentális szemlélet valóban kiemelten fontos, ám a zöld környezetpszichológia kutatásait, eredményeit, dilemmáit, vitáit nincs mód ebben a tanulmányban bemutatni. Egy rövid írásban lehetetlen áttekinteni mindazt a környezetpszichológiai és társas ökológiai ismeretet, amit az utóbbi évek kutatásai felhalmoztak. Ráadásul a kutatók, az elméletalkotók és a gyakorlati szakemberek között számos fogalomról, megközelítésről, kutatási módszerről élénk és sokszálú vita zajlik. Az elméletek, konstruktumok és a számos, gyakran egymást gyökeresen cáfoló vizsgálati eredmény bemutatására így itt nincs lehetőség. Az alábbiakban csak a fontosabb, hazai kutatási eredményeket is felmutató erővonalakat említem meg.

Nemzetközi viszonylatban a környezetpszichológia kialakulásától kezdve fogékony volt a környezetvédelem kérdéseire. Már a terület kialakulásában jelentős szerepe volt annak a felismerésnek, hogy a környezeti problémák nem pusztán természettudományos és technológiai megközelítést igényelnek, hanem társadalomtudományi (szociológiai, antropológiai) és pszichológiai ismeretek, kutatások nélkül a globális környezeti ügyek nem érthetők és nem is oldhatók meg. Itthon a környezeti veszélyekkel kapcsolatos konfliktusok kutatása a 1970-es, 1980-as években kezdődött meg, szociálszichológiai vizsgálatok formájában. A „vizsgálatok a társadalmi kockázatok észlelésével, a veszélyes létesítmények lakossági fogadtatásával, az esetleges ellenállásokkal, az optimális döntési módszerek kialakításával foglalkoztak [...] (Faragó – Vári 1988)" (Dúll 2019: 292).

A környezetvédelem és a fenntarthatóság oldaláról nézve a környezetpszichológiát akár egyfajta alkalmazott szociálpszichológiának is tekinthetnénk (vö. Dúll 2019). Egy másik, manapság népszerű felfogás megtartja a környezetpszichológia önálló identitását, de az egész területet és gyakorlatilag minden témakörét az ún. pro-environmentális attitűdök és viselkedés felől közelíti meg. A környezetvédelem, természetvédelem, fenntarthatóság és számos más, ide kapcsolódó fogalom megnevezése, meghatározása, érvényességi köre és egymáshoz való viszonya tekintetében élénk vita van a környezetpszichológián belül. Munkáimban (pl. Dúll 2020) ezért az átfogó pro-environmentális attitűd és viselkedés terminust alkalmazom. Steg és munkatársai úgy határozzák meg a környezetpszichológiát, mint amely terület egyrészt „vizsgálja a környezet hatását az emberi tapasztalatokra, élményekre, viselkedésre és jóllétre, másrészt ugyanúgy vizsgálja az emberek hatását a környezetre, a környezeti viselkedést befolyásoló faktorokat, és annak a lehetőségeit, módjait, hogy hogyan lehet elősegíteni a pro-environmentális viselkedést" (Steg – van den Berg – de Groot 2013: 2). A szerzők a környezetpszichológián belül elkülönítenek két irányt, az „építészeti" (irányultságú)

pszichológiát (*„architectural" psychology* – így idézőjelben, ibid. 3), illetve a zöld pszichológiát (*green psychology*, ibid. 4), és a környezetpszichológia fejlődési irányaként az utóbbit jelölik meg.

4.1. A zöld környezetpszichológia főbb területei

A pszichológia lehetséges és nélkülözhetetlen szerepéről a környezetvédelemben és a fenntarthatóságban számos hazai tanulmány megjelent (pl. Varga 2006). Se szeri, se száma az átfogó munkáknak, amelyek összességében tekintik át a pro-environmentális problémákat. A környezeti kockázatészlelést számos kutató tartja sarkalatos kérdésnek (lásd Dúll 2019). A környezeti attitűdök és a környezeti viselkedés kapcsolata, attitűdök mérése, struktúrája témában magyarul is olvashatók bevezető vagy összefoglaló tanulmányok (pl. Holahan 1982/1998; Dúll 2009). Néhány magyar empirikus kutatás a témában: Janky és munkatársai (2011); Medvés és munkatársai (2012). A nem természetes, épített környezet értékelése és védelme (pl. Dúll 2020) is előkerül néha a pro-environmentális pszichológiai szakirodalomban, de nem igazán jellemző ennek a témának a tárgyalása. Számos konkrét, jól körülhatárolható területtel kapcsolatban zajlanak intenzív kutatások, például a katasztrófák környezetpszichológiai vonatkozásai (Pető – Szekeres 2006), klímaváltozás, ökoszorongás (Ágoston et al. 2022a; 2002b) és így tovább.

A környezetpszichológusok tehát hagyományosan és manapság még inkább fokozódó mértékben kutatják az ember–környezet kapcsolat pro-environmentális szempontjait is. A környezetpszichológia működésének kezdeti szakaszaiban (Dúll 2017) a vizsgálatok elsősorban a negatív személy–környezet tranzakciót kutatták: milyen romboló hatások érik a személy részéről a környezetet (pl. környezetszennyezés, forráspazarlás, rombolás) és fordítva, milyen, az emberre káros folyamatok érkeznek a környezetből (pl. betegítő hatások, zsúfoltság, zaj stb.). Mindenképp fontos változás, hogy a jelen, harmadik szakaszban (Dúll 2017) a kutatók figyelme a pozitív, proaktív folyamatokra is ráirányul, így kerültek előtérbe például a fenntarthatóság, az egészségtámogató környezeti hatások, a környezetminőség és az életminőség összefüggései (Dúll 2017). Ebben az új trendben még inkább erősödik az a vélekedés a környezetpszichológiában, hogy a folyamatokat mélységükben egyrészt csak más tudományterületekkel – például az antropológiával – együtt, másrészt a mindennapi környezethasználókkal együttműködve, részvételi módon lehet megérteni, és a megoldásokat a problémákra is csak ilyen módon lehet kidolgozni és kivitelezni. Ezért erősödik a környezetpszichológusokban az igény a tudományközi együttműködésre (ezen belül is a transzdiszciplináris munkára), illetve a kommunikációra a környezetek, tárgyak használóival.

5. Záró gondolatok – idézve A. Gergely Andrást is

A bemutatott ökológiai pszichológusok, pszichológiai ökológusok és ökológiát és pszichológiát ötvöző teóriák, gyakorlatok hatása a pszichológia fejlődésére, még ha gyakran indirekten is, de mély, sokrétű és tartós. A tanulmányban csupán az volt a célom, hogy a teljesség igénye nélkül áttekintsem a pszichológia történetében jelentkező legismertebb ökológiai / ökologikus nézőpontok sokféleségét és felvillantsam a lehetséges párhuzamokat, találkozási pontokat az ökológiai antropológiával.

Sokféle (még több féle) ökológiai szemléletű pszichológia létezik ma is. A közös nevező az alapfeltevések és a metodológia szintjén keresendő. Egy pszichológiai megközelítés akkor ökológiai, ha alapfeltevéseit tekintve a jelenségek magyarázatát következetesen a környezet-szervezet rendszer szintjén keresi, és a környezetet a szervezethez hasonlóan összetetten, ugyanakkor analitikusan kezeli. Az ökológiai szemléletű pszichológiai kutatás központi szerepet tulajdonít a jelenségek feltárásában a környezeti paraméterek azonosításának és kölcsönhatásaik vizsgálatának, azonban – az ökológiai megközelítés rendszerszemléletéből fakadóan – nem kezeli egyszerű, lineárisan ható okként a környezetet. Metodológiáját tekintve egy pszichológiai kutatás akkor ökológiai, ha a vizsgálati helyzet lehetővé teszi a viselkedés–környezet kapcsolat (tranzakció) funkcionális egészként való megnyilvánulását és értelmezését.

Zárásként A. Gergely András gondolatait idézem 2003-ból (!) – szerintem az alábbi mondatok egyaránt érvényesek az ökológiai szemléletű antropológiára és a környezetpszichológiára is: „A fejlődés és a komplexitás felé nyitottabb társadalmi mozgások, politikai és életmód- vagy életminőség-szintű változások egyre inkább megkövetelik a társadalom mélyebb, egyszersmind kiterjedtebb ismeretét. Elegendő itt talán nem többre, mint az ökológiai félelmekre, a környezettudatos magatartásra, a válságteóriákra utalni, melyek a kríziskezelés feladatát róják az amúgy elvontabb vagy »elszálltabb« szellemi szférákban járatos kutatókra. Nehéz, sőt egyre lehetetlenebb ezért azt a fajta kibúvót keresni, amelyet a humán tudományok oly sokszor megtalálnak akkor, midőn választ (vagy válaszokat) kell (kellene) keresniök a társadalmi (és gazdasági, politikai) változások új vagy megújuló kihívásaira. A környezettel foglalkozó természettudományok, főként az ökológia tudományterületén persze jó ideje már karakteres kihívások jelzik, hogy a diszciplináris osztottság megnehezíti a válaszadást a környezeti körülmények romlására. Nem elegendő víztisztító berendezésben gondolkodni, ha a természetes élőhelyek egyes típusai pusztulnak; nem elég csak a gyárkéményekre szerelni szűrőberendezéseket, ha az autóforgalom behálóz egyre több települést vagy tönkreteszi a városkörnyékek rekreációs övezeteit; nem megoldás a vízlépcső, ha kipusztul környékén az élő fajok néhány tucatja, s nem kielégítő az sem, ha néhány jószándékú védegyleti aktivista fához láncolja magát, megakadályozandó kivágását... [...] A példák hosszan sorolhatók, s a természeti környezettel foglalkozók bizonnyal jobban is ismerik a válságosra fordult környezeti feltételek károsító mechanizmusait, drámaibban írnák le pusztuló növény-, állat- vagy rovarfajok

jövőjét, ijesztőbbre formálnának a társadalmi túlélésre vonatkozó összképet, mint azt a humán tudományok képviselői akár csak el tudnák képzelni. De a gazdaság, a politikai rendszerek és a társadalom átalakulási folyamatára érvényesen e »humán felfogásoknak« is vannak olykor megfontolnivaló képletei, rendszerszerű megközelítései, folyamatszerű ábrázolásai azokról a jelenségekről, amelyek látszólag »csak« (vagy tisztán) a társadalmat érintik...! Be kell immár látni, hogy ökonómiáról beszélni társadalom nélkül, ökológiáról gondolkodni a társas kapcsolati rendszerek és működésmódok áttekintése nélkül épp olyan félreértés, mint egy élőhely flóráját függetleníteni a széljárástól vagy a talaj geológiai rétegződésétől" (A. Gergely 2003: 3).

Források

A. Gergely András (szerk.) (2003a): *Ökológia – kultúra – embertudomány. Környezet és ember a paradigmaváltások korában*. Budapest – Sopron. URL: https://mek.oszk.hu/01700/01710/

A. Gergely András (2003b): Bevezető egy tantárgyi alapozó kurzushoz. In *Ökológia – kultúra – embertudomány. Környezet és ember a paradigmaváltások korában* (szerk. A. Gergely András), Budapest – Sopron, 3–20. URL: https://mek.oszk.hu/01700/01710/01710.pdf

A. Gergely András (2004): Filmbeszéd és antropológiai szövegértés. In *Szoft montázs. Elméleti közelítések az antropológiai filmhez. Munkafüzetek 99.* (szerk. Horváth Réka – A. Gergely András), Budapest: MTA Politikai tudományok intézete, Etnoregionális Kutatóközpont, 9–22. URL: https://mek.oszk.hu/02400/02433/02433.pdf

Ágoston Csilla – Csaba Benedek – Nagy Bence – Kőváry Zoltán – Dúll Andrea – Rácz József – Demetrovics Zsolt (2022a): Identifying Types of Eco-Anxiety, Eco-Guilt, Eco-Grief, and Eco-Coping in a Climate-Sensitive Population: A Qualitative Study. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 19(4): Paper 2461.

Ágoston Csilla – Urbán Róbert – Nagy Bence – Csaba Benedek – Kőváry Zoltán – Kovács Kristóf – Varga Attila – Dúll Andrea et al. (2022b): The Psychological Consequences of the Ecological Crisis: Three New Questionnaires to Assess Eco-Anxiety, Eco-Guilt, and Ecological Grief. *Climate Risk Management*, 37: paper 100441.

Allison, Anne (1994): *Nightwork: Sexuality, Pleasure, and Corporate Masculinity in a Tokyo Hostess Club.* Chicago: University of Chicago Press.

Barker, Roger G. (1963a): On the Nature of the Environment. *Journal of Social Issues*, 19(4): 17–38.

Barker, Roger G. (szerk.) (1963b): *The Stream of Behavior: Explorations of its Structure & Content.* New York: Appleton-Century-Crofts.

Barker, Roger G. (1968): *Ecological Psychology: Concepts and Methods for Studying the Environment of Human Behavior*. Stanford: Stanford University Press.

Barker, Roger G. (1969): Wanted: An Eco–Behavioral Science. In *Naturalistic Viewpoints In Psychological Research* (szerk. Willems, Erik P. – Raush, Harold L.), New York: Holt, Rinehart and Winston, 31–43.

Barker, Roger G. (1987): Prospecting in Environmental Psychology: Oskaloosa Revisited. In *Handbook of Environmental Psychology* (szerk. Stokols, Daniel – Altman, Irwin), New York: Wiley & Sons, Vol. 2.: 1413–1433.

Bechtel, Roger B. (1990): Ecological Psychology. In *Methods in Environmental and Behavioral Research* (szerk. Bechtel, Robert B. – Marans, Robert W. – Michelson, William), Malabar: Krieger, 191–215.

Barker, Roger G., & Wright, Herbert F. (1951): *One Boy's Day; A Specimen Record of Behavior.* New York: Harper.

Barker, Roger G. – Schoggen, Phil (1973): *Qualities of Community Life: Methods of Measuring Environment and Behavior Applied to an American and an English Town*. San Francisco: Jossey-Bass.

Berta Péter (2008): Szubjektumok alkotta tárgyak – tárgyak által konstruált szubjektumok. Interakció, kölcsönhatás, egymásra utaltság: az „új" anyagikultúra-kutatásról. *Replika*, 63: 29–60.

Bonnes, Mirilia – Secchiaroli, Gianfranco (1995): *Environmental Psychology*. London: Sage.

Borsos Balázs (2003): Félig festett zebra a Múzeum-körúton. Az ökológiai antropológia a természet- és társadalomtudományok között In *Ökológia – kultúra – embertudomány. Környezet és ember a paradigmaváltások korában* (szerk. A. Gergely András), Budapest – Sopron, 84–99. URL: https://mek.oszk.hu/01700/01710/01710.pdf

Borsos Balázs (2004): *Elefánt a hídon. Gondolatok az ökológiai antropológiáról*. Budapest: L'Harmattan Kiadó.

Brunswik, Egon (1955): Representative Design and Probabilistic Theory in a Functional Psychology. *Psychological Review*. 62(3): 193–217.

Brunswik, Egon (1956): *Perception and the Representative Design of Psychological Experiments*. Berkeley: University of California Press.

Buda Béla (1984): A kísérlet szimbolikájáról – újra. *Pszichológia*, 4(2): 276–280.

Canter, David (1986): Putting Situations in their Place: Foundations for a Bridge between Social and Environmental Psychology. In *Social behaviour in context* (szerk. Furnham, Adrian), London: Allyn & Bacon, 208–239.

Chalfont, Garuth E. – Rodiek, Susan (2005): An Ecological Approach to Research and Design of Environments for People with Dementia. *Alzheimer's Care Quarterly*, 6(4): 341–348.

Charles, Eric P. (2011): *A New Look at New Realism: The Psychology and Philosophy of E. B. Holt.* New Brunswick: Transaction Publishers.

Cutting, James E. – Kozlowski, Lynn T. (1977): Recognizing Friends by their Walk: Gait Perception without Familiarity Cues. *Bulletin of the Psychonomic Society*, 9(5): 353–356.

Djebbara, Zakaria (szerk.) (2022): *Affordances in Everyday Life.* Cham: Springer.

Dúll Andrea (2009): *A környezetpszichológia alapkérdései – Helyek, tárgyak, viselkedés.* Budapest: L'Harmattan Kiadó.

Dúll Andrea (2012): Az otthon dialektikája: a hétköznapi rutinok kreativitásától az otthon szakralitásáig. In *Tudatállapotok, hipnózis, egymásra hangolódás* (szerk. Varga Katalin – Gősiné Greguss Anna), Budapest: L'Harmattan Kiadó, 525–561.

Dúll Andrea (2017): *Épített környezet és pszichológia: A lokalitásélmény környezetpszichológiai vizsgálatai*. Budapest: MTA doktora értekezés.

Dúll Andrea (2019): A környezetpszichológia: önálló tudományterület vagy alkalmazott szociálpszichológia? In *Inspirációk* (szerk. Kádi Anna – Kiss Orhidea Edith – Dúll Andrea), Budapest: ELTE Pedagógiai és Pszichológiai Kar, 291–323.

Dúll Andrea (2020): Környezetpszichológiai fenntarthatóság az épített és a természeti környezetben: ember-környezet tranzakció szemléletű projektjeink. In *Hazai és külföldi modellek a projektoktatásban* (szerk. Koltai László), Budapest: Óbudai Egyetem Rejtő Sándor Könnyűipari és Környezetmérnöki Kar, 23–30.

Dúll Andrea (2021): A környezetpszichológiától az ember-környezet tranzakció tudományig – áttekintés az elmúlt (majdnem) 30 évről. *Magyar Pszichológiai Szemle*, 76(3–4): 727–745.

Dúll Andrea – Szokolszky Ágnes (2006): Környezet—pszichológia. *Magyar Pszichológiai Szemle*, 61(1): 3–8.

Erős Ferenc (1984): Gergen és kritikusai, avagy: hamis alternatívák újratermelődése? *Pszichológia*, 4(1): 139–142.

Faragó Klára – Vári Anna (1988): *Tárgyalási módszerek környezeti konfliktusok kezelésére*. MKI, Budapest.

Georgiou, Doris – Carspecken, Phil F. – Willems, Erik P. (1996) An Expansion of Roger Barker's Behavior Setting Survey for an Ethno-Ecological Approach to Person–Environment Interactions. *Journal of Environmental Psychology*, 16: 319–333.

Georgiou, Doris – Carspecken, Phil F. (2002): Critical Ethnography and Ecological Psychology: Conceptual and Empirical Explorations of a Synthesis. *Qualitative Inquiry*, 8(6): 688–706.

Gergen, Kenneth J. 1993. A lélektani megismerés lehetőségéről: hermeneutikai vizsgálódás. *Pszichológia*, 13(4): 551–577.

Gibson, Eleanor J. – Walk, Richard D. (1960): Visual Cliff. *Scientific American*, 202(4): 64–71.

Gibson, James J. (1950): *The Perception of the Visual World.* Boston: Houghton Mifflin.

Gibson, James J. (1960): The Concept of the Stimulus in Psychology. *The American Psychologist,* 15(11): 694–703.

Gibson, James J. (1966): *The Senses Considered as Perceptual Systems.* Boston: Houghton Mifflin.

Gibson, James J. (1971): Koffka hagyatéka: az „elvek". In *Alaklélektan* (szerk. Kardos Lajos), 1974. Budapest: Gondolat Kiadó, 525–536.

Gibson, James J. (1972): A Theory of Direct Visual Perception. In *The Psychology of Knowing* (szerk. Royce, Joseph – Rozenboom, William), New York: Gordon & Breach.

Gibson, James J. (1977): The Theory of Affordances. In *Perceiving, Acting, Knowing: Toward an Ecological Psychology* (szerk. Shaw, Robert – Bransford, John), Hillsdale: Lawrence Erlbaum, 67–82.

Gibson, James J. (1979): *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin.

Gibson, James J. – Crooks, Laurence E. (1938): A Theoretical Field-Analysis of Automobile-Driving Author(s). *The American Journal of Psychology*, 51(3): 453–471.

Gifford, Robert (1997): *Environmental Psychology. Principles and Practice*. Boston: Allyn and Bacon.

Hegedűs, T. András (1983) A társadalomtudományok integrációja – az ökológia a pszichológiában. *Magyar Pszichológiai Szemle*, 4(1): 65–76.

Hochberg, Julian (1994): *James Jerome Gibson 1904—1979. A Biographical Memoir.* Washington D.C.: National Academy of Sciences.

Holahan, Charles J. (1982): A környezeti attitűdök. In *Környezetpszichológiai szöveggyűjtemény* (szerk. Dúll Andrea – Kovács Zoltán 1998), Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó, 81–107.

Hunyady György (1984): A kísérleti szociálpszichológia amerikai válságirodalma és amit kiolvasunk belőle. *Pszichológia*, 4(1): 147–158.

Ibáñez-Gijón, Jorge – Díaz, Alex – Lobo, Lorena, – Jacobs, David M. (2013): On the Ecological Approach to Information and Control for Roboticists. *International Journal of Advanced Robotic Systems*, 10(6): 265–275.

Janky Béla – Könczöl Sándor – Dúll Andrea (2011): Háztartási áramfogyasztás: lehetőségek és döntések – egy kérdőíves felmérés tanulságai. *Energiagazdálkodás*, 52(különszám): 25–29.

Kardos Lajos (1974): *Alaklélektan*. Budapest: Gondolat Kiadó.

Kázmér Miklós – Colin, Patrick L. – Taboroši, Danko (2014): Mítosz és geológia – egy atoll elsüllyedése mondabeli és geológiai bizonyítékok alapján. In *Tér–rétegek. Tanulmányok a XXI. század térfordulatairól* (szerk. Dúll Andrea – Izsák Éva), Budapest: L'Harmattan Kiadó, 56–68.

Koffka, Kurt (1935): Természet, élet, lelki jelenség. In *Alaklélektan* (szerk. Kardos Lajos 1974), Budapest: Gondolat Kiadó, 240–255.

Lányi Gusztáv (1984): Probléma- vagy tudományközpontú kísérletezés. *Pszichológia*, 4(2): 269–273.

Lewin, Kurt (1972): *A mezőelmélet a társadalomtudományban*. (szerk. Mérei Ferenc). Budapest: Gondolat Kiadó.

Medvés Dóra – Balázs Katalin – Kondé Zoltán – Mátyás Márta (2012): Az attitűdök, a társas értékorientáció és a jövőbeli következmények figyelembevételének szerepe a környezettudatos hulladékgazdálkodásban. *Alkalmazott Pszichológia*, 2012(1): 25–42.

Molnos Zselyke (2020): *Ökopszichológia-alapkönyv*. Budapest: Ökopszichológiai Intézet.
Molnos Zselyke (2022): *Mindennapi ökopszichológia*. Budapest: Ökopszichológiai Intézet.
Nánay Bence (1997): J. J. Gibson affordanciaelmélete és a kortárs percepciókutatás. *Pszichológia*, 17(1), 53–76.
Norman, Donald A. (2015): Affordances: Commentary on the Special Issue of AI EDAM. *Artificial Intelligence for Engineering Design, Analysis and Manufacturing: AIEDAM*, 29(3): 1–6.
Norris-Baker, Carolyn (1999): Aging on the New Frontier and the New. A Behavior Setting Approach to the Declining Small Towns of the Midwest. *Environment and Behavior*, 31(2): 240–248.
Orlove, Benjamin S. (1980): Ecological Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 9: 235–273.
Pető Csilla – Szekeres András (2006): A katasztrófapszichológia lehetőségei és első tapasztalatai Magyarországon. In *Környezet—pszichológia* (szerk. Dúll Andrea – Szokolszky Ágnes), Budapest: Akadémiai Kiadó, 155–168.
Platten, Simon – Henfrey, Thomas (2009): The Cultural Keystone Concept: Insights from Ecological. Anthropology. *Human Ecology*, 37(4): 491–500.
Pléh Csaba (2010) *A lélektan története.* Budapest: Osiris Kiadó.
Reser, Joseph P. (1995): Whither Environmental Psychology? The Transpersonal Ecopsychology Crossroads. *Journal of Environmental Psychology*, 15(3): 235–257.
Scarantino, Andrea (2003): Affordances Explained. *Philosophy of Science*, 70(5): 949–961.
Scott, Myrtle M. (2005): A Powerful Theory and a Paradox: Ecological Psychologists after Barker. *Environment and Behavior*, 37(3): 295–329.
Simes, Martin S. (1991): Relationships between Research and Design. In *Advances in Environment, Behavior and Design* (szerk. Zube, Erwin H. – Moore, Gary T.), New York: Plenum Press, Vol. 3.: 103–111.
Steg, Linda – van den Berg, Agnes E. – de Groot, Judith I. M. (szerk.) (2013): *Environmental Psychology*. Malden: BPS Blackwell.
Szokolszky Ágnes – Dúll Andrea (2006): Környezet—pszichológia. Egy ökológiai rendszerszemléletű szintézis körvonalai. In *Környezet—pszichológia* (szerk. Dúll Andrea – Szokolszky Ágnes), Budapest: Akadémiai Kiadó, 9–34.
Szokolszky Ágnes – Kádár Endre (1999): James J. Gibson ökológiai pszichológiája. *Pszichológia*, 19(3): 289–322.
Tóth I. János (2005): A környezetfilozófiáról. *Világosság*, 46(6): 129–139.
Varga Attila (2006): Pszichológia a fenntarthatóságért. *Magyar Pszichológiai Szemle*, 61(1): 187–206.
Wicker, Allan W. (1972): Processes which Mediate Behavior-Environment Congruence: Some Suggestions for Research. *Behavioral Science*, 17(3): 265–277.
Wicker, Allan W. (1973): Undermanning Theory and Research: Implications for the Study of Psychological and Behavioral Effects of Excess Human Populations. *Representative Research in Social Psychology*, 4: 185–206.

Wicker, Allan W. (1979): *An Introduction to Ecological Psychology*. New York: Cambridge University Press.
Wicker, Allan W. (1981): Nature and Assessment of Behavior Settings: Recent Contributions from the Ecological Perspective. In *Advances in psychological assessments* (szerk. McReynolds, Philip), San Francisco: Jossey-Bass, Vol. 5.: 22–61.
Wicker, Allan W. (1987): Behavior Settings Reconsidered: Temporal Stages, Resources, Internal Dynamics, Context. In *Handbook of Environmental Psychology* (szerk. Stokols, Daniel – Altman, Irwin), New York: Wiley & Sons, Vol. 1.: 613–653.
Wicker, Allan W. (1991): A Tribute to Roger G. Barker (1903–1990). *Journal of Environmental Psychology*, 11(3): 287–290.
Wicker, Allan W. (1992): Making Sense of Environments. In *Person-Environment Psychology: Models and Perspectives* (szerk. Walsh, W. Bruce – Craik, Kenneth H. – Price, Richard H.), Hillsdale, NJ: Erlbaum, 157–192.
Wicker, Allan W. (2002): Ecological Psychology: Historical Contexts, Current Conception, Prospective Directions. In *Handbook of Environmental Psychology* (szerk. Bechtel, Robert B. – Churchman, Arza), New York: Wiley & Sons, 114–126.
Wicker, Allan W. (2011): Toward a Pragmatic Ecological Psychology. *MERA Journal*, 14(1): 11–17.
Wicker, Allan W. (2012): Perspectives on Behavior Settings: With Illustrations from Allison's Ethnography of a Japanese Hostess Club. *Environment and Behavior*, 44: 474–492.
Wicker, Allan W. – King, Jeanne C. (1988): Life cycles of behavior settings. In *The social psychology of time* (szerk. McGrath, Joseph E.), Beverly Hills: Sage, 182–200.
Wicker, Allan W. – Kirmeyer, Sandra (1977): From Church to Laboratory to National Park: A Program of Research on Excess and Insufficient Populations nn Behavior Settings. In *Perspectives on Environment and Behavior. Theory, Research, and Applications* (szerk. Stokols, Daniel), New York: Plenum Press, 69–97.
Willems, Erik P. (1977): Behavioral Ecology. In *Perspectives on Environment and Behavior. Theory, Research, and Applications* (szerk. Stokols, Daniel), New York: Plenum Press, 39–69.
Xue, Wen – Hine, Donald W. – Loi, Natasha M. – Thorsteinsson, Einar B. – Phillips, Wendy J. (2014): Cultural Worldviews and Environmental Risk Perceptions: A Meta-Analysis. *Journal of Environmental Psychology*, 40: 249–258.

A KULTÚRA ÁTADÁSA, KÖZVETÍTÉSE ÉS A FORDÍTÁS – AZ INTÉZMÉNYEK

Kedves AgA Mester (mert én csak így hívlak),

2006-ban – újonc antropológus hallgatóként – beugrottam az ELTE-re egy (A) Hollós Marida könyvért, melyet Te adtál át. Beszélgetésbe elegyedtünk, akkor ismertelek meg. A személyiséged annyira magával ragadott, hogy a tervezett pár perc „beugrom a könyvért és megyek is" látogatásból, majd egy óra diskurzus lett. A tanulmányaim során szintén jelen voltál, amikor folyton „nyaggattalak", hogy milyen kötetet javasolsz egy-egy témához, hogy mi a véleményed egy-egy írásomról. Türelmesen álltad a sarat. S végül a diplomám védésén is jelen voltál, amikor kihúztam egy kevésbé szimpatikus tételt és megjegyeztem, hogy „már csak ez hiányzott", s te jót kuncogtál. Antropológiai kalandozásaim során számos alkalommal időt nem kímélve segítettél, tanítottál. Most szeretném neked megköszönni ezt az önzetlen segítőkészséget, kedvességet, azt a tömérdek információt, tudást, szemléletmódot, amivel segítettél és bölcsebbé tetted az elmém, hogy jobb ember váljék belőlem. Sokat jelent nekem a barátságod! Isten éltessen sokáig Mester!

Tündetündér (mert Te csak így hívsz)

Ács Tünde Fatima

OKTATÁSI (SORS) KÉRDÉSEK (2017)[1]

Bevezetés

Hazánk jövőjének egyik kulcskérdése a magas szintű iskolai oktatás. Egy ország stabil gazdasági fejlődése aligha képzelhető el kutatás-fejlesztés, innováció és minden állampolgára számára elérhető oktatás nélkül. Az oktatás minősége és eredményessége hatással van az adott ország gazdasági, társadalmi jólétére, világpiaci sikereire, hiszen a színvonalas oktatás konvertálható jól képzett munkaerőre, szakemberekre, mindezen túl pedig hatással van az egyén boldogulására, életére, jólétére.

A közelmúltban végbement, a hazai oktatás egészét érintő jelentős átalakítások hatása érezhetően mutatja, hogy az előttünk álló legfontosabb problémák megoldására nincs remény új, innovatív és kooperatív oktatási-nevelési módszerek bevezetése nélkül. Magyarország nem engedheti meg magának, hogy az oktatási rendszerét ne korszerűsítse, oktatáspolitikáján ne változtasson, mivel hazánk egyik legfontosabb erőforrása a tudás.

Meglátásom szerint Magyarország legjelentősebb problémája a fokozódó társadalmi differenciálódás, a jövedelem- és életviszonyokban egyre növekvő különbségek, nagy rétegek végzetes leszakadása, a leszakadó régiókban előforduló

1 A jelen tanulmány alapját képező írás, amely terjedelmi korlátok miatt nem kerülhetett be a kötetbe, a következő URL címen elérhető: https://epa.oszk.hu/03100/03107/00004/pdf/EPA03107_antropolus_2018_1_098-128.pdf

kritikus szegénység és munkanélküliség. Ezen belül fontos pont a magyarországi roma/cigányság helyzete, beilleszkedésének fokozódó zavara, ami alapvetően összefügg az oktatással. Jól mutatják ezt az utóbbi évtizedek e társadalmi próbatétel köré csoportosuló problémái, a súlyos kommunikációs és gondolkodási bizonytalanság, amely a kérdés érdemi megtárgyalását, így a lehetséges kiutak felvázolását is megakadályozhatja.

Az integráció egyik legfontosabb mozgatója a megfelelő; már gyermekkorban biztosított integrált közoktatás, a társadalmi beilleszkedés és befogadás szorgalmazása. A legfontosabb módszer a képzéshez való hozzáférésben a „pozitív diszkrimináció", azaz a szociális és etnikai szempontokat figyelembe vevő kiemelt támogatás biztosítása (Forray – Hegedűs 2003). A hátrányos helyzetű, tanulásban leszakadt gyerekek iskolán belüli problémája, lemaradásuk kompenzálása csak az oktatás gyökeres megváltoztatásával, reformjával érhető el (Liskó 2001; K. Nagy 2005).

E tanulmány célja egy olyan speciális, csoportmunkán alapuló oktatási módszertan elemzése, mely csökkenteni hivatott a szociokulturális különbözőségeket a heterogén tanulói csoportokban. Előkutatásaimat egy borsodi általános iskolában végeztem, Magyarország azon régiójában, ahol a legtöbb hátrányos helyzetű család él. Az alternatív oktatási módszerekkel dolgozó iskolában a tanárok az átlagostól értőbben viszonyultak a gyermekek között lévő mindennemű különbségekhez, ezáltal sikeresen kezelték a gyerekek mindennapi problémáit. Az ilyen környezetben tanuló gyerekek később sikeresek voltak az iskolában, felszabadultan szerepeltek minden helyzetben, hiszen hatéves koruktól ahhoz szoktatták őket, hogy hogyan kell *beszámolni*, *előadni*, félelem nélkül megnyilvánulni. Megtanították nekik magát a beszédet, szereplést; a „kommunikációs stratégiákat".

A „Hejőkeresztúri Modell – KIP"[2] oktatási módszertan ismertetése mellett bemutatásra kerül a vizsgálat helyszínéül választott budapesti általános iskola, kifejtve a pedagógus és tanuló közösség életében bekövetkezett változásokat; a tantestületen belüli kezdeti nehézségeket. A kutatás fókuszában a tanárok állnak, hiszen a módszertan alkalmazása révén tőlük várjuk a pozitív előmenetelt, oktató-nevelő munkájukon keresztül ők a kulcsszereplői a saját, a gyermekek, a tantestület, az iskola és a projekt sikerének is. A H2O Projekt[3] elemzésének vizsgálatával – egy jó példa működésén keresztül – a kutatás arra keres választ: hogy ez az innovatív oktatási program, mitől „jó"; milyen tényezőktől függ, hogy egy iskola sikeresen tudja-e átvenni a módszertant; milyen módon befolyásolta a benne részt vevő budapesti iskolában tanító tanárok motivációját, oktatáshoz, munkájukhoz, (hátrányos helyzetű) gyerekekhez való viszonyát, továbbá, hogy egy ilyen merőben új módszertan bevezetése hatással volt-e a tantestület közösségére és a szakmai együttműködésükre?

Úgy vélem, hogy a „Hejőkeresztúri Modell – KIP" gyakorlati-elméleti elsajátítása, alkalmazása révén – a konzervatív oktatástechnikát alkalmazó – tantestületben a módszertan hatására pozitívan változik a tanárok motivációja, tanításhoz,

2 Komplex Instrukciós Program, lásd alább, illetve www.komplexinstrukcio.hu.
3 A „Hejőkeresztúri Modell – KIP" továbbadására szerveződő civil kezdeményezés.

gyerekekhez, egymáshoz való viszonya. Szemléletváltás következik be, mely segíti a mindennapi iskolai problémák gördülékennyé válását, lassíthatja a pedagógusok „kiégését", harmonizálja a tanár–diák–szülő kapcsolatát, megerősíti a tantestületet. A siker elérése pedig szorosan összefügg az iskolaigazgató személyiségével, vezetői képességeivel.

1. A H2O Projekt bemutatása

A Hátrányos Helyzetűek Oktatása (H2O) Projekt 2009-ben – kísérleti jelleggel – jött létre a Gábor Dénes-díjasok Klubjának[4] kezdeményezésére. A társulás egy olyan sikeres együttműködést takar, ahol az üzleti szféra szakértői, civilek önkéntesek és a pedagógusok közösen keresnek újszerű, praktikus és kreatív megoldásokat a hátrányos helyzetű gyerekek oktatási integrációjára. Céljuk, hogy széles körben elterjesszék a hejőkeresztúri általános iskolában – az alulteljesítés és az esélyegyenlőtlenségek kezelésére – sikeresen alkalmazott tanítási-nevelési módszert a „Hejőkeresztúri Modell– KIP"-et, mely minden társadalmi csoport gyermekei számára megfelel, elősegíti a különböző szociokulturális háttérrel rendelkező gyermekek együttműködési készségét, kommunikációját, ezen keresztül a tanulmányi eredményeikben is jelentős változás következhet be.

2. „Cigány gyerek" és az iskola

> *„…Jusson örömhöz, tudjon teljesíteni, nagyjából a készségeinek megfelelően; és ellássa önmagát. Ne olyan legyen, mint. Ő olyan legyen amilyen. Ilyen voltában tudjon integrálódni: minél kevesebb külső szabályzással."*
>
> (Mérei Ferenc)

Az 1989-es rendszerváltás magával hozta a gazdaság és a társadalom struktúrájának erőteljes átalakulását. A társadalmi rétegek közötti szakadék tovább mélyült, számottevő az elszegényedő, perifériára szoruló marginális csoportok aránya. Mindezen egyenlőtlenségek hatása – közvetlenül vagy közvetve – az oktatás területére is jelentős mértékben kihatott. Az iskolapadokban egyre nagyobb számban találkozunk ma már „problémás", tanulási-, beilleszkedési zavarokkal küzdő gyermekekkel. Nincs pontos adat arról, hogy hány hátrányos helyzetű tanuló van ma a közoktatásban, de folyamatosan emelkedő arányuk iskolai nevelésükre-oktatásukra irányítja a figyelmet. Sajnálatos tény, hogy a hátrányos helyzetű tanulók többsége roma/cigány származású[5]. E diákok hátrányos helyzetének vizsgálata több tényező egyidejű figyelembevételét teszi szükségessé, elsősorban szociális és kulturális téren. A hátrányos helyzetű tanulók iskolai sikertelensége régóta

4 www.gabordenesklub.hu
5 Lásd Forray 2009: 446; Fleck – Szuhay 2013: 110.

súlyos és akkut problémája a magyar közoktatásnak. Ám tény, hogy érvényesülésüknek egyetlen útja van, ez pedig az oktatás (Fleck – Szuhay 2013). A szakemberek a roma diákok kudarcainak okát több, specifikus problémakörben látják. A vélemények megosztottak, egyes kutatók úgy vélik, hogy a sikertelenség egyértelműen a családi szocializáció elégtelenségének tudható be,[6] ugyanakkor a másik tábor azt vallja, hogy az oktatási rendszer felelőssége sokkal nagyobb és nincs felkészülve a cigány tanulók oktatására.[7] Bordács Margit (2001) összevontan gondolkodik az okok elemzésekor. Szerinte a sikertelenségük a következő okokban keresendőek: a többségi társadalomtól eltérő családi szocializáció, nyelvi hátrány, szociális helyzet, tanulási motiváció hiánya, hátrányos megkülönböztetés, a szülők hozzáállása az iskolához és az iskolázottsághoz, a pedagógiai gyakorlat, módszertan hiánya az oktatásukban. José Eugenio Abajo Alcalde (2008) – spanyol romák közt dolgozó oktatáskutató – úgy véli, hogy a cigánygyerekek iskolai problémáit egyértelműen 2-3 tényező mentén lehet jellemezni. A szabad iskolaválasztás, az iskolák között és a társadalomban folyó verseny a cigány tanulók „elgettósodásához", szegregációjához vezet.[8] „Kettős kötésű kommunikációnak" nevezi, azt a helyzetet, amikor a tanárok az egyenlő bánásmódot hirdetik, de a nonverbális kommunikációjukban (arckifejezés, hangszín, gesztus stb.) ennek az ellenkezőjét tanúsítják a cigánygyerekekkel szemben. A másik oldalról a gyerekeket bár családjuk iskolába küldi, de nem hisznek abban, hogy ott teljesíteni tudnak, sikerük lehet, és nem érdeklődnek tanulmányaik felől. Ilyen zavaró, kettős helyzetben a gyermek iskolai teljesítőképessége csökken. Alcalde deterministának tartja a pedagógusok azon hozzáállását, amikor a cigány gyerekek oktatási kudarcaiért, – életvitelükből adódóan – magát a cigányságot, a cigány családokat teszik felelőssé. Genetikai alapon álló elméleteknek nevezi azt, amikor a pedagógusok a cigányságra „jellemző genetikai kód"-juk miatt „hibáztatják" diákjaikat. Okként sorolja fel a nyelvi hiányosságot, az iskolát mint problémaforrást, mivel nincs tisztában a cigánygyerek kultúrájának sajátos elemeivel, és az ezekből adódó konfliktusokat. Kritikával illeti a sok esetben egysíkú és előítéletes pedagógus-hozzáállást. Alcalde úgy véli, hogy a tanárok egy része az iskolai kudarc okaiban nem látja a saját felelősségét, a problémákért elsősorban a családokat okolja, az okokat egyértelműen az etnikai kisebbséghez tartozás tényében látják (Alcalde 2008: 177–180).[9] Magyarországi kutatások is utaltak arra[10], hogy a roma gyerekekkel foglalkozó pedagógusok egy része a gyerekek iskolai kudarcaiért elsősorban a család hátterét, a cigányok értékrendjét és létformáját teszi a felelőssé. A tantestületek a problémák gyökerét sok esetben a gyerekek alkalmazkodási zavaraiban, nem megfelelő családi szocializációjukban jelölik meg. Kikerülve

6 Lásd Farkas-Jakab 1995; Kertesi-Kézdi 1996.
7 Lásd Réger 1984; Liskó 1996; Oppelt 1996; Radó 1997.
8 Lásd még Liskó 1994.
9 Bordács Margit (2001) a pedagógusok előítéletességét vizsgálta roma gyerekeket is oktató tanárok körében. Tanulmánya rámutat, hogy annak ellenére, hogy a megkérdezett pedagógusok kerültek már valamilyen kapcsolatba cigányokkal, mégis átlagosan jellemző rájuk a közepes és nagyfokú előítéletesség, intolerancia cigány diákjaikkal szemben, továbbá e diákok iskolai sikertelenségét, genetikai sajátossággal magyarázzák. Bordács írását vö. Erőss – Gárdos 2008: 66.
10 Lásd Bakó 2009; Liskó 1996; Réger 1984; Radó 1997.

saját felelősségvállalásukat, a konfliktusoknak a kulturális és etnikai jegyeit emelik ki. Bakó Boglárka egy 2009-es tanulmányában szintén hasonló tapasztalatokról számol be: „A gyerekek »problémásságának« okát egyértelműen cigányságukban keresik, szembesülnek a diákok »másságával«, de mivel nincs tudásuk a romungro közösség kulturális sajátosságairól, nem tudják kezelni ezt. Mindezzel létrehozzák a »rossz cigány« képét, aki fegyelmezetlen, hangos és szemtelen. A diákokkal való konfliktusaik során ezekkel a tulajdonságokkal vádolják a fiatalokat, melyet az etnikai származásukból eredeztetnek." (Bakó 2009: on.) A családban és az iskolában elvárt normák gyakorta ütköznek, ez a kettősség megnehezíti a gyerekek helyzetét, rosszabb iskolai teljesítést hoz magával, konfliktusokhoz vezet az iskola és a szülők között. „[...]a cigány családoknak, az iskola intézményének, a pedagógusoknak, és az őket igazgató politikának az elvárásai és értékrendje gyakran igen különböző. Az iskolán belüli találkozásuk nyílt vagy rejtett konfliktushoz vezet" (Liégeois1998: 110).

Réger Zita kifejti, hogy az iskolázott szülők tudatosan megismertetik a kisgyermekeiket az írott vagy nyomtatott szövegek használatával; látják szüleiket írni, olvasni. Ezt a tanítási-tanulási folyamatot nevezi Réger „írás-olvasásra szocializálásnak", az ily módon megszerzett tudás beépül a kisgyermek mindennapi társalgásába. A cigány közösségek gyermekeinél viszont hiányzik a családi környezetben az írás-olvasásra való szocializáció (könyvek hiányában nem ismerkednek könyvekkel, nem olvasnak nekik mesét, esetleg analfabéták szülők). Ennek következtében a cigány gyerekek nevelkedésük során híján lesznek azon „tárgyi és nyelvi ismeretnek, fogalmi készletnek, viselkedési és interakciós mintáknak", amelyeket a könyvekhez kapcsolódó tevékenységek során elsajátíthatnának (Réger 2001: 89). Az írás-olvasásra való szocializáció hiánya (a sajátos nyelvhasználat mellett) problémaként jelentkezik, hátrányt jelent tanulmányaik során; lemaradáshoz, sikertelenséghez vezet. Kiemelt szerepet tulajdonít a multikulturális nevelésnek:[11] a nem cigány gyerekek és a pedagógusok ránevelése a cigány kultúra megismerésére, értékeinek elfogadására, az előítéletek oldására. A sikertelenség további tényezője, hogy a magyar társadalom többsége – figyelmen kívül hagyva a társadalmi-gazdasági összefüggéseket – keveset tud a cigányság történetéről, kultúrájáról, szokásairól; ítéleteiket a hétköznapok felszínes tapasztalataira alapozzák. Nehézséget okoz a szülők alacsony iskolai végzettsége is, gyakori analfabetizmusa, ami miatt nem tudnak gyerekeiknek segíteni a tanulásban. A cigány tanulók között jóval magasabb a bukásarány, mint a nem cigány társaik esetében. A roma tanulókat gyakran éri sérelem az értelmi képességeikre vonatkozólag, problémakezelés gyanánt sok esetben szegregációt alkalmaznak velük szemben. Az elkülönítés nem célravezető, sőt egyenesen káros az egyénre és a társadalomra nézve is, mert még inkább elmélyíti bennük a másság érzését, a diáktársaikban pedig ellenérzést vált ki (Bakó 2009). Ha a különböző szociokulturális háttérrel rendelkező gyerekeket külön neveljük, gátat emelünk az elé, hogy felnőttként elfogadják egymást, hogy kisebbségként be tudjon illeszkedni a többségbe. Olyan szociálisan és kulturálisan homogén társadalmat hozunk létre,

11 Lásd még Mihály 2001.

mely képtelen az egymással való kommunikációra, kitermeli annak szélsőséges elemeit, etnikai konfliktusokat generál, az egyénnél sérült önképet és identitást hozhat létre.

A pedagógusok többsége nincs felkészülve a különböző szociális hátrányokkal érkező tanulók kezelésére, megfelelő oktatási-nevelési módszerek hiányában, nem képesek a heterogén tanulói csoportok eredményes oktatására. Ismereteik nem korrelálnak a jelenlegi, társadalmi-, technikai-, gazdasági elvárásokkal, ezáltal nem tudják kielégítően betölteni közvetítői szerepüket az iskola és a munka világa között. Az innováció követelte gyors tempó elvárja, hogy olyan munkavállalók kerüljenek ki az iskolapadokból, akik képesek megbirkózni az állandó változással, azonban a pedagógusok többsége nem ebben a rendszerben nevelődött és tanult, ezért csak áldozatok árán sikerül megismertetni velük az új, hatható-sabb módszereket.

A probléma rendkívül összetett, sok oldalról árnyalt. A hazai roma/cigány népesség meghatározó része az életmódjából adódó különbözőségek, szocializációjuk okán, képzetlenség és munkanélküliség miatt, a többségi társadalom – jelentős hányadának – vele szemben folyamatosan fennálló diszkriminatív, előítéletes attitűdje, továbbá a társadalmi, gazdasági változások miatt, időről időre egyre inkább kiszorul a társadalom perifériájára és „ott ragad".

A gyerekek részéről: az óvodai/iskolai beilleszkedési gondjaik általánosnak mondhatók, nyelvi nehézségeik, kommunikációs zavarhoz, félreértéshez vezethetnek, ami később tanulási/tanítási, motivációs problémákat és iskolai konfliktusokat okoz. Kevésbé vagy egyáltalán nem elérhető számukra a minőségi oktatás, ezzel is kizárva a szociális és társadalmi státusz növelésével járó jobb munkahelyek megszerzésének lehetőségét.

A tanárok helyzete sem könnyű, hiszen kevés a megfelelő (specifikus) szakmai továbbképzés részükre. Az alulfizetettség és a tanári pálya demoralizálása elveszi a tanárok motivációját, erejét, mindez kihathat a gyerekekkel való együttérzésükre, megértésükre és az általános munkahelyi közérzetükre. Ennek egyenes következménye, hogy kevésbé foglalkoznak a problémával, illetve ignorálják azt. Végül a kör bezárul: a pedagógusok türelmetlenek, kizáróak lesznek, a gyerekek nehezen kezelhetővé válnak és idő előtt kiesnek az oktatási rendszerből. Ez a folyamat a következő generációkban egy öngerjesztő, újratermelődő rendszert táplál.

Bárminemű integrációt elősegítő legfontosabb állami eszköz az oktatás. Az integráció szorgalmazása előnyére válik annak, hogy egy egészséges, jóléti társadalomban éljünk, hosszú távú következménye a heterogén közösségi korrelációk és együttműködések létrejötte. Az integráció egy összetett, dinamikus, kétirányú, hosszú távú folyamat, ehhez viszont a társadalomnak is befogadóvá kell válnia. Kérdés az, ahogy K. Nagy Emese megfogalmazza, hogy „létezik-e vajon olyan oktatási program, módszer, munkaforma, amely lehetőséget biztosít a tanulók közötti különbségek mérséklésére és hozzájárul az esélyegyenlőség megteremtéséhez?" (K. Nagy 2012: 12).

3. Alapvető nehézségek az osztályközösségben

A H2O iskoláiban hátrányos helyzetű, nem hátrányos helyzetű, roma és nem roma gyerekek tanulnak és élnek együtt. Az együttélés és egymás elfogadása nem csak a szülők és a tanárok, hanem sokszor a gyerekek számára sem könnyű. A diákok hiába élnek egymás mellett, hiába járnak egy osztályba, előfordul, hogy egyes osztálytársak (csoportok) nem, vagy alig kommunikálnak egymással. Nem ismerik kellőképpen a másik kultúráját, szokásait, ezért távol éreznek maguktól mindent, ami más. A gyermekek között lévő státusz hierarchia szintén nehezítő körülménnyé válhat.

Hegedüs (1993) szerint a cigánygyerekek jövőbe vetett hite félelemmel teli. Miért is lenne másként, ha az osztályrészük gyakran a nem szűnő létbizonytalanság, az éhezés, a kilátástalanság? A többségi társadalom ellenük irányuló előítéletei, a nehéz otthoni körülmények miatt, a gyerekek gyakran frusztráltak, ebből adódóan nehezen kezelhetőek az iskolában. Hamar megtanulják, hogy az iskola nem az a hely, ahol a vágyaikat őszintén ki lehet nyilatkoztatni. Arra is egyből rájönnek, hogy a kultúrájuk nem értékes a többségi világ számára. Ez növeli a szorongásukat, komplexusok alakulnak ki bennük. Így telnek az általános iskolai mindennapjaik, ahol a zavar és a bizonytalanság hatására alkalmazkodóképességük csökken, a hozott komplexusok a hagyományos osztályokban konzerválódnak vagy fölerősödnek. Kialakul egy osztályhierarchia, állandósulnak a stigmák: a „jó tanuló", a „rossz tanuló", a „nyüzsgő", a „hallgatag", a „jó" és a „problémás" gyerek, melyből aztán a későbbiek során nehéz kilépni.

Az is tapasztalható, hogy a cigánygyerekek többsége szorong, rosszul érzi magát az iskolában. Ezt a helyzetet kikerülvén igyekszik messziről elkerülni az iskolát, ennek következtében lemarad, esetleg osztályt kell ismételnie. Rex (1992) szerint az etnicitás, a szociális státusz, a társadalmi osztály közötti összefüggések összekapcsolódnak. A kisebbség a társadalomba státuszcsoportként, osztályként illeszkedik be, társadalmi migrációjuk szinte lehetetlen, ezáltal nehezebb számukra, hogy vezető pozícióba kerüljenek gazdasági, tudományos, politikai területeken. Alcalde (2008) szerint az osztályközösségen belül ezeknek a csoportoknak szintén alacsonyabb a státusza, a cigánygyerek iskolarendszerben elfoglalt helye tükrözi a társadalmi helyzetüket. K. Nagy Emese (2015/b) írásában kifejti, hogy a hátrányos helyzethez tartozás a tanulók közötti, a státuszhelyzetet befolyásoló tényezők között szerepel.

Az alábbiakban bemutatott (KIP) program, csoportmunkán alapul, melyet a tanárok a tanítási órák 20%-ban alkalmaznak (K. Nagy 2012: 25–36). A tanulók ily módon történő oktatása, kooperációja kiválóan alkalmas a közösségi nevelésre, képességtől és kulturális háttértől függetlenül minden gyermek fejlődhet. A KIP módszer célja a tanulók sikeres ismeretelsajátítása, az alacsony státuszú tanulók osztálytermi státuszhelyzetének javítása és az ezt célzó nevelő-oktató munka színvonalának emelése.

4. Komplex Instrukciós Program (KIP) – szocializáció, státusz kezelés

A H2O-ban alkalmazott – pedagógiai, pszichológiai és szociológiai szempontból tudatosan felépített nevelési – módszertan, olyan speciális kooperatív csoportmunkán és differenciált tanulásszervezésen alapuló tanítási eljárás, amely egyaránt alkalmas a tanulásban lemaradt, az alulteljesítő, a megfelelő ütemben haladó és a tehetséges gyerekek együttnevelésére. Megcélozza a hátrányos helyzetű tanulók osztálytermi státuszhelyzetének javítását. A KIP lehetővé teszi a tanárok számára a magas szintű pedagógiai munkát olyan osztályokban, ahol a tanulók közötti tudásbeli különbség és kifejezőkészség tág határok között mozog. A pedagógusok olyan módszereket alkalmaznak, amelyek a feladatok sokféleségén keresztül biztosítják a leszakadók felzárkóztatását, ugyanakkor serkentik a tehetségesebbek fejlődését. A tanulókat sikerélményhez juttatja, és kreatív gondolkodásra készteti, ezen keresztül motivációt nyújt a tanulásához. A módszertan megteremti az optimális tanulás és fejlődés lehetőségeit kognitív, metakognitív, szocio-emocionális területeken is. Az iskolai munka célja a tanulók közötti különbségek mérséklése, annak biztosítása, hogy mindenki jusson el a saját adottságainak, motiváltságának és céljainak megfelelő legmagasabb szintre. Az iskola a differenciált, az önmagához mért teljesítményfejlesztést, az eltérő tanulási stílus és tempó figyelembevételét, a sokoldalú szociális kontaktus fejlesztését, a tolerancia erősítését feltételezi. A módszer fontos részét képezi az iskola és a szülők közötti szoros együttműködés, mely tanórai párbeszédek alkalmával valósul meg (K. Nagy 2004). K. Nagy (2012) leírja, hogy a KIP alkalmazása során fejlődnek a szociális készségek. A csoportmunkában közösen kialakított etikai normák motiválóan hatnak, elősegítik a személyiség fejlődését, annak megszilárdulását. A tanulás során a gyerekeknek lehetőségük van egymástól elsajátítani (utánozni) azokat a viselkedési normákat, melyeket a társadalom felnőtt tagjaiként gyakorolnak majd. A siker akkor könyvelhető el, ha az együttműködés során a tanulók többféle képességük felhasználásával, aktív részesei a tanórának, társaiktól tanulnak, megszűnik az egyének között a verseny, továbbá a különbözőségeken kívül felismerik az azonosságokat is. A sikernek motiváló hatása van, mely pozitívan hat az egyén iskolai élményeire, tudásuk gyarapodása erősíti az önbizalmukat.

Az iskolába nyelvi hátrányokkal érkező tanulók nyelvi fejlesztése kiemelten fontos ahhoz, hogy a tananyag elsajátításában egyenlő esélyekkel rendelkezzenek és a tanóra aktív részeseivé váljanak, ezért a programban nagy hangsúlyt kap a beszédkészség fejlesztése, ezáltal fejlődik a kommunikációs készség, melyek révén az érvényesülési lehetőségeik és emberi kapcsolataik sikeresebbek lehetnek (K. Nagy 2015/a). Szeretnék külön kitérni arra, hogy a program javára válik a státuszrangsorban felül elhelyezkedő diákoknak és a kitűnő, átlag feletti tehetségeknek is, hiszen az meglévő jó képességeik tovább erősödnek, illetve a rendszeres közös munka során elfogadóbbá, toleránsabbá válnak a hátrányos helyzetű vagy cigány etnikumhoz tartozó társaikhoz.

5. A terepkutatás elemzése

Úgy vélem, hogy aki egyszer átitatódik az antropológus szakma eszméivel, az minden körülmények között antropológus marad. Megpróbálja értelmezni a látott, hallott szituációkat. Így esett velem is egyik vidéki iskolalátogatásom alkalmával, amikor éppen azon a helyen időztem, „ahova a király is gyalog jár". Kinyílt az ajtó és két hang beszélgetésbe kezdett, mit sem sejtve arról, hogy nincsenek egyedül. *„Nem is tudom minek ezeket tanítani egyáltalán."* A másik hang felindultan nyugtázta, hogy *„Majd pont őmiattuk fogunk plusz munkát végezni, amikor így is annyi munka szakad ránk."* Mivel a H2O munkatársaként én *„ezek"* oldalát képviseltem, elkerülve a kínos helyzetet, megpróbáltam csendben meghúzni magam, amíg kimentek. Abban a pillanatban nyilvánvalóvá vált számomra, hogy a H2O iskolai bevezetése még számos konfliktushoz vezethet, és az oktatási modell átadása kevés lesz ahhoz, hogy az ilyen megnyilvánulások mögött rejlő – nyílt vagy titkolt előítéletes – attitűddel leszámoljunk. A H2O a tanárokat tanítja meg tanítani. A tanár a kulcsszereplő. Az ő mentalitása, elvei, viselkedése, cselekedete a leghangsúlyosabb mozgatója a gyerekek tanulási motivációjának, attitűdjeinek. Meghatározója az iskolai sikereknek vagy kudarcoknak. A projekt akkor sikeres, ha sikerül őket meggyőzni arról, hogy az új módszertan által pozitív eredményeket érhetnek el a gyermekeknél, ha a pedagógus észreveszi saját sikereit is, ezáltal motiválttá válik, hogy aztán legjobb tudása szerint végezze a munkáját. Ahhoz, hogy a szemlélet megújulhasson, legelőször is a nevelőtestületnek fel kell ismernie a problémákat, másodszor ki kell mozdulni a megszokottságból, a komfortzónából. A H2O akkor válik be, ha a pedagógiai kultúra- és attitűdváltás akarata és bekövetkezte tantestületi szinten megvalósul. K. Nagy Emesétől tudom, hogy ez a folyamat megközelítőleg az iskolák 20%-ban megy végbe a kívánt szinten, 30-40% csak részben valósítja meg, a maradék csak *„ismeri, sóvárog a programért, de nem fektet elég energiát bele, amelynek egyik oka a kultúra- és attitűdváltás elmaradása".*

6. A vizsgálat helyszínének bemutatása

A századfordulón épült intézmény évtizedeken keresztül a főváros egyik központi nagypolgári iskolája volt, azonban a 90-es évek végétől csökkent az érdeklődés az iskola iránt. A folyamatosan apadó tanulólétszám és a költségvetés redukálása miatt az iskola financiális helyzete jelentősen romlott. Az iskola beiskolázási körzetét nagy területen érintette a kerületben folyó építési rehabilitáció, az épületekből elköltöztek a lakók, az új lakások nagy része irodaépület lett. A csökkenő diáklétszám évről-évre problémát jelentett az intézmény számára. A szegényebb, hátrányos helyzetű társadalmi rétegekből érkező gyermekek száma koncentrálódott az iskolában. A folyamat közelített a szegregált roma iskola felé. Azok a szülők, akik megtehették, (a módosabb cigány szülők is), elvitték jobb hírű iskolákba a gyermekeiket, az önkormányzat felvetette a bezárás lehetőségét. További nehézséget okozott a belső szegregáció megléte is. A tantestületben belső feszültséget

okozott a bizonytalan légkör. Az összeszokott – alapvetően konzervatív pedagógiai szemléletű – tantestület élére, 2008 nyarán egy „külsős" új igazgató került. Ambiciózus, határozott személyiségével, a hátrányos helyzetű tanulók felzárkóztatására már kész koncepcióval a fejében – elmondása szerint – meglehetősen nagy ellenszenvet vívott ki a kollégák között. Az általa felvázolt változtatások újabb továbbképzéseket, még több munkát takartak. A kialakult helyzet folytatódását csak drasztikus eszközökkel és gyors változást hozó intézkedésekkel lehetett megakadályozni. Az igazgató szembesítette a tantestület a kialakult helyzettel és ismertette a lehetőségeiket. A pedagógiai megújuláshoz szükség volt a tanárok továbbképzésére, módszertani ismereteik fejlesztésére. Ismerve az iskola – nagy létszámú közel 50% HH/HH/SNI-s, multikulturális, szociokulturálisan tág határok között mozgó – tanulói összetételét, fókuszálniuk kellett a különböző okok miatt, tanulásban lemaradó gyerekek sikeres társadalmi integrációjának elősegítésére. Az igazgató úgy vélte, elengedhetetlen a korszerű pedagógiai tudás, a szemléletmód váltás, a megfelelő eszközállomány, valamint befogadó iskolai környezet ahhoz, hogy jól működő, integrált iskolát építhessenek fel. A megszokott rutinoktól merőben eltérő változás a legtöbb csoport életét felbolydítja. A vizsgált iskolában sem volt ez másként. Az új, ismeretlen pedagógiai módszerek bevezetése, előhozta a kezdeti nehézségeket. A kialakult nyomasztó légkör, a személyes ellenállás, a tantestület belső feszültségei nehezítették a programba való beleszokást, belerázódást.

7. Az igazgató és a tantestület

A projekt vezetősége aggódva figyelte az igazgató ellenvetést nem tűrő határozottságát a program bevezetése mellett. A tantestületi ülésen egyértelművé tette azt a szándékát, hogy bevezeti a H2O-t, mivel nem látott más kiutat az iskola elkeserítő helyzetéből. Mint mondta, ha kollégái kemény munkával nem változtatnak az „elavult oktatási rendszerükön, a szemléletükön és a hozzáállásukon" megszűnhet a munkahelyük. „Zúgolódtunk, féltettük az állásunk." (Béta) – jellemezte a kialakult helyzetet az egyik pedagógus. Az igazgató kitartott álláspontja mellett, határozott fellépésének, vezetői látásmódjának köszönhetően – ugyan a tantestület közös döntése alapján, de „igazgatói nyomásra" – 2010 nyarán megtörtént a teljes tantestület átképzése a H2O Projekt módszertanára, elindult a gyakorlati bevezetése. Az igazgató többször is utalt arra, hogy a tantestület először nem osztotta a nézeteit; *„ellenszenvet váltott ki"* a pedagógusokból. „Az első időszakban elbeszéltünk egymás mellett. Én hajtottam a magamét, ők is ezt tették. Valahogy nem akartuk érteni egymást. Akikkel vitáztam, más pedagógiát képviseltek, mint én." (I) Célratörő cselekedeteinek az lett a következménye, hogy akik nem voltak hajlandóak többletmunkával ellátni a feladatukat, nem tudták magukénak a programot, vagy nem fogadták el a változásokkal járó megterhelést, azok megváltak az iskolától, vagy az igazgató vált meg tőlük. A tanárokat megviselte a nagy fluktuáció: „A tantestület romokban hevert, mindenki aggódott, hogy mit

hoz a holnap." (Delta) Az iskola élére egy olyan energikus, elszánt és határozott vezető került, aki először *„megosztotta és szétzilálta"* a tantestületet. Szisztematikus gondolkodása, tervezett cselekedeti révén viszont idővel sikerült összefognia pedagógusokat. „Bejelentett, közölt és cselekedett. Kész tervei voltak." (Gamma) Végig követte a program bevezetését, támogatta a közös munkát és a kitűzött célok megvalósulását. Bármikor, bármilyen kérdéssel lehetett hozzá fordulni. „Az ajtaja mindenki előtt nyitva állt." (Lambda) Ez a nyitott, közvetlen magatartás segítette a tanárokat a bizalom kialakulásában az igazgatóval szemben. Ösztönző példamutatásával maga mellé állította azokat is, akik az elején nem osztották a nézeteit.[12] A sikerhez tehát maximálisan szükség volt egy rugalmas, „erőskezű", „rátermett" vezetőre. Be tudta azonosítani a problémákat, elkötelezett és hatékonyan tudott bánni a kollégáival, elszántságával lelkesíteni tudta őket. Megteremtette azt a légkört, melyben sokkal kiegyensúlyozottabban tudtak dolgozni a pedagógusok. Kellően innovatív volt, kereste és elfogadta a külső tanácsadók segítségét. Jellemző volt rá a kockázatvállalási és döntési képesség, illetve a lehetőségközpontú gondolkodás. Ezekkel a kiváló szakmai és vezetői kompetenciáival maga mellé tudta állítani a tantestületet. Személyisége, elfogadottsága meghatározta a tantestület, az iskola teljesítményét.

A pedagógusok egy része érdeklődéssel, lelkesedéssel, kíváncsian várta, mások elutasítóak, bizalmatlanok és szkeptikusak voltak e teóriák használhatóságában. A pedagógusok döntően féltek a számukra idegen módszer alkalmazásától, a megmérettetéstől, a szakmai kudarcoktól, „a reflektorfénytől". Nem lelkesedtek a módszertannal járó többletmunkáért, teherként élték meg. Feszültséget okozott bennük, hogy meg tudnak-e felelni az elvárásoknak (hatékonyság, óraszám tartása stb.). A H2O bevezetésével a tanároknak számos új változást kellett megszokniuk, mely jelentősen eltért az addigi gyakorlattól. Az óráikat külsős látogatócsoportok is megtekintették, mely frusztráló helyzetet teremtett számukra: „Gyakori vendég volt nálunk a sajtó, izgultunk a kamerák előtt, nem a megszokott módon tanítottunk – mi is csak tanulók voltunk –, nagyon nehéz volt megszokni a látogatókat. Volt, hogy egyszerre 10-20 fő is nézte a tanítási órát." (Alfa)

A tantestületen belüli „természetes" szelekció által kialakult egy olyan befogadó pedagógusi környezet, amely megújulásra kész és nyitott volt az új módszertani eljárások megismerésére. „A megfelelő emberek nélkül nem ment volna. Azok maradtak, akik változtatni akartak." (I) A közös cél érdekében új módszereket és technikákat vezettek be az oktatásba, melyeket innovatív módon és kreatívan alkalmaztak. Kitartásuknak és akaraterejüknek köszönhetően a tanárok szembeszálltak az elfásult, berögzült munkavégzéssel. A program iránti vágyakozás nem vitte volna sikerre a módszertan beválását és a módszertan alkalmazása sem ért volna semmit a szervezeti kultúra fejlesztés hiányában. A tantestület megerősítéséhez szükség volt az egységre, a következetességre, a H2O-val való szoros kapcsolattartásra, a rendszeres hospitálásra és a visszajelzésre.

12 „Először elleneztem. Nem értettem egyet vele a sok munka és teher miatt. De erősen kezében tartotta a gyeplőt. Szükség is volt az ő erőszakosságára, különben nem mentünk volna semmire." (Nű)

8. A tanárok és a tanulók motivációváltozásának összefüggései

A program bevezetése kapcsán indokolt a tanulók reakcióját is bemutatni, mert ezen keresztül a tanárok motivációváltozása jobban szemléltethető. A H2O-ban több éven át tartó – a pedagógusra és gyermekcsoportokra irányuló – megfigyelések azt bizonyították, hogy a tantestület szemlélet- és motivációváltozása paralel módon ment végbe, a gyerekek magatartásának, viselkedésének változásával. E párhuzamosan fejlődő folyamatok egymást erősítették, vagy éppen visszavetették. Megfigyeléseim alapján elmondható, hogy az alsó osztályosokat tanító pedagógusok előbb váltak motiválttá, mint a felsősöket oktató tanárok. Tehát a motivációváltozás folyamata nem egyforma ütemben ment végbe a két csoportban. Mi erre a magyarázat? Mikor került egyensúlyba a motivációváltozás a tantestületen belül?

A KIP bevezetésekor a tantestület és a diákok is motiválatlanok voltak. A kutatás ezt a szakaszt vette alapul, hogy megvizsgálja a motiváció e kiinduló ponttól történő elmozdulásának irányát. A pedagógusok interjúiból kiderült, hogy az iskolában egyre nehezebb volt fenntartani a fegyelmet. Problémaként említették, hogy tanítványaikat motiválhatatlannak, érdektelennek és a jövőkép nélkülinek látták. Az iskola akkori igazgató helyettese, a következőképpen vázolta fel a tantestület akkori helyzetét: „A tanulók létszáma a felére csökkent, magas lett a hátrányos helyzetű diákok aránya. A pedagógusok hagyományos tanítási módszereket alkalmaztak. Annak ellenére, hogy kimutathatóan nagy volt a pedagógiai hozzáadott érték, az OH mérésekben tanulóink az elvárt szint alatt teljesítettek. A tantestület tanácstalan és kimerült volt. Egyre motiválatlanabbá, kedvetlenebbé és elkeseredetté váltunk." A sikertelenség részben visszavezethető volt a tanárok korábbi negatív tapasztalataira a már megszokott, rutinná vált metodikájukkal kapcsolatban, illetve arra, hogy az addigi munkájukat nem igazolták vissza sem a tanulók eredményei, sem a szülők. A tantestület rossz hangulata, motiválatlansága kihatott szakmai teljesítményükre, feladataik ellátására, kommunikációjukra és az iskola szereplőinek kapcsolatára is.

9. A tanulók ellenállásának hatása a tanárok motivációjára

A KIP-pel a 6–11 éves korosztály tudott megbarátkozni a leghamarabb. Kíváncsian, örömmel várták az érdekes témákat, melyeket – a tanárok meglepetésére – rendkívül kreatívan oldottak meg. „Lelkesebbek lettek, kivirultak az órákon. Mi meg boldogok voltunk, hogy nem lógó orral, valamit babrálva, egymást szórakoztatva üldögélnek a teremben, hanem kíváncsiak voltak." (Alfa) Az alsós tanárokat tehát boldoggá tette a gyermekek érdeklődése, a program iránti elfogadó magatartása. Az alsós pedagógusok motiváltabbá váltak az oktatásra, munkájukat örömmel látták el.

A módszertan bevezetését a 12–14 éves korosztály azonban nehezebben, lassabban fogadta el. „A felsősök eleinte nem akartak csoportban dolgozni." (Dzéta)

„Nem értették, miért kell a megszokottól eltérő módon tanulniuk." (Ióta) Ellenálltak, közömbösséget mutattak. Gondot jelentett egyes személyek elfogadása, néha egy-két tanuló megtagadta a csoportmunkát, mert nem akartak együtt dolgozni a másik gyerekkel. „Én ezzel? Na nemá!" – mondták. „Nem szerettem az A-val egy csoportba lenni, mert ilyen fogyatékos… de sokat változtunk, most már dumálok vele." (D. 8. osztályos fiú) Nehezítette a változások bevezetését a gyerekek tájékozatlansága és az órai munka során már kialakulttá vált konzisztens rutin és komfort. „A tanárok nem mondtak sokat a H2O-ról, csak azt, hogy a képességeinket fejleszti, de hogy melyiket és hogyan, azt nem. Meg én már megszoktam a sima órákat." (L. 8. osztályos lány)

A pedagógusok, a diákok és a H2O mentor elmondását összevetve az a következtetés vonható le, hogy a 12–14 éves korosztálynak azért ment nehezebben a módszertan befogadása, mert (1) a pedagógusok a H2O bevezetésének kezdeti fázisában még nem tudták megfelelően alkalmazni a módszereket. A pedagógus nem szervezte megfelelően a tanórát, csak a kooperatív technikára koncentrált, de a feladatok érdekességére és többféle képesség felhasználására nem. (2) A diákok elmondása szerint a tanárok nem fektettek elég hangsúlyt a H2O bevezetésével kapcsolatos kommunikációra, így a gyerekek nem értették a módszer célját, ezáltal nem akarták a változtatásokat. A változások megélése kapcsán a tantestület kezdetben kedvetlen és gondterhelt volt, ez a hangulat kihatott a gyerekekkel való kommunikációra is. A tanulók érezve a tanárok rossz közérzetét, ők is az ellenállást tükrözték vissza a programmal kapcsolatban. A bevezetést követő első hónapok kezdeti sikertelenségeinek hatására a felsős tanárok lelkesedése és motivációja alábbhagyott. A felmerült problémára reagálva a projekt szakmai csapata megerősítő előadásokat tartott a pedagógusoknak. A bevezetést követő 4-5. hónapban a tanárok már gyakorlottan alkalmazták a módszertan, technikájuk kifinomult. Konkrétabban kommunikáltak a diákokkal, kifejtették részükre a program céljait, a rájuk gyakorolt hatásait. A felsősök a módszer bevezetése után 4-5 hónap múlva kezdték felfedezni annak pozitív oldalát. Egyre jobban elfogadták, „kérni kezdték az ilyen típusú tanórákat", megszerették az új módszert. Belátták, hogy „nem rossz buli ez"; „lehet ötletelni, és a javaslataimat el is fogadja a csoport"; „a csoportban nem izgulok annyira"; „mindig történik valami"; „érdekesek az órák, nem unatkozom" – mondták. A színes, érdekes óravezetés következtében sikerült felkelteni a tanulók érdeklődését. A módszertant idővel valamennyi korosztály szívesen fogadta. A fiatalabb korosztály rövid időn belül hozzászokott a program alkalmazásához, míg a felsősökkel nehezebb volt elfogadtatni. Nekik több hónapra volt szükségük, hogy a szokatlan helyzetet elfogadják, tolerálják a közös munkát, elfogadják azok közelségét is, akikkel nem szívesen, vagy nem akartak együttműködni.

10. A tanulók kompetencia fejlődésének hatása a tanárok motivációjára

A pedagógusok arról számoltak be, hogy év végére a diákok fegyelmezettebbek, érdeklődőbbek, nyitottabbak lettek, sokkal jobban le lehetett kötni őket. Egy tanév alatt lényegesen fejlődött a gyermekek szociális és kommunikációs kompetenciája: 1) a tanulók kommunikációja magabiztosabb lett, nőtt az önbizalmuk, 2) kreativitásuk kibontakozott, 3) a közösséghez való viszonyuk pozitívan változott, 4) a státuszrangsor rendeződni kezdett, 5) kíváncsiak a tanulnivalóra, és mivel egymástól könnyebben tanultak, változott az iskolai teljesítményük is.

A módszertan hatására a tanári kar motivációja és a gyerekek kompetenciáinak a javulása egymással párhuzamosan fejlődött, mely a közös sikerekből táplálkozott.

11. A pedagógusok motiváció változását befolyásoló tényezők

A motiváció kiindulópontja egy olyan hiányérzetet, szükséglet takar, aminek kielégítésére az egyén erőfeszítéseket tesz. Egy belülről fakadó mozgató erő, erős késztetés, igény valamilyen cél vagy vágy elérésére. A hiány egy olyan inger, ami beindítja azokat a dinamikus folyamatokat, melyek a viselkedéshez vezetnek. Abraham Maslow amerikai pszichológus úgy vélte, hogy a teljesítmény úgy motiválható, ha az embereket engedik az önmegvalósításra. A munka gyakorlatilag az életben maradást biztosítja az emberek számára. A fizetésből tudunk gondoskodni a napi megélhetésünkről, elégítjük ki a szükségleteinket. A megbecsülés és önmegvalósítás szintjeiben lévő szükségleteinket a munka által tudjuk kielégíteni (Szeles 2014).

A KIP módszertan felépítése lehetőséget biztosított a pedagógusoknak arra, hogy munkájukat az önmegvalósítás felé vezető úton, kreativitással, fantáziával végezhessék. A motivációváltozást külső és belső tényezők befolyásolják, melyek felerősítik, vagy tompítják a változás folyamatát. Azáltal, hogy a tantestület nem süppedt bele a tehetetlenségbe és reflektált az iskola környezetében történő negatív változásokra (tanulói létszám csökkenése, leértékelődő iskolai presztízs), elősegített egy olyan folyamatot, mely stabil átalakulást indukált az iskola életében. A pedagógusok előtt új perspektíva nyílt; több energiát és munkát fektettek saját maguk megújulásába, *„belső kényszert"* éreztek arra, hogy minél jobbak legyenek a H2O-s óráik. Egyre fontosabbá vált számukra, hogy a gyerekek jobban érezzék maguk az iskolában, hiszen ezen keresztül generálódik a stressz vagy a kiegyensúlyozott iskolai légkör. Az órai munka során tapasztalható volt a közérzet javulása; ha a gyerekek jól érezték magukat, kommunikatívabbá, aktívabbá váltak. A csoportdinamika oda-vissza irányuló hatásainak következtében a tanulók a kooperációban is jobban teljesítettek (Juhász 2000). Az így létrejövő összetartó erő változást, fejlődést idézett elő a tanulók személyiségében, tudásában, amely visszahatott a közösség fejlődésére. A gyerek részéről tanúsított

pozitív visszacsatolás megerősítette a tanárok motivációját abban, hogy munkájukat a lehető legjobb tudásuk szerint lássák el; toleránsabbak, nyitottabbak, elfogadóbbak, együttműködőbbek, ezáltal sikeresebbek lettek. A tantestület egészére vonatkozó változás több szakaszban ment végbe, melyben a motiváció a kiindulópontnál kevésbé stabil intenzitással jelentkezett. A projekt közvetlen bevezetése után ez a motiváció a *tanítók* esetében egyenletesen tovább erősödött, a *tanárok* esetében – akiknek meg kellett birkóznia a tanulók ellenállásával – némiképp visszaesést mutatott. A program bevezetése után 5-6 hónappal a tanítók és tanárok motivációja kiegyenlítődött. A tantestület egységgé formálódott, a motivációváltozás intenzitása felerősödött és lineáris irányba fejlődött tovább.

A pedagógusok motivációjára *belső* és *külső* tényezők hatottak. A belső ellentmondás, a szakmaiságuk megkérdőjelezése révén kialakultak a *belső motivációs tényezők*, mint; igény/vágy a változásra, az igényes munkavégzésre, az elismerés iránti vágy megfelelési kényszerré vált, ösztönzőleg hatott a magukkal szemben támasztott elvárások teljesítése, az elégedettség iránti vágy. A *külső*, környezeti hatások szintén erősítették a motivációjukat, hogy még jobban teljesítsenek a munkájukban. (A csökkenő tanulói létszám, kihívást hozott a piacképességre. A projekt módszere új perspektívát kínált a szakmai megújulásra. A H2O projekt szakembereinek jelenléte, értékelése, visszajelzése megerősítést adott számukra. A vezető határozottsága, elvárásai szintén befolyásolták a motivációt. A külső látogatók, sajtó jelenlétében fontos volt számukra, hogy legjobban teljesítsék a munkájukat. A gyerekek pozitív irányú viselkedése elősegítette a sikert a közérzet javulását, ami szintén motiválóan hatott.

Megállapítható, hogy a vizsgált budapesti iskolában bevezetett innovatív oktatási módszertan használatának következtében az ott dolgozó tanárok motivációja nőtt; 1) a pedagógusok toleránsabbak, nyitottabbak, elfogadóbbak, együttműködőbbek lettek a gyerekekkel és a kollégáikkal szemben is, 2) gondolkodásmódjuk, szemléletmódjuk pozitív irányú változásának következtében a tanítási módszereik megújultak, 3) nyitottá, kreatívvá váltak a tananyag összeállítása és a tudás átadása tekintetében, 4) a tanárok és diákok kommunikációja közvetlenebb lett, 5) a program bevezetését szakmai identitás változás is kísérte.

A tanárok részéről tanúsított nyitottság, az új készségek elsajátítása motivációváltozást feltételez**.** A gyerekek viselkedésében, magatartásában bekövetkezett pozitív változás szoros összefüggést mutatott a pedagógusok motivációjának megváltozásával. A tanárok tanítási módszereiben, gondolkodásmódjában bekövetkezett változások, egyenes következménye a gyerekek kompetenciáinak a javulása lett. A gyerekeknek megváltozott a viszonya a tanuláshoz, ismeretszerzéshez, a tanár-diák kapcsolat átértékelődött.

12. A kutatás konklúziói

A vizsgálat helyszínéül választott budapesti iskolában a H2O Projekt megjelenésének és a benne alkalmazott átfogó módszertan bevezetésének köszönhetően a hátrányos helyzetű iskolából mára előnyös helyzetű iskola vált. A módszertan eredményes átvételét elsősorban az igazgató személyisége, vezetői képessége határozta meg, emellett természetesen szükséges volt a tantestület elszántsága, a pedagógiai kultúra- és attitűdváltás akaratára és bekövetkeztére. A mérések eredménye igazolta az iskolában végbement komplex pedagógiai kultúraváltást.

A tanárok gyermekekhez (azok családjához), az oktatáshoz, a munkájukhoz és kollégáikhoz való viszonyának pozitív változásán keresztül csökkent az iskolai stressz, kiegyensúlyozottabb kapcsolat alakult ki a pedagógusok és a tanulók között, nőtt a tanulói aktivitás, oldottabb hangulatúak lettek a tanítási órák, mely által az iskolai légkör javulása következett be. A tanulók iskolai komfortérzete, önbizalma erősödött, ez motiválttá tette őket a tanulásban.

A módszerrel való korai találkozás, illetve a 6 éves kortól való alkalmazása eredményesebb, hiszen már korábban kifejti pozitív hatását. Fontos, hogy a gyerekek mielőbb megismerkedjenek a módszertannal, így az észrevétlenül épülhet be az iskolai életükbe. Azok a gyerekek, akik első osztálytól fogva belenevelődnek az olyan tanórákba, ahol csoportban tanulnak, összeszoknak, erősebb osztályközösséget alkothatnak. Természetes és elfogadott lesz számukra, hogy ily módon dolgoznak. Reálissá válik számukra a továbbtanulás kérdése, esélyeik megnőnek, ez kitörési lehetőséget biztosít számukra. Ezért fel kell hívni a tanárok figyelmét a tanulók szociális kompetenciáinak és érzelmi intelligencia fejlesztésének fontosságára. A jelenkorban a pedagógiai kultúraváltás elkerülhetetlen, emellett szükséges egy módszer, ami hosszútávon, biztonsággal és szilárdan garantálja a méltányos oktatási környezet megvalósulását.

Ezt a módszert nevezhetjük jónak, mert viszonylag rövid időn belül sikerül pozitív változást elérni egy iskola életében a szervezetfejlesztési, közösséggé szerveződés, a diákok viselkedése, iskolai beilleszkedésük, tanulmányi eredményeik javulása terén. Nevezhetjük hatásosnak is, mert a sokféleség tiszteletben tartásának elsajátítása mellett, egyszerre sokkal több gyermek felzárkóztatását, együttnevelését teszi lehetővé úgy, hogy közben a módszertan reflexivitása tapasztalható a tanulók családjára nézve is. Mindezt a Komplex Instrukciós Programot alkalmazó iskolákba járó (hátrányos helyzetű) gyerekek tanulási sikerei igazolják. A bemutatott gyakorlati példa eredményessége okán méltán követendő, ezért szorgalmazni kell, hogy minél több iskolába eljusson, a tanárok megismerjék és alkalmazzák, ezáltal jelentősen tompítani lehetne a státuszprobléma jelenségén – egyúttal javítani az oktatás színvonalán is – továbbá több hátrányos helyzetű gyermeknek lehetne biztosítani a minőségi és a személyre szabott oktatáshoz való egyenlő hozzáférést.

Források

Alcalde, José Eugenio Abajo (2008): *Cigány gyerekek az iskolában.* Budapest: Nyitott Könyvműhely Kiadó.

Bakó Boglárka (2009): Mentális határok. A csobánkai romungro gyerekek iskolai kudarcai. *Beszélő,* 14(11–12): 14–26. URL: http://beszelo.c3.hu/cikkek/mentalis-hatarok

Bordács Margit (2001): A pedagógusok előítéletességének vizsgálata roma gyerekeket is tanító pedagógusok körében. *Új Pedagógiai Szemle,* 51(2): 70–89.

Erőss Gábor – Gárdos Judit (2008): Előítéletes társadalom vagy diszkriminatív iskola? A cigányellenesség és a hátrányos megkülönböztetés közötti különbségről. In *Túl a szegregáción – Kategóriák burjánzása a magyar közoktatásban* (szerk. Erőss Gábor, Kende Anna), Budapest: L'Harmattan Kiadó, 49–82.

Farkas Péter – Jakab János (1995): A cigány fiatalok szakképzése. *Iskolakultúra*, 5(24): 54–50.

Fleck Gábor – Szuhay Péter (2013): *Kérdések és válaszok a cigányságról.* Budapest: Napvilág Kiadó Kft.

Forray R. Katalin – Hegedüs T. András (szerk.) (2003): *Cigányok, iskola, oktatáspolitika.* Budapest: Oktatáskutató Intézet – Újmandátum Kiadó.

Forray R. Katalin (2009): Hátrányos helyzet: A cigányság az iskolában. *Educatio*, 18(4): 436–446.

Hegedüs T. András (1993): Motiválhatók-e a cigány gyerekek? Társadalomlélektani és neveléslélektani vázlat. *Educatio*, 2(2): 259–268.

Juhász Erika (2000): A kiscsoportok lélektanának vázlata. In *Kihívások és közvetítések* (szerk. Éles Csaba – Kálmán Anikó), Acta Andragogiae et Culturae sorozat 18., Debrecen: Debreceni Egyetem, 104–113.

K. Nagy Emese (2004): Hátrányos helyzetű tanulók esélyegyenlőségének biztosítása a Komplex Instrukciós Program segítségével. *Új Katedra,* 13(11): 21–24.

K. Nagy Emese (2005): A társas interakció, mint tudásgyarapító tényező a heterogén osztályokban. *Iskolakultúra*, 15(5): 16–25.

K. Nagy Emese (2012): *Több mint csoportmunka.* Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.

K. Nagy Emese (2015/a): A Komplex Instrukciós Program, mint státuszkezelő eljárás. *Iskolakultúra*, 25(5–6): 33–46.

K. Nagy Emese (2015/b): *KIP-könyv I-II.* Miskolc: Miskolci Egyetemi Kiadó.

Kertesi Gábor – Kézdi Gábor (1996): Cigány tanulók az általános iskolában. Helyzetfelmérés és egy cigány oktatási koncepció vázlata. In *Cigányok és iskola,* Budapest: Educatio Kiadó.

Liegeois, Jean-Pierre (1998): *Romák, cigányok, utazók*. Budapest: Európa Tanács Információs és Dokumentációs Központ.

Liskó Ilona (1994): Átalakuló iskolák. *Educatio*, 3(1): 77–88.

Liskó Ilona (1996): A cigány gyerekek szakképzésének támogatása. In *Cigányok és iskola*, Budapest: Educatio Kiadó.

Liskó Ilona (2001): Cigány gyerekek az általános iskolában. In *Romák és oktatás* (szerk. Andor Mihály), Pécs: Iskolakultúra, 31–47.
Mihály Ildikó (2001): A multikulturális nevelésről – a világban. *Új Pedagógiai Szemle,* 51(4): 56–65.
Oppelt Katalin (1996): Cigány felzárkóztató programok elemzése. In *Tájékoztató a kisebbségi oktatásügyről* (szerk. Molnár Anna), Budapest: Expanzió Humán Tanácsadó Kft.
Radó Péter (1997): *Jelentés a magyarországi cigány tanulók oktatásáról.* Budapest: Nemzeti és Etnikai Kisebbségi Hivatal.
Rex, John (1992): Ethnic and Class Conflict in Europe. *Aula*, 14(3): 18–27.
Réger Zita (1984): A cigányság helyzetének nyelvi és iskolai vonatkozásai – álláspontok és viták. *Szociálpolitikai Értesítő*, 1984(2), 140–173.
Réger Zita (2001): Cigánygyerekek nyelvi problémái és iskolai esélyei. In *Romák és oktatás* (szerk. Andor Mihály), Pécs: Iskolakultúra, 85–92.
Szeles Béla (2014): Empirikus kutatás – munkamotiváció. *Hadtudományi Szemle*, 2014 (7/4): 332–338. URL: http://epa.oszk.hu/02400/02463/00025/pdf/

Balogné Tóth Katalin

A KULTURÁLIS FORDÍTÁS KÉRDÉSEI ÉS KIHÍVÁSAI ZSINAGÓGAI TEREPMUNKÁK TÜKRÉBEN

1. Bevezetés

2022. február 17-én részt vettem a Bécsi Egyetem (Universität Wien) *Field Research on Translation and Interpreting* című nemzetközi konferenciáján, ahol előadásomban – saját kutatási tapasztalataimra alapozva – megkíséreltem a kulturális antropológia diszciplínáját a *Translation Studies* terrénumán belül elhelyezni. Bár úgy gondoltam, hogy az általam említett gyakorlati példák – amelyeket jelen tanulmány későbbi részében is ki fogok fejteni – markánsan kifejezték, hogy a kulturális antropológiai megközelítésnek miért van helye egy, a nyelvészeti és a kulturális fordítás folyamatáról, feladataitól, kihívásairól tartott interdiszciplináris konferencián, némi bizonytalansággal töltött el a konferencia egy résztvevőjének előadásom kapcsán megfogalmazott kérdése: „kulturális antropológusként hogyan találkozott a *Translation Studies* diszciplínájával?"

A kérdésre előadásom bizonyos részeit megismételve fogalmaztam meg válaszomat: a résztvevő megfigyelésen alapuló kulturális antropológiai megismerés gyakorlata megköveteli a kutatótól,[1] hogy megismerje és elsajátítsa a kutatott mikrotársadalom, közösség anyanyelvét, illetve annak működését szabályozó, sajátos kulturális nyelvezetét, szimbólumait és azok jelentéstartalmát. Azért, hogy az émikus valóság – émikus nyelven és nyelvezetben testet öltő – jelenségeit a kutató a szélesebb tudományos-társadalmi közeg elé tárja, interpretációt készít az általa megtapasztaltakról. Ahogy A. Gergely András 2015. november 3-án, az ELTE TÁTK Kulturális Antropológia mesterképzésének *Politikai antropológia szeminárium* címet viselő kurzusán megfogalmazta: „az antropológus a terepmunkája során narratívák gyűjtésére és azok tovább narrálására vállalkozik, interpretációs dimenziók sokaságában, egyfajta tolmácsszerepet betöltve dolgozik."[2] Vagy, ahogy Tanár úr egy korábbi írásában kifejtette: „mind a terep, mind az interpretáció tehát az értelmezésmód révén nyilatkozik meg, s a kutató maga inkább a »fordítást« végzi, akárha tallenszik, nuerek vagy szwáziföldiek beszédmódját közvetítené. Az interpretatív megformálás így a legkevésbé sem mellőzheti a kutató személyiségét, annál is kevésbé, mert például a szimbólumok nem adatok, így a kutatási információk – mint a folyamatok fix pontjai – nem

1 Sokak által tárgyalt kérdés, hogy mennyiben változtatja meg a megismerés irányát az, ha az antropológus tolmács segítségével végzi a kutatását. Ehelyütt Nigel Barley kameruni terepmunkája kapcsán megfogalmazott gondolataira utalok: Barley 2006: 43–77.
2 Vö. A. Gergely 2007: 98–108.

vizsgálhatók sem kvantitatív terminusokban, s számszerűségükben sem tükröződik a racionális cselekvés melletti-mögötti viselkedéstartalmak lényege" (A. Gergely 2001: 88).

Az antropológia a terep kultúrájából és nyelvéből a lehető legtöbbet igyekszik megőrizni a „fordítás" (az interpretáció) során, ami a terepmunka alkalmával az információk rögzítésével kezdődik, majd folytatódik azok elemzésével és a készülő antropológiai szöveg jellegére vonatkozó döntésekkel. Az antropológiában a fordításnak számos egyedi jellemzője van. A terepmunka keretében végzett „fordítás", a terepanyag utólagos elemzése a terepen észlelt jelentések és viselkedések megértése érdekében, valamint az interpretáció szövegbe foglalása csak részben mutat hasonlóságot irodalmi szövegek fordításával (Rubel – Rosman 2003: 11–12).

Azzal, hogy mit jelent(het) az antropológus tolmácsszerepe, illetve a terepmunka kontextusában értelmezett fordítás gyakorlata, A. Gergely András szemüvegén keresztül, a 2015/16-os tanév őszi félévének már említett kurzusán találkoztam először igazán hangsúlyosan. A szemináriumon során A. Gergely András – aki az évek során nemcsak tanárom volt, de mentorommá is vált – számos alkalommal érvelt amellett, hogy az antropológusnak azt kell keresnie, meghallgatnia – és aztán interpretáció formájában közölnie –, amit az általa kutatott közösség mond, gondol saját magáról. Évfolyamunknak azt tanította, hogy tévútra vezet, ha rendszerszerű, egyes társadalmi problémákat redukáló mechanizmusok „feltárására" törekszünk, helyettük a szimbolikus színtéren megtestesülő, sajátos tartalommal bíró entitásokra irányította a figyelmünket. Az antropológus tehát egy meghallgató személy, aki „lefordítja" a helyi kultúrát, képet alkot róla a külvilág számára. Az általa létrehozott tudományos produktumnak magában kell foglalnia a helyi fogalmak kontextualizálását, amelyeknek a célnyelven (célkultúrában) esetleg nincs megfelelője (Rubel – Rosman 2003: 16).

Mindebből adódik, hogy A. Gergely Andrásnak – Tanár úrnak – egy olyan témában írt dolgozattal szeretnék örömteli 70. születésnapot kívánni, amelynek fontosságát elsők között mutatta meg számomra. Dolgozatomban a kultúrakutatás tőle (is) tanult, főként az interpretatív antropológiai megközelítésből táplálkozó meglátásait saját, két zsinagógában szerzett terepmunka-tapasztalatok tükrében vázolom. Ehhez mondanivalómat a következő szerkezet szerint építem fel: elsőként áttekintem a kulturális fordítás (*cultural translation*) és a kultúrák fordítása (*translating cultures*) egymáshoz való viszonyát, a „fordítás" kulturális antropológiai megismerésben játszott szerepét, majd szót ejtek a kutatói pozíció reflektált bemutatásáról, amelyből a megismerés és maga a fordítás, az értelmezés történik.

Tanulmányom második felében röviden bemutatom kutatási terepeimet, amelyeken résztvevő megfigyelésen alapuló kulturális antropológiai terepmunkát végeztem, illetve saját kutatói pozíciómat fogom jellemezni. Ez utóbbi keretében konkrét példákkal fogom szemléltetni az általam alkalmazott fordítási mechanizmust.

2. A kulturális fordítás és a kultúrák fordítása

A kulturális fordítás gyakorlatának teoretizálása és pozicionálása különböző diszciplínák találkozásának metszetében képzelhető el. Erre a mindenképpen fontos kiindulópontra ehelyütt csak nagyvonalakban – elsőként Harish Trivedi (2005) cikke kapcsán – utalok. Trivedi az antropológia- és a fordítástudomány között létrejött kölcsönhatás megvilágításával, a *translating culture*, illetve a *cultural translation* fogalmak tudománytörténeti körbejárásával mutat rá arra, hogy a nyelvészet területén értelmezett fordítástudomány hogyan emelte be a kulturális sajátosságok figyelembevételét a fordítás gyakorlatába, amikor is realizálta, hogy az irodalmi szövegek nem elsősorban a nyelvből, hanem valójában a kultúrából állnak, és a nyelv tulajdonképpen a kultúra hordozója.[3]

A '70-es, '80-as években bekövetkezett interpretatív fordulat a kulturális antropológia tudománytörténetében egy új irányvonalat teremtett meg.[4] Clifford Geertz a sűrű leírás (*thick description*) koncepciójával, a tikkelés kultúránként eltérő jelentéstartalmainak kidomborításával hangsúlyozta arra, hogy az antropológus feladata a vizsgált kultúra nüanszokban rejlő sajátosságainak minuciózus értelmezése, azaz az általa használt célnyelvre (célkultúrára) való lefordítása (Geertz 1994: 170–199). Geertz e javaslattal nem hierarchikus kulturális különbségeket kívánt teremteni és/vagy felerősíteni, épp ellenkezőleg. Amikor azt mondja, hogy „az antropológiai értelmezés megértéséhez, valamint annak megértéséhez, hogy ez mennyire értelmezés, a legfontosabb az, hogy pontosan megértsük: mit jelent – és mit nem jelent az, hogy más népek szimbólumainak leírásakor cselekvőkre orientáltnak kell lennünk", megjegyzi, hogy az antropológus saját kultúrájának kutatási gyakorlatára is céloz (Geertz 1994: 182).

A *translating culture* – azaz a kultúra interpretálása – és a *cultural translation* – azaz a kulturális sajátosságok figyelembevételével történő nyelvészeti fordítás – közötti átfedések és határok elmosódottak. David Katan hangsúlyozza, hogy a kulturális fordítás nem a szövegre, hanem az emberekre összpontosít, és kiemeli Anthony David Pym észrevételét, miszerint a kulturális fordítás általános kommunikációs tevékenység a kulturális csoportok között, és mint ilyen, sokkal közelebb áll az antropológiához, mint a fordítástudományhoz (Katan 2021: 32).

Nem szükséges kiemelni, hogy a kulturális antropológia egy olyan humán- és/vagy társadalomtudomány, amely a kutató és a társadalmi aktorok közötti személyes találkozáson alapul.[5] A kutató egyszerűen elmegy abba a közösségbe, amelyet vizsgálni szeretne, a terep természetétől függően bejárással vagy beköltözéssel ott tölt heteket, hónapokat vagy éveket, részt vesz az adott mikrotársadalom életében és megfigyeli annak működését, a benne realizálódó társas kapcsolatokat és interakciókat, struktúrákat. A megfigyelt társadalmi jelenségeket

3 A kulturális fordítás kérdéskörét tematizáló tanulmányok válogatása: Kálmán – Orbán – N. Kovács 2004.

4 Az irányzat vázlatos összefoglalásához és a tudománytörténetbe való beágyazottságához lásd Eriksen – Nielsen 2021 [2001]: 150–162.

5 Ugyanakkor, a kulturális antropológiai megismerés és a terepmunka alapelveit a digitális térben végzett kutatások során is alkalmazzák.

dokumentálja jellemzően úgy, hogy úgynevezett terepnaplóba vezeti tapasztalatait – s ez az, amit a fordítás első lépésének tartok. Az antropológus nem úgy fordít szövegeket, ahogy a fordító teszi, hiszen először elő kell állítania azokat. A kultúra és a társadalom szövegmetaforái ellenére az antropológusnak nincs elsődleges és önálló szövege, amelyet mások is elolvashatnának és lefordíthatnának (Crapanzano 1984: 51).

A tudománytörténet 1970-es, '80-as években bekövetkezett interpretatív fordulata óta még kevésbé egyértelmű, hogyan is végzi az antropológus ezt a dokumentálási folyamatot. Ez az irány az antropológiában ahhoz a *posztmodern* álláspontho vezetett, hogy minden kultúra egyedi és különböző, és hogy a kulturális fordítás – és az azt megelőző dokumentálás – nehéz, ha egyenesen nem lehetetlen feladat. Ugyanakkor meg kell kísérelni a kulturális fordítást az adott célnyelvre – illetve célkultúrára – a különböző kultúrák közötti közvetítés, megismerés és megértés céljából (Rubel – Rosman 2003: 7).

A *posztmodern* fordulat és képviselőinek – itt ki kell emelnünk Clifford Geertz munkásságát és nézeteit – szemlélete szerint a kultúra észlelését, dokumentálását, értelmezését nagyban befolyásolja a kutató sajátos szűrője, nevezetesen, hogy milyen – leegyszerűsítve *insider* vagy *outsider* – pozícióból tekint a kutatott „Másikra" a kutatás során. Nagyon nem mindegy, hogy a kutató „idegenek" csoportjaként tekint-e a terepére, és fordítva, hogy a kutatott közeg „betolakodót" lát-e a kutatóban vagy sem, a kettő között van-e valamiféle átmenet, és ha igen, hol és mennyiben. Ez a kölcsönhatás ugyanis meghatározza, hogy a kutató a vizsgált társadalom kulturális tudásához milyen módon és mértékben férhet hozzá, ami pedig azért fontos, mert a kultúra elemzése során a terepmunkások elsősorban fogalmi modelljeik kapcsolatát vizsgálják a vizsgált csoportok számára ismert és elfogadott modellekkel (Yengoyan 2003: 35).

A kulturális antropológiai kutatásmódszertanban a fordítás folyamatának „előszobája" az, hogy a tapasztalt jelenségeket a kutató beazonosítja és dokumentálja a saját „természetes" szocializáltsága vagy pedig „mesterséges" tanulás útján kialakított kategóriák szerint. A fordítás tehát társadalmi aktus: sem a fordítók, sem az ő fordításaik nem léteznek a társadalmi kontextuson kívül. A fordításon keresztüli jelentéscsere – akárcsak maga a nyelv – társadalmi viszonyokat feltételez és társadalmi szerveződést tükröz (Gilbert 2021: 225). Biczó Gábor szavaival élve „bármely antropológiai jelenség megértése annak a függvénye, hogy mi az adott komponens, vagyis a kultúrából megtapasztalt részesemény – amely magába foglalja a kutatót és az általa tanulmányozott »Másik« életvilágot is – státusza a szociokulturális valóság-egész adott dimenziójában" (Biczó 2018: 137). Itt fontos látni, hogy – véleményem szerint – a terepmunkavégzés során *legalább* három szempontból kell megvizsgálni, hogyan kell a kutatónak fordítást végeznie, ugyanis az *outsider* és az *insider* pozíció *legalább* három horizonton értelmezhető:

1. A saját anyanyelvén kutat-e a kutató vagy sem?
2. A saját kultúrájában kutat-e a kutató vagy sem?
3. A saját közösségében kutat-e a kutató vagy sem?

A társadalom és a kultúra rétegzettsége miatt ezekre a kérdésekre sok esetben nem adható egyértelmű válasz, mi több, a kutatás gyakorlatában az is elképzelhető, hogy bizonyos aspektus mentén *insider*, míg egy másik szempont mentén *outsider* a kutató. Erre utal Tamara Mose Brown és Erynn Masi de Casanova megjegyzése is: az elméletileg elkülönülő bennfentes/kívülálló dichotómiát a gyakorlatban bonyolítja, hogy a kutatók egyidejűleg mindkét szerepkörbe kerülhetnek (Mose Brown – de Casanova 2014: 212). Könnyen belátható, hogy miért fontos ezekre a kérdésekre körültekintően válaszolnia a kutatónak nemcsak saját magában, de a létrehozott írásos tudományos produktumban is. Csak egy párhuzammal élve, más fordítási gyakorlatot kívánt meg például az angol Nigel Barley-től a kameruni doajók kutatása, mint Papp Richárdtól, magyar kulturális antropológustól, egy budapesti zsinagógai közösség vizsgálata, hiszen míg előbbi a fenti három szempont mindegyike szerint *outsider* volt, utóbbi mindhárom szerint *insider* volt a vizsgált terepen.

Mindezekkel együtt tudatosítást érdemel: akár *insider*, akár *outsider* pozícióból érkezik a kutató, a kutatás idején magára ragaszt egy „én vagyok az antropológus cetlit", amely tudatosítja helyét – másságát, kívülállóságát – a vizsgált terepen, kijelöli vagy más fényben világítja meg jelenlétét. Mindez pedig azt jelenti, hogy meg kell tanulnia belülről látni a közösség dinamikáját és működését, émikusan dokumentálva azt. Ahogy fentebb már utaltam rá, ez az, amit a kulturális fordítás első szakaszának tartok. Azután meg kell tanulnia az eltávolodást az émikus valóságtól, hogy az interpretáció – azaz, olvasatom szerint a kulturális fordítás második szakasza – során tudományosan releváns, a saját logikája mentén koherens képet közvetítsen a vizsgált kultúráról. Ebben fontos szerepet játszik a megfelelő módon és mértékben alkalmazott kutatói önreflexió. Theo Hermans gondolatait idézve – aki Clifford Geertz után sűrű fordításról (*thick translation*) beszél a kultúrákon átívelő fordítás (*cross-cultural translation studies*) kapcsán –, amennyiben a sajátunktól eltérő kultúrákból végzett fordítás megragadása és gyakorlata kérdéseket vet fel: ez már a hermeneutika területe, azaz a megértés és az értelmezés problémája. Mindkettő egy önreflexív mozzanatot is hordoz magában, a reflexió mozzanatát, vagyis azon feltételeket és összefüggéseket, amelyekben a másság reprezentációja formálódik (Hermans 2003: 384).

Az önreflexió tudományos szövegbe való beágyazásáról a kutatóközösség tagjai sokféleképpen gondolkoznak. Szeretném aláhúzni, hogy véleményem szerint a kutatói háttér prezentálása nem egy öncélú „magamutogatás", hanem az antropológiai érzékenység és intimitás kifejezésének eszköze.

3. A kulturális antropológiai fordítás gyakorlata és kihívásai zsinagógai terepmunkák tükrében

Az első terepmunkámat 2015-ben végeztem MA szakos hallgatóként a budapesti Visegrádi utcai zsinagógában. Ez az úgynevezett *stíbl* egy kicsi, az ötvenes években kialakított lakászsinagóga, amelynek tagjai – kutatásom során nagyünnepeken körülbelül 40-50 fő – magukat modern ortodoxnak tartják, tehát fontos számukra a hagyomány, ugyanakkor a tudomány vívmányait is meghatározó tényezőnek tekintik. A rítusokban a nők és a férfiak szigorúan – egy függönnyel – elkülönítve vesznek részt. Kutatásom ebben a közösségben tíz hónapig tartott.

A második terepmunkámat doktori képzésem során, 2017 és 2019 között két éven át végeztem a budapesti Páva utcai neológ[6], angolszász értelemben vett reform[7] irányzattal szimpatizáló zsinagógában. Az 1924-ben felavatott nagymúltú, reprezentatív zsinagóga, amelynek még a holokauszt után is több ezer fős közössége volt, napjainkban szintén csak 40-50 főt számlál. A zsinagóga a *neológ értelemben* vett hagyományok és vallási törvények szerint működik, de ezek az irányelvek a közösség tagjainak magánéletére kevésbé jellemzőek. Számukra fontos a nemek közötti egyenjogúság és a nők rítuson belüli szerephez juttatása.

A következő megvizsgálandó kérdés, hogy milyen pozícióból érkeztem meg a zsinagógák világába. Két fontos tényezőt kell említeni, amelyek a megismerés során jelentőséggel bírtak.

(1) Nemzsidóságom. Középiskolás korom óta intellektuálisan érdeklődtem a zsidó kultúra és történelem iránt, de vallási tekintetben római katolikus családban, *a római katolikus vallás hagyományai* szerint nőttem fel, tehát családi kapcsolat nem köt a zsidósághoz. Ez azt jelentette, hogy – hasonlóan például a törzsi társadalmakban dolgozó antropológusokhoz – terepmunkáim előtt szervezett tanulási folyamatokon keresztül kellett elsajátítanom azt az alapvető kulturális tudás- és normarendszert, amely egy zsinagóga világát keretezi.

(2) Nő vagyok. Budapest néhány közösségét leszámítva az összes zsinagóga férfiközpontú, férfiakból álló imaközösségre, azaz *minjen*re épít. A többi jelenlévő nőhöz hasonlóan, nőként még kutatóként sem vehettem részt a férfi társadalom rituális életében. De meg kell jegyeznem, a fent említett két közösség ezirányú szigora között volt különbség.

6 19. század második felében intézményesült, főként a városi zsidóság körében elterjedt irányzat, amely az asszimiláció fontossága, a zsidóság vallásként való meghatározása mellett érvelt.

7 Az irányzat hangsúlyozza, hogy a vallásgyakorlatot aszerint kell alakítani, ahogy az össztársadalmi berendezkedés, igények is változnak, így többek között a női egyenjogúsítást, az anyanyelv rítuson belüli alkalmazását hirdeti.





1–2. kép. Purim[8] a Visegrádi utcai zsinagógában
(Forrás: saját fényképek, saját szerkesztés, 2015.03.04.)

Purim ünnepére nem vonatkoznak azok a szabályok, amelyek a szombatra és más tórai ünnepekre érvényesek, tehát ekkor megengedett fényképezőgépet használni a rítus során. A két perspektívából készített fénykép illusztrálja a nők és a férfiak zsinagógai világát.

Dolgozatom korábbi részében három aspektust javasoltam, amelyek szerint érdemes megvizsgálni a kulturális fordítás természetét. E kérdésekre a továbbiakban a saját válaszaimat prezentálom.

A saját anyanyelvemen kutattam-e?

Az antropológusok szembesülnek azzal a nehézséggel, amit egy másik nyelv sajátjukra való fordítása jelent, amikor is gyakran olyan fogalmakat kell megmagyarázniuk, amelyekre a nyelvüknek nincs megfelelője (Chambers 2006: 3). Bár én saját anyanyelvi környezetemben végeztem terepmunkát, mégis szembesültem a Chambers által felvetett kihívással például a különböző rítusok során, hiszen azok héberül zajlottak. Miután nekem nem volt szocializáltsággal szerzett tudásom, nagy energiabefektetéssel meg kellett tanulnom legalább az imakönyvet megfelelőképp használni. Tapasztalatom szerint ezen törekvésemnek jelentős szerepe volt a bizalom kiépítésében, mert *meggyőzte* a közösségek tagjait arról,

8 A zsidóság megmenekülésének emlék- és örömünnepe; a történet szerint Esztert, a zsidó lányt Ahasvéros perzsa király királynővé tette, aki később megmentette a zsidó népet a király egyik helytartójától, a gonosz Hámántól.

hogy valóban fontosnak tartom kultúrájuk elsajátítását. Ugyanakkor felmerül a kérdés, hogy a terepmunkavégzés és a megértés szempontjából mennyire kell az antropológusnak elmélyednie például az imaszövegek vagy az adott *hetiszakasz*[9] szövegének tanulmányozásában, s ez hozzájárul-e a fordítás, azaz a kultúra interpretációjának hitelességéhez. Válaszom – Leonard Mars gondolataira rímelve (Mars 1984: 430–431) – az, hogy a kulturális antropológus fókuszában az ember áll, így a textuális kultúra önmagában nem, csak az adott társadalmi-kulturális kontextusba ágyazottan része érdeklődési körének. Az antropológust a zsinagógai rítus szerkezete annyiban érdekli, amennyiben kiolvashatók belőle az adott közösség csoportidentitásának mintázatai, vagy amennyiben a spontán etnográfiai beszélgetések és interjúk során kiderül, hogy a rítus különböző részei speciális jelentéssel is bírnak az egyén vagy a közösség számára. Az alábbi példa azt illusztrálja, hogy az egyik közismert dallamú zsoltárrészlet miként nyer közösségspecifikus tartalmat a Páva utcai zsinagóga néhány tagja számára:

> *Például Dodó egy adott ponton szokott megérkezni a szombat délelőtti imára, az ember nem is érti, hogy ez hogy van, de tíz esetből kilencszer ugyanazon a ponton érkezik, méghozzá az »Él ádon« kezdetű éneknek az elején. De ez tényleg így van, hogy ekkor érkezik meg, pedig nyilván ezt nem lehet órával kiszámítani. Én például szoktam azzal szórakozni, ha véletlenül olyan van, hogy nem érkezik meg pont akkor, akkor szoktam mondani, hogy na, hát most kezdjük az »Él ádont«, hol van a Dodó. És hogyha pedig jön, akkor gesztussal szoktam neki jelezni, hogy igen, most volt itt az ideje az érkezésének, mert most kezdjük az »Él ádont«.*[10]

A vallási szövegek és az antropológus viszonya kapcsán még egy dolgot ki kell emelni. Nagyon kevés olyan vallási műveltséggel rendelkező személy jár a zsinagógába, aki a héber nyelvű szövegeket egyszerre tudja olvasni, megérteni és értelmezni. Az antropológust tehát alapvetően nem az foglalkoztatja, hogy milyen imaszövegek szerepelnek az imakönyvben (miért azok, hogyan lehet őket értelmezni), hanem hogy ezekhez a szövegekhez milyen viszony fűzi az egyént, milyen jelentéstartalommal telítődnek számára vagy általa. Egy Visegrádi utcai interjúalanyom ezt így fogalmazta meg:

> *Nagyon keveseknek adatik meg, hogy az imákat értse. Én nem is tudom, hogy hány generációval ezelőtt szűnt meg az, hogy az emberek értették az imát. Nem véletlenül vannak ott fordítások. Ugyanakkor én általában nem szoktam a fordításokat elolvasni. Én a hébert szoktam olvasni – s mondhatja, hogy akkor ennek nincs semmi értelme, dehogy nincs értelme. Számomra ez egyfajta kihívás volt. Tudnia kell, hogy gyerekkorom óta jártam*

9 Mózes öt könyvének struktúráját hetiszakaszok adják, az év minden szombatján felolvasnak a Tórából egyet a zsinagógákban.
10 Terepnaplórészlet, Páva utcai zsinagóga, 2019.06.25.

Talmud-Tórára[11]*, na most ott mindenre tanítottak bennünket, csak imádkozni nem. Olvasni megtanítottak minket, de az imák szerkezetére, az imák lényegére egyáltalán nem. Ez nyilván az akkori oktatás csődje volt, és nekem hihetetlen jó érzés, ez most már olyan 20-30 éve van, hogy együtt tudok imádkozni az előimádkozóval. Ha elszakadok valahol, akkor nekem egy percnél tovább még soha nem kellett a szöveget keresnem. Mindig megtalálom, akár a lejnolásról*[12] *van szó, akár az imáról, mert a szemem és a fülem együtt mozog.*

Mindezeken felül, a zsinagógai mindennapokban az „egyszerű" magyar nyelven zajló beszélgetéseket is átszövik a magyarba átvett héber és jiddis szavak, amelyek a nemzsidó társadalom számára ismeretlenek vagy kevéssé ismertek, amelyeket szintén meg kellett tanulnom. Néhány, a terepnaplókból vett példát említve:

Ezen az ételen a Hábád heksere van.[13]
A fél Káddishoz elég egy fél minjen.[14]
Jártam én a Kazinczyba is, mivel nem okoz problémát, ha ciceszt kell hordanom.[15]
A kidduson általában a Vösámrúval kezdünk.[16]
Van még néhány percetek a zsidóságra? Bencsolni kellene…[17]
Én rosszul vagyok azoktól, akik jom kippurkor lejönnek és egy nagyobb cedáká fejében letudják az évi zsinagógalátogatást.[18]

Ehhez egy, a kulturális fordítás szempontjából igen érdekes adalékot szeretnék hozzáfűzni. A két közösség, amelyekben kutattam, két eltérő irányzathoz tartozik, amit úgy is kifejeznek, hogy más kiejtést használnak a rítusok során. A külvilág számára készített interpretációban a kutatónak ki kell fejtenie, hogy ez nem véletlen és *ad hoc* jellegű, hanem egy identitáspolitikai döntés részükről, amivel a hagyományhoz vagy épp a reformokhoz való kötődésüket szeretnék

11 A gyerekek zsinagógai vallásoktatásának foglalkozásai.
12 A *hetiszakaszok* Tóra-tekercsből történő, meghatározott dallam és intonáció szerinti felolvasása.
13 Az adott ételen az egyik zsidó irányzat (*Hábád Lubavics)* által kibocsátott kósersági pecsét *(hekser)* van, ami jelzi, hogy az adott étel – a kibocsátó irányzat szerint – a vallási törvényeknek megfelelően készült.
14 A *Káddis* egy Isten dicsőségét hirdető ima. Négy fajtája van: egész *Káddis,* a rabbik *Káddis*a, a gyászolók *Káddis*a, fél *Káddis.* A megszólaló arra utal, hogy a *Káddis* elmondásához szükséges a tíz felnőtt férfiból álló imaközösség *(minjen)* megléte, ami nem minden esetben adott a közösségben, ugyanakkor humorosan azt sugallja, ha egész *Káddis* nem is mondható, egy fél *Káddis*t el lehet mondani minjen nélkül is.
15 A közösség egy tagja saját vallási kompetenciáját hangsúlyozza azáltal, hogy kinyilvánítja: a budapesti ortodoxia központi zsinagógájába, a Kazinczy utcai zsinagógába is járt, tehát a hétköznapokban sem jelent problémát számára a ruha alatt hordott szemlélőrojtok *(cicesz)* viselése.
16 A zsinagógai rítust követő étkezés előtt bor fölött mondanak áldást *(kiddus)*, miközben a *Vösámru* kezdetű zsoltárrészletet éneklik el.
17 A megszólaló finoman megrója a közösség tagjait, hogy ne hagyják el a zsinagógát érkezés után, ha nem mondták el az utóáldásokat, azaz nem *bencsol*tak.
18 Az illető nem ért egyet azzal, hogy sokan kizárólag az Engesztelés Napján *(jom kippur)* mennek el a zsinagógába, amikor is egy nagyobb összeget *(cedáká)* adományoznak a közösségnek, s úgy vélik, hogy ezzel kiváltották az egész éves zsinagógalátogatást.

manifesztálni. Biró Tamás szerint a (zsinagógai) nyelvhasználat és -választás kulturális, sőt politikai döntés is egyben.[19] A zsinagógai ima egy olyan formális, szabályok mentén konstruált helyzet, amelyben a közösség kifelé is kommunikálja önmeghatározását. Erre példa az alábbi párbeszédrészlet, amely 2017. július 29-én hangzott el a Páva utcai zsinagógában:

> *– Tényleg, mitől függ, hogy tisó böávot vagy tisa beávot mondunk?*
> *– Attól, hogy hajlandó vagy-e askenázul megszólalni, vagy sem. Én például biztosan nem.*[20]

Az askenáz[21] és a szefárd kiejtés között néhány hang kiejtésében, valamint a szóhangsúlyokban van különbség. Magyarországon a neológ rítus és liturgia a hagyományos, askenáz kiejtést követte, de több közösségben a *rendszerváltás*t követően a szefárd[22] kiejtésre tértek át: „A modern izraeli héber a szefárd ejtésből fejlődött ki, és ez Izraelben a szertartási gyakorlata is visszahatott. […] Izrael vonzereje és egységesítő hatása napjainkban már határozottan érvényesül: az Izraelben megtanult héber hatása igen erős, a fiatal nemzedék csak ezt érti. Az ő megszólításuk, zsinagógai életbe való bevonásuk ára azonban mérhetetlenül nagy: a helyi hagyomány egy elemének megsemmisítése" (Bányai 2012/2013: 28).

Bányai Viktória gondolataival párhuzamos a Páva utcai zsinagóga vallásgyakorlatában jól megragadható változás, amelyet a 2000-es évek elején a Holokauszt Emlékközpont felállítása idézett elő. A Páva utcai zsinagóga akkori rabbija, Polnauer Sándor főrabbi a rítus askenáz kiejtését szefárdra cserélte, hogy ezáltal is kapcsolatot teremtsen a fiatalabb generációkkal. Miután én a Visegrádi utcai zsinagógában az askenáz kiejtéshez szoktam hozzá, a Páva utcai szefárd kiejtés beazonosítása és kulturális azonosítóként való kódolása is időt vett igénybe részemről.

Oswald Werner azt mondja, hogy „ideális esetben természetesen bármely etnográfustól elvárható, hogy legalább azoknak a kulcsfogalmaknak a lexikális-szemantikai mezőit feltárja saját nyelvében, melyek etnográfiai kutatásának céljaival kapcsolatban vannak" (Werner 1994: 179). Kijelentésére rímelve a *tanulás* szó zsinagógai környezetben való sajátos használatára szeretném irányítani a figyelmet. A nemzsidó társadalmi kontextusban a szó sokkal inkább egy individuális, énközpontú cselekvést jelöl, amennyiben a tanulás egy bizonyos tárgyra,

19 Biró Tamás: A zsidók nyelvei – a zsidó nyelvek. OR–ZSE Szabadegyetem, előadás, 2019.11.25. (vö. https://birot.web.elte.hu/files/kutatok_ejszakaja_2017.pdf, utolsó megtekintés: 2022.03.29.); Bányai 2012/2013.

20 A *tisa beáv* (a párbeszédben askenázi kiejtéssel: tisó böáv, szefárd kiejtéssel: *tisa beáv*), azaz a zsinagógai naptár szerinti *áv* hónap 9. napja a jeruzsálemi első és második szentély pusztulásának emléknapja, böjtnap. A párbeszéd második résztvevője egyértelműen állást foglal a szefárd kiejtés mellett, ami – figyelembe véve a beszélgetés kontextusát – alátámasztja a megszólaló reformok iránti elköteleződését.

21 Az askenázi zsidók eredetileg Franciaország észak-keleti részén, Flandriában és a Rajna-vidéken telepedtek meg. Az üldözések és vándorlások miatt Angliát, Németországot, Svájcot, Észak-Itáliát, Közép-Európát, Kelet-Európát és az amerikai földrészt is az askenáz kultúrterület részének tekintjük.

22 Az Ibériai-félszigeten élő vagy onnan származó közösségek.

a tudás gyarapítása céljából, hosszabb időtartamú, koncentrált figyelmet jelent. A zsinagógai környezetben a *tanulás* az egyik legfontosabb közösségi esemény, amely általában egy-egy valláshoz köthető szöveg mélyebb megértését, értelmezését célozza a közösség tagjainak párbeszéde és kérdésfeltevései által. A zsinagógán kívüli világban az

Elmegyek a tanulásra.

mondat úgy hat, mintha a beszélő helytelenül használná a magyar nyelvet. A zsinagógai kontextusban azonban egy bevett formája a közös tanulási alkalmon való részvételi szándék kifejezésének.

A zsinagógai kutatás nyelvi dimenzióinál még egy horizontot meg kell említenünk. A 19. században indult asszimilációs törekvések egy fontos momentuma volt az, hogy a vallásgyakorlás szókincsét megpróbálták úgy magyarosítani, hogy keresztény terminológiákat – mint például, *pap, tiszteletes, istentisztelet, templom, szentel, szertartás* – emeltek át a judaizmus saját nyelvezetébe. Noha az *istentisztelet*, illetve a *templom* szavak ma is széles körben használatosak, az antropológus történeti kontextusba helyezés nélkül mégsem használhatja őket az émikus nyelvezet részeként.

A saját kultúrámban, közösségemben kutattam-e?

A nyelvi elemek mellett az érzések, érzelmek, hitek és általában a pszichológiai állapotok – amelyek kulturális konvenciókon alapulnak – fordítása egy másik fontos kérdés, és ezért is elengedhetetlen, hogy a fordító törekedjen a fordítást befolyásoló tényezők detektálására (Rubel – Rosman 2003: 13).

A fenti kérdésre, hogy a saját kultúrámban kutattam-e, elsődleges válaszom ismételten az, hogy igen, hiszen Magyarországon, Budapesten kutattam, egy olyan közegben, amelynek szereplőivel számos közös beszédtémám volt. Ugyanakkor mégsem, hiszen én teljesen más vallási szocializáltsággal rendelkeztem, ami markánsan megmutatkozott például a transzcendens létezőről való kérdésfelvetéseimben. A római katolikus vallás egy perszonális, segítő, közvetlen istenképet alakított ki, akihez egy-egy, akár saját szavakkal megfogalmazott ima is „jócselekedetnek" számít. A zsidó valláson belül ez nem így van. Csak a szigorú szabályok szerint, héber nyelven elmondott ima számít „jócselekedetnek", úgynevezett *micvá*nak. A zsidó vallás istenképe szerint az Örökkévaló a törvények betartását, a praxis alapú életet kívánja meg a vallás követőitől. Ezt természetesen nem realizáltam a kezdetektől, ezért rendszerint feltettem azt a kérdést első terepmunkám során, hogy az egyén milyen kapcsolatot ápol a transzcendens létezővel, és a válaszok sokkal komplexebb képet öltöttek, mint én azt előzetesen feltételeztem. Találkoztam ateizmussal, intellektuális értelemben felfogott vallásossággal, immanens istenképpel – de emocionális, személyes kötődéssel szinte alig. (Szembetűnő volt számomra, hogy azon interjúalanyaim, akik emocionális istenképet

őriztek, holokauszt-túlélő idősek voltak.) Niedermüller Péter szerint „az értelmezés és a kifejtés »végső« célja pedig a *megértés*, amely kategória azonban nem az empatikus átélést, hanem a kutató és a »bennszülött«, azaz a másik ember közötti reflexív értelem és jelentésegyeztetési eljárásokat tartalmazza" (Niedermüller 1994: 118). Valóban, nemcsak az írás, de már a kutatás fázisában, az interjúkészítések során újra kellett fogalmaznom egy sor transzcendens létezőre vonatkozó kérdésemet, hogy „jelentésegyezésről" beszélhessünk, azaz a kérdésem releváns legyen a vizsgált kultúra – és annak szereplői – szempontjából is.

Szeretnék megosztani egy másik, kulturális másságomból adódó emblematikus esetet. A zsidó vallásban a legfontosabb ünnepnap a szombat, a *sábát*. A *sábát*nak külön szabályrendszere van, létezik 39 úgynevezett ősmunka (*meláhot*), amit ezen a napon nem szabad végezni. Az első kutatásom során történt, amikor még nem tudtam, hogy a *meláhá* szónak sajátos kulturális jelentése van, és azokat a munkákat jelenti, amelyeket a Szentély építése során végeztek, egy kislány kérésére rajzoltam vele a zsinagógában *sábát*kor. Az apukája udvariasan – de mégis dühösen – megkért, hogy a zsinagógában tiszteljem a hagyományokat, és ne engedjem a lányának, hogy rajzoljon. Csak később ébredtem rá, hogy ekkor még nem voltam annak a tudásnak a birtokában, ami segített volna értelmezni, hogy miért cselekedtem rosszul.

De olyan is előfordult, már a második kutatásom során, hogy bár tisztában voltam bizonyos szabályokkal, nem sikerült őket megfelelőképpen interiorizálnom, és ezért nem sikerült megfelelőképpen viselkednem. Egy délutáni tanulásra érkeztem a zsinagógába és a lehető legtermészetesebben vettem elő a frissen vásárolt kakaómat, amit kitettem az asztalra. A rabbi finoman figyelmeztetett, hogy tegyem el a kakaót, mert vallási értelemben ez egy húsos konyha, a tejes és a húsos ételek keveredését és/vagy keverését pedig szigorúan tiltják a törvények.

4. Tanulságok – az etikai dimenziók számbavétele

A kulturális fordítás – azaz a kulturális antropológia esetében a vizsgált kultúra interpretációja – egyfajta törekvés, ambíció a tudás továbbadására, ez azonban tökéletesen soha nem lehetséges. Ugyanakkor, a fordítás művelése során a valósághoz való közelítésnek vannak fokozatai, a fordítónak – az interpretációt készítő antropológusnak – pedig a lehető legtöbbre kell törekednie (Saler 2003: 211). Noha egyetemes értelemben nem lehet koherens képet festeni a kutatott realitásról, a koherencia mégis fontos célkitűzés a fordítás saját logikájának kidolgozása és alkalmazása során. Álláspontom szerint még akkor is, ha tudjuk, hogy nincsen általánosan alkalmazható séma a kultúrák interpretálására, annak számbavétele időről időre, hogy milyen kihívásokkal szembesülünk, egyáltalán milyen tényezőket veszünk figyelembe a fordítás során, ugyanúgy hozzájárul a kulturális antropológia – és eredményeinek – gyarapodásához.

A kulturális antropológia egy olyan diszciplína, amelynek hiteles művelése az antropológuson múlik. Közhelyes gondolat, s melyik más tudományág

művelőjére ne lenne igaz? Utz Jegglét idézi Niedermüller Péter, amikor azt mondja, hogy „egyetlen etnográfus, antropológus vagy kultúrakutató sem tud mást tenni, mint a »világot« úgy leírni, ahogyan az az ő szemléletében, világképében létezik, és pontosan ebben rejlik legfőbb felelőssége" (Niedermüller 1994: 120). A széles körben reflektált etikai vetületről van itt szó: a történész nem maga hozza létre forrásait (kivéve, amikor az *oral history* módszerét alkalmazza), az irodalmár nem maga írja a verseket és regényeket, amelyeket elemez, s amelyek mindenki számára hozzáférhetők. Az antropológus viszont igen.

Az antropológus számára terep- és interjúnaplója a forrása, amelyet az adott jelen pillanatában ő hoz létre, azaz a szóbeli beszámolókat írott szöveggé fordítja. Az antropológus több órányi párbeszédet rögzít a vizsgált közösség tagjaival, amelyekből majd ki kell választania, hogy mit tart relevánsnak az „íráshoz". Az eltérő hangokat, szavakat, információkat, amelyek nem illeszthetők be a kutató kategóriáiba, kizárhatók a szövegből. Kizárja-e őket az antropológus? Ha igen, miért? Ha nem, hogyan kontextualizálja őket? Az antropológusnak abban is választania kell, hogy milyen narratív formában prezentálja megállapításait. A neutralitásra vagy inkább a többszólamúságra törekszik-e (Chambers 2006: 5)?

A kutatás pillanata nem reprodukálható, az utókor által nem ellenőrizhető. E források létrehozása a fordítási folyamat első része, amit a tudományos közösség felé prezentálás, az interpretáció fejez be. Az antropológus feladata, hogy a lehető legtranszparensebb módon végezze ezt a folyamatot – még akkor is, ha tudjuk, hogy a teljes transzparencia illúzió –, bizonyítva, hogy képes saját szubjektumától elvonatkoztatva beszámolni terepmunkáiról.

Mi több, függetlenül attól, hogy az antropológus milyen interpretációs formák mellett dönt, fordítása korántsem annak megkérdőjelezhetetlen tükre, ahogyan mások élnek, hiszen a kutató ösztönösen vagy tudatosan szelektál és formálja a közvetített valóságot, amelynek ő maga is része. Ez a folyamat soha nem ártatlan, hanem mindig a meglévő *hatalmi* viszonyokba ágyazódik be (Chambers 2006: 5). Ennek tudatában a transzparencia egyik legfontosabb eleme, hogy a terepen tapasztalt jelenségek/események közül mi az, amit az antropológus egyáltalán fordítás tárgyává tesz: meg kell határoznia – és tudatosítania kell – bizonyos helyzetekben, hogy mely anyagok lefordítása nem etikus (Rubel – Rosman 2003: 18). Ennek a szempontnak azért is van igen fontos szerepe, mert – főként – a saját társadalmat kutató antropológus munkája akkor hiteles, ha a publikálás előtt a kutatott közösség megismeri és jóváhagyja azt. A fordításra tett próbálkozásaink olyan közelítések, amelyeket elsősorban a nyelv beszélői vagy a kultúra szereplői bírálhatnak (Yengoyan 2003: 41).

Nagy kockázatot jelent, ha az antropológus titkokról értekezik, esetleg belső feszültségeket nem megfelelő módon tár a közösség – és később a nyilvánosság elé –, hiszen ez akár a közösség működését is veszélyeztetheti. James Clifford is amellett érvel, hogy az antropológiai interpretációnak különféle módjai vannak, amelyek jelentős etikai és politikai következményekkel járnak (Clifford 1984: 115). Nem is beszélve arról, amit Robert M. Kessing hangsúlyoz, nevezetesen, hogy a

félrevezető fordítás nemcsak nem létező entitásokat, hanem hamis elemzési problémákat is létrehozhat (Keesing 1985: 204).

Összegzésként szeretném kihangsúlyozni, hogy terepmunkát végezni egy közösségben – és e tekintetben mindegy, hogyan definiáljuk a kutató pozícióját – egy új, számos komponensből álló nyelv megtanulását jelenti. Ha *insider*ek vagyunk, akkor először is el kell távolodnunk a saját közösségünktől, hogy antropológusként tekinthessünk rá, ha pedig *outsider*ek vagyunk, el kell nyernünk a bizalmat és a befogadást, hogy antropológusok lehessünk benne – egyúttal a két pozíció közötti számos átmenet kihívásait mindannyiszor körültekintően fel kell térképeznünk. Annak érdekében, hogy választott terepünkről hiteles interpretációt – amely önmagában is egy fordítás – alkossunk, a kulturális fordítás meganynyi formáját kell megtanulnunk és gyakorolnunk.

Források

A. Gergely András (2001): *Tér, idő, határ és átmenet. Politikai antropológiai esettanulmányok*. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete, Etnoregionális Kutatóközpont. URL: https://vmek.oszk.hu/01600/01678/01678.pdf

A. Gergely András (2007): Politikai antropológia. In *A tükör két oldala. Bevezetés a kulturális antropológiába* (szerk. A. Gergely András – Bali János – Hajnal virág – Prónai Csaba), Budapest: Nyitott Könyvműhely, 98–108.

Bányai Viktória (2012/2013): Askenáz és szefárd ejtés és liturgia Magyarországon. *Magyar Egyházzene,* 20(1): 23–28.

Barley, Nigel (2006): *Egy zöldfülű antropológus kalandjai. Feljegyzések a sárkunyhóból.* Budapest: Typotex Kiadó.

Biczó Gábor (2018): *A „Mi" és a „Másik". Az idegen megértésének tudománytörténeti vázlata az antropológiában a 19. század második felétől napjainkig.* Budapest – Debrecen: L'Harmattan Kiadó – Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék.

Chambers, Claire (2006): Anthropology as Cultural Translation: Amitac Ghosh's In an Antique Land. *Postcolonial Text* 2(3): 1–19.

Clifford, James (1984): On Ethnographic Allegory. In *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (szerk. Clifford, James – Marcus, George E.), Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 98–121.

Crapanzano, Vincent (1984): Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description. In *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (szerk. Clifford, James – Marcus, George E.), Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 51–76.

Eriksen, Thomas Hylland – Nielsen, Finn Sivert 2021 [2001]: *Az antropológia története.* Budapest: Gondolat Kiadó.

Geertz, Clifford (1993): *Az értelmezés hatalma.* Budapest: Századvég Kiadó.

Gilbert, Claire (2021): Social context, ideology and translation. In *The Routledge Handbook of Translation and Culture* (szerk. Harding, Sue-Ann – Carbonell Cortés, Ovidi), London – New York: Routledge, 225–242.

Hermans, Theo (2003): Cross-Cultural Translation Studies as Thick Translation. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 66(3): 380–389.

Kálmán C. György – Orbán Jolán – N. Kovács Tímea (szerk.) (2004): *A fordítás mint kulturális praxis.* Pécs: Jelenkor Kiadó.

Keesing, Roger M. (1985): Conventional Metaphors and Anthropological Metaphysics. The Problematic of Cultural Translation. *Journal of Anthropological Research*, 41(2): 201–217.

Mars, Leonard (1984): What Was Onan's Crime? *Comparative Studies in Society and History*, 26(3): 429–439.

Mose Brown, Tamara – de Casanova, Erynn Masi (2014): Representing the language of the 'other'. African American Vernacular English in Ethnography. *Ethnography*, 15(2): 208–231.

Niedermüller Péter (1994): Paradigmák és esélyek. Avagy a kulturális antropológia lehetőségei Kelet-Európában. *Replika*, 5(13–14): 89–129.

Rubel, Paula G. – Rosman, Abraham (2003): Introduction: Translation and Anthropology. In *Translating Cultures. Perspectives on Translation and Anthropology* (szerk. Rubel, Paula G. – Rosman, Abraham), Oxford – New York: Berg, 1–22.

Saler, Benson (2003): The Ethnographer as Pontifex. In *Translating Cultures. Perspectives on Translation and Anthropology* (szerk. Rubel, Paula G. – Rosman, Abraham), Oxford – New York: Berg, 197–212.

Trivedi, Harish (2005) Translating Culture vs. Cultural Translation. *91st Meridian, 4(1). URL: https://iwp.uiowa.edu/91st/vol4-num1/translating-culture-vs-cultural-translation*

Werner, Oswald (1994): „Transzcendencia" és metodológia az etnográfiában. *Replika*, 5(13–14): 175–182.

Yengoyan, Aram A. (2003): Lyotard and Wittgenstein and the Question of Translation. In *Translating Cultures. Perspectives on Translation and Anthropology* (szerk. Rubel, Paula G. – Rosman, Abraham), Oxford – New York: Berg, 25–43.

Szuhay Péter

A NÉPRAJZI MÚZEUM CIGÁNY/ROMA TÁRGYÚ KIÁLLÍTÁSAI 1989 ÉS 2018 KÖZÖTT

2017-ben a Sziget Fesztivál a *Társadalmi integrációért* – a Néprajzi Múzeum által fenntartott – sátra lehetőséget kínált arra, hogy egy alkalmi, jobbára nagyméretű molinókon rendezett kiállításon áttekintsük a múzeum majd három évtizedes, a romák elfogadtatásáért, a társadalmi előítéletek megváltoztatásáért, a cigányok/romák valódi történetének megismertetéséért, a romák önismeretének és önbecsülésének fokozásáért is rendezett kiállításainak mozaikszerű történetét.[1] Arra azonban utalnom kell, hogy A. Gergely András rendszeresen megszólalt kiállításaink alkalmain és fontos megjegyzéseket tett, ismertető kritikákat írt. Ezért is gondoltam, hogy ennek a témának az elősorolásával tisztelgek előtte.

A kiállítás tíz darab, egyenként 80x160 cm-es, színes, kétnyelvű (angol, magyar), sok képpel illusztrált molinón mesélte el az intézmény ez irányú kiállításait. A megidézett kiállítások időrendi sorrendben az alábbiak voltak:

A társadalom peremén (1989)
Az 1980-as évek második felében már érzékelhető volt a nehézipar racionalizálása következtében növekvő munkanélküliség, amely tömegesen az alacsonyan képzett cigány munkaerőt érintette, s az ennek következtében erősödő „többségi" előítélet. A kiállítás az extenzív szocialista iparosítást megelőző fél évszázad cigányságának foglalkozásait, megélhetéseit vette számba.

Képek a magyarországi cigányság 20. századi történetéből (1993)
A kiállítás a különböző nyelvi, etnikai és életformacsoportok lakhatási viszonyait, lakáshasználatát mutatta be, a hangsúlyt az 1960-as évekkel kezdődő korszakra helyezve, kiemelve az ingázást és munkásszállói életet, a Cs-lakások építésének korszakát, a később csak átmenetinek minősülő „társadalmi beilleszkedést".

Romák Közép- és Kelet-Európában (1998)
A nemzetközi kiállítás a volt szocialista országok együttműködésében készült, mindegyik ország egy-egy jellemző foglalkozási csoportot mutatott meg. A tárlat egyik újdonsága volt, hogy a többség „cigány-képének" történeti és műfaji analízisével szembe állította a cigányok/romák önképét, a „roma-képet", vagyis azt, amilyennek a romák saját csoportjukat látják és láttatják a művészeten keresztül.

1 Az alábbiakban arra vállalkozom, hogy e közel három évtized e tárgykörben kifejtett munkásságát áttekintsem. Arra nem vállalkozom azonban, hogy a kiállítások szakmai kritikáit (akár elmarasztaló, akár elismerő írásait) itt most bemutassam.

Roma női sorsok Magyarországon (2003)
A Parlament két háza közti folyosón rendezett kiállítás tizennégy roma nő sorsát mutatta meg. A különböző korcsoporthoz tartozó és különböző társadalmi állású nő életútja a társadalmi felemelkedésért vívott küzdelmet példázta.

Az emlékezés színes álmai (2007)
A Néprajzi Múzeum roma képzőművészeti gyűjteményéből és kisebb számú kölcsönzött műalkotásból több mint kétszáz festmény példázta a roma önképet, a roma nemzeti kultúra megalkotásának törekvését.

Képek, cigányok, cigány-képek. Az egzotikus vadembertől az öntudatos állampolgárig (2011 Valencia, 2013 Budapest)
A kiállítás nemcsak a múzeum saját gyűjteményéből, hanem gazdag válogatásból hozott létre történeti-tematikus csoportokat, így az „egzotikus vadember" zsánerképeit, az önképet és önreprezentációt a műtermekben, a cigányok etnográfiai érzékelését, a cigányok szociológiai érzékelését, a politikai propaganda sikertörténetét, a szociofotó szembenállását a hivatalos ideológiával, az antropológiai megközelítést és a modern kori önképet.

Liszt Ferencz és a „czigány zene" (2011)
Liszt Ferenc születésének 200-ik évfordulója alkalmára rendezett kiállítás kiindulópontja a zeneszerző a cigányokról és a „czigány zenéről" írt könyve volt, s a 18. század végétől, a 20. század elejéig tárgyalta a cigány zenész ábrázolásokat, a zenei stílusokat, a cigány zenészeket és zenekarokat.

Mesés rajzok a szegénység ellen – az Igazgyöngy Alapítvány munkáiból (2012)
L. Ritók Nóra és munkatársai harminc rajzot hoztak el abból a sorozatból, amelyet tanítványaik Erdős Lajos tyukodi mesemondó meséi ihletése nyomán alkottak. A kiállítást gyermek-foglalkozások, beszélgetések és a szülők a gyermekek rajzai alapján készített munkáiból kisebb vásár kísérte.

Megvetés és önbecsülés. Igaz történet Üstfoltozóról, Drótostótról és Teknőscigányról (2014)
A kiállítás a vándoriparosok történetét és különböző foglalkozási csoportjait vette számba, kiemelve és részletesen bemutatva a családjukkal folyamatosan vándorló, romani nyelven beszélő rézműveseket, az otthonuktól hosszabb időre útra kelő szlovák (tót) drótos férfiakat és az időszakosan vagy családjukkal vándorló, vagy csak a lakóhelyüktől távoli munkát vállaló beás mestereket.

Húzd rá cigány! A czigány zene Liszttől a Hungarikumig (2016)
A 2011-es Liszt Ferenc és a „czigány zene" kiállítás folytatása volt a tárlat, ám a téma feldolgozásában eljutottunk napjainkig, figyelve a muzsikus cigányok már-már zárt életforma csoportjának kialakulására és működésére, a zenei

intézményesülésre, a Rajkó Zenekarra, a 100 tagú cigányzenekarra, és cigány zene Hungarikummá válására.

Ezek mellett három, a cigányok/romák társadalmi integrációjáért és társadalmi elfogadásáért küzdő szervezetet is bemutattunk (Autonómia Alapítvány, Igazgyöngy Művészeti Alapítvány, Bhim Rao egyesület – Roma Mentor Projekt) egy hatoldalú, oldalanként 100 cm széles, 200 cm magas oszlopon.

Kiállításaink küldetéséről az alábbiakat írtuk:

Bevezető

A Néprajzi Múzeum hiszi, hogy a cigányság kultúrájának múzeumi falak közé emelése hozzájárul az emancipációhoz, s egy olyan aktus, mely létrejötte pillanatában értéket tételez a „többségtől" eltérő kulturális teljesítményeiről. A következő tablókon az ezek szellemében rendezett első, 1989-ben nyílt kiállítástól napjainkig idézzük fel a romák történetével és kulturális törekvéseikkel kapcsolatos tárlatainkat.

Első kiállításunkat valójában a véletlennek köszönhetjük. 1988-ban Hans Gustav Edőcs felkereste a Néprajzi Múzeum főigazgatóját, s felajánlotta a közép-kelet-európai cigányság körében készített portréfotóit egy időszakos kiállításra, melynek *Sorsok az arcok tükrében* címet adta, s az emberi azonosságot kívánta megjeleníteni. Ekkor vetődött fel, hogy a jelenkori fotókiállításhoz kapcsolódhatna egy, a Néprajzi Múzeum anyagából megrendezendő fotó- és tárgykiállítás, mely a kulturális és társadalmi különbségeket mutatná fel. Ezt a megvalósult kiállítást újabbak követték, épületünkben, majd itthon és szerte a nagyvilágban.

Szemben más hazai kisebbségekkel, a létszámában legnagyobb cigányság nem rendelkezik önálló közgyűjteménnyel, így nem volt lehetősége arra, hogy bemutathassa történetét, kulturális rendszerét és törekvéseit. Ez egyben azt is jelenti, hogy hiányzik az azonosságtudat egyik igen fontos fogódzója, egy rendszerező kultúrtörténeti kiállítás.

A magyarországi társadalomban felhalmozódott feszültségek okaként sok esetben a cigányságot jelölik meg. A Néprajzi Múzeum meggyőződése, hogy a jelenkori társadalomtudománynak (etnográfiának, szociológiának, antropológiának) kötelessége a maga tudományos módszerével a társadalmi konfliktusokat okozó kérdésekkel foglalkozni, s tudnia kell világos képet adni a valóságról a hiedelmekkel szemben, valamint felmutatni annak a társadalmi alakzatnak a valóságos helyzetét, mely a diszkrimináció áldozata.

A társadalom peremén. Képek a magyarországi cigányok életéből (1989)

Kiállításunk térben követte Hans Gustav Edőcs „Sorsok az arcok tükrében" fotókiállítását. [A következőkben hosszabban idézek e kiállítást bemutató konferenciaelőadásból (Szuhay 1994).] Abból a felismerésből indultunk ki, hogy: 1. A Néprajzi Múzeum fotógyűjteményében – ha nem is tematikusan és szisztematikusan –, de jelen van egy nagyságát tekintve elég fontos századeleji fotóanyag, mely valójában sem a szakma, sem a nagyközönség előtt nem ismeretes; 2. Az 1940-es évek végétől az 1960-as évek végéig volt néhány olyan etnográfiai kutatás, mely a cigányság hagyományos mesterségeinek és életformájának leírására törekedett, melyet sok esetben tárgyi és fotóanyaggal is illusztráltak. (Erdős Kamill, Bodgál Ferenc, Bakó Ferenc, Marosánné Ladvenicza Ilona, Békefi Margit, Boross Marietta.). Ez az anyag szintén ismeretlen volt a nagyközönség előtt; 3. Szemben más hazai kisebbségekkel, a létszámában legnagyobb kisebbség – a cigányság – nem rendelkezett önálló közgyűjteményi bázisintézménnyel és ilyenformán nem volt lehetősége arra, hogy folyamatosan bemutathassa történetét, kulturális rendszerét, kulturális törekvéseit. Ez egyben azt is jelentette, hogy az azonosságtudat egyik igen fontos fogódzójának, egy rendszerező kultúrtörténeti kiállításnak sem volt birtokában; Úgy tapasztaltuk, hogy már az 1980-as évek végén a magyarországi társadalomban felhalmozódott feszültségek okaként sok esetben a cigányságot jelölték meg, mely láthatóan a cigánysággal szembeni előítéleteket erősítette föl.

Meggyőződésünk volt, hogy egy jelenkori társadalomtudománynak (etnográfiának, szociológiának, antropológiának) kötelessége a maga tudományos módszerével azzal a kérdéssel foglalkoznia, mely a társadalom egészén belül konfliktusokat okoz, s tudnia kell világos képet adnia a valóságról éppen a hiedelmekkel szemben, s felmutatni annak a társadalmi alakzatnak a valóságos helyzetét, mely a diszkrimináció tárgya. Világossá vált, hogy a cigánysággal foglalkozó kiállítás a cigányság történetének múzeumi falak közé emelésével hozzájárul az emancipációhoz, maga egy olyan aktus, mely létrejötte pillanatában értékként tételez kulturális teljesítményeket.

A kiállítás megvalósítása során partnerként együttműködtünk az akkori Fővárosi Tanács VB. Cigány Szociális Művelődési és Módszertani Központtal, különösen Zsigó Jenő igazgatóval és Mester Zsuzsával. A CSZMMK támogatásával fotóalbumot is megjelentettünk a kiállítással egyidőben (Szuhay 1989). Míg Hans Gustav Edőcs fotókiállításának alapvető üzenete az volt, hogy a cigányok ugyanolyan emberek, mint mások, sorsuk, egyéni szenvedéseik az emberiség egészéhez kötik őket, s a művész arra törekedett, hogy a többséggel, illetve az egésszel való azonosságot mutassa be, addig a mi kiállításunk azt akarta megmutatni, hogy a társadalom különböző, egyenrangú kulturális, s etnikai csoportokból tevődik össze, melyet a politikai jogok és lehetőségek szintjén is realizálni kellene.

Az etnográfiai kiállítás egy közel 300 m^2-es nagy térbe került. A bemutatott anyag időbeli határaként nagyjából a 20. század első felét jelöltük meg. A teret

három részre tagoltuk, s az 1893-as cigányösszeírás anyagát feldolgozva az életformák és megélhetési források alapján rendszereztük anyagunkat.

A kiállítás főszövege jól szemlélteti az akkori nézőpontunkat, a kiállítás és az album szerkezetét: „A budapesti Néprajzi Múzeum több ezres cigány fotó gyűjteményéből készült ez a válogatás. A felvételek java részét etnográfusok, a múzeum egykori munkatársai készítették, de számos olyan kép is akad, melyet a kutatók a terepen, mint archív fotót gyűjtötték. A válogatás során számoltunk azzal a ténynyel, hogy a fotók összessége nem jelent szociológiai értelemben vett reprezentatív mintát, vagyis a cigányság nyelvi, törzsi-nemzetségi, felekezeti, foglalkozási, lakóhely szerinti megoszlásai nem arányosan, nem minden lényeges dimenzióra kiterjedően tükrözi. Mégis arra törekedtünk, hogy a magyarországi cigányságról megközelítőleg pontos képet fessünk. Ezért – a tagadhatatlanul etnográfiai megközelítésű fotókat – a máig legteljesebb, az 1893-as cigány összeírás adataival igyekeztünk szembesíteni, remélve, hogy e két módszer – a kép és a (statisztikai) tény- kiadja a „tényképet". Gyűjteményünk első fényképei az 1900-as évek elején készültek. Az első világháborút megelőző közel másfél évtizedből sok felvétel maradt ránk. Ezeken a cigányok mint egzotikus és archaikus emberek jelennek meg, főleg a vándorlás körülményei között élő kevés számú csoport képviselőiként. A két világháború közötti időben „a vademberek" után a kamera megtalálja a hagyományosnak tekintett foglalkozások képviselőit, ám a találkozást megörökítő képek a véletlenszerűségről, és nem a tudatosságról tanúskodnak. A második világháborút követően az etnográfusok már szisztematikusan érdeklődtek egy-egy cigány közösség iránt, és egyes munkákról alapos dokumentációt készítettek, de továbbra is a „hagyományos foglalkozás" keretei között gondolkodtak. A képek tehát – az etnográfia hagyományát követve – továbbra sem a valóságot akarták megközelíteni, hanem csak eltűnő mesterségeket akartak megörökíteni. Tekintve, hogy a korábbi időszak fényképészei még nem pontos „haditerv" alapján dolgoztak, az 1950-60-as évek etnográfusai számára jócskán maradt „felfedezni való" téma. Ez indokolja, hogy némely esetben a valóság teljesebb leképezése érdekében ebből a korszakból is válogattunk felvételeket. Gyűjteményünkből sajnos hiányzik például az olyan kép, amely télen, vagy a házba bejutva készült volna, amelyen a cigányok nem a „hagyományos mesterségek" művelői, ám tevékenységük e népességre nézve tipikusnak mondható. Hiányoznak az olyan képek, amelyeken a cigányok már, mint a polgári társadalom részévé váló állampolgárok szerepelnek. A képek többsége a cigányok társadalmon kívüliségét sugallja, és csak néhány felvétel – hála a városi portré-fényképészeknek – árulkodik e folyamat –, igaz, hogy erőtlen, de – másik oldaláról.

E válogatás olyan népességről szól, amely a 20. század első felében egy döntően agrárország „társadalmon kívüli" társadalmának alávetett helyzetben lévő résztársadalmát képezte, de társadalmi alakzatba, mondhatni közösségekbe szerveződött. Függőségi viszonyban élt, kiszolgáltatva az amúgy is kiszolgáltatott parasztnak. Bár ismerte vagy űzte is még csoportja korábbi mesterségét, de döntően vagy mint a paraszt-patrónus kliense, szolgája, vagy mint a paraszti üzem bérmunkása, napszámosa kötődött ezer szállal a vidékhez.

A kiállítást még az év végén bemutathattuk a szófiai Magyar Intézetben is.

Képek a magyarországi cigányság 20. századi történetéből." A világ létra, melyen az egyik fel, a másik le megy" (1993)

A kezdeti tervekből némi módosulással 1993 nyarára lett kiállítás, immár 800 m^2-en és készült egy több mint 700 képet tartalmazó, a század egészét felölelő fotóalbum (Szuhay–Barati 1993)[2]. E válogatás során az ország több közgyűjteményében is végignéztük az ott fellelhető fotóanyagot (így például a Legújabbkori Történeti Múzeumból, a kecskeméti Fotótörténeti Múzeumból, az MTI-ből ugyanúgy válogattunk anyagot, mint több megyei múzeum archívumából) és több fotóművész kollekcióját is átnézhettük és használtuk néhány szerkesztőség (így például az Amaro Drom) archívumát is. Ezt a munkát már egy kisebb közösség végezte, elsősorban Barati Antónia, Kőszegi Edit és Vass Klára, akik mindkét munkában részt vettek, kisebb részben pedig Szabó Zoltán, Sáfrány Zsuzsa, Wilhelm Gábor, akik a kiállítás előkészítésében és Nagyné Sebestény Krisztina, aki rendezésében dolgozott velünk együtt.

A kiállítás nyolc termét három részre osztottuk. Az I. teremben a cigányság európai megjelenését és mai helyzetét mutatta be Wilhelm Gábor. A II., III., IV. teremben lényegében az 1989-es kiállítást ismételtük meg, azzal a kiegészítéssel, hogy mind a három teremben egy-egy enteriőrt mutattunk be a nyelvi-etnikai csoportra jellemző lakás-, illetve házformával. Eltérés volt az is, hogy azoknál a mesterségeknél, melyeket egyes lokális csoportok ma is gyakorolnak, ott színes fotókkal utaltunk erre, vagyis eljöttünk a máig. Így például a II. teremben, ahol a vándorlás körülményei között élő oláh cigányokat mutattunk be, használtuk a jelenkori lóvásár képeket, vagy a III. teremben, mely a beásokról szólt, elhelyeztünk 60-as évekbeli gyűjtések tárgyegyütteseit is, vagy a IV. teremben, amely a magyar cigányokról szólt, elhelyeztünk színes fotósorozatot egy 1992-ben dokumentált téglaégetésről.

A kiállítás harmadik része az 1940-es évek utáni évtizedekről szól, melyben már nem választottuk szét élesen az egyes etnikai csoportokat, hanem elsősorban azt a folyamatot kísértük figyelemmel, melyben az iparosítás és a kulturális integráció hatására a korábban látványosan eltérő tradíciók mintegy egységesülnek, homogenizálódnak, hiszen az ipar és általában a politika hatására az életforma váltás egységesen érintette a három nyelvi-etnikai csoportot. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a három etnikum korszakunkra az endogám különállást megszüntette volna, vagy társadalmi kapcsolatai kezdetben erősödtek volna. Ebben a teremsorban tárgyalásunk elsősorban kronologikus volt. Az V. teremben a szocialista iparosítás és a „társadalmi beilleszkedés" folyamatát ábrázoltuk, elsősorban az MTI fotók segítségével. Magát a saroktermet egy 1960-as évekbeli

2 Az album megtekinthető az alábbi linkeken:
https://www.sulinet.hu/oroksegtar/data/magyarorszagi_nemzetisegek/romak/a_vilag_letra/index.htm
https://rofodia.oronk.hu/wp-content/uploads/2019/01/3-01_a_vilag_egy_letra.pdf

munkásszállónak rendeztük be, melynek falain a teljes foglalkoztatottság elérését érzékeltettük: a cigányság megjelenését az építőiparban, az útépítésben, a kohászatban, bányászatban, főleg, mint segéd- és betanított munkásokét, valamint az ingázást és a munkásszállás életét. Ugyancsak ebben a teremben kapott helyett a telepfelszámolás, az új lakáshoz juttatás, valamint az analfabétizmus felszámolása, az iskola, és az iskoláztatás témájának „hurrá-optimista" megjelenítése. Itt konfrontálódtak egymással az 1960-as évek párthatározatai, valamint a Kemény István vezette 1971-es szociológiai felmérés adatsorai. A VI. teremben az 1970-es évek Cs-lakását és a „hurrá-optimizmussal" szemben megfogalmazódó szociofotó törekvéseit mutattuk be. A szoba-konyhás Cs-lakásban még elsősorban a használt, mások által leselejtezett bútorok domináltak, a szobában az ágyak uralták a teret, s még nem jelent meg igazán a külcsín. A VII. teremben már a 80-as évek társadalmi differenciálódását próbáltuk érzékeltetni, egyaránt utalva a városba áramlás folyamatára, a polgárosodó és parasztosodó rétegekre, valamint az elszegényedésre és a marginalitásból következő devianciákra. Bemutattunk egy 1980-as évekbeli tisztaszobát, ahol egy szekrénysoron a porcelánkészletek, italosüvegek és nippek kompozícióját rekonstruáltuk. Bemutattunk egy halotti sírkamrát (az „örökös lakást", egy szőnyegekkel, bútorokkal berendezett kriptát), egy börtöncellát és egy nagy vitrinben a jelenkori, részben a börtönhöz, részben a katonasághoz kötődő „népművészeti", azaz barkácsszakköri tárgyegyüttest. A fotókon érzékeltettük a jelenkori ünnepek rendszerét, s mintegy oppozícióként vele szemben a szegénység túlélési technikáit. Az utolsó VIII. teremben a cigányság etnikai csoportjai közötti kulturális integrációt próbáltuk ábrázolni, egyfelől a valódi folklór tényeinek felmutatásával, másfelől pedig a folklórból következő egységesítő folklorizmus bemutatásával. A színpad és a fölötte elhelyezett Szentandrássy István Ősi mesterségek' festménysorozat a kulturális egységesülés kezdeti folyamatát próbálta érzékeltetni. Az ősi mesterségek a cigányság csoportjainak mintegy mitologikus egybetartozását jelentik, míg a színpad a közös folklórnyelv megkreálását szimbolizálja.

A kiállításnak és az albumnak, ha lehet még nagyobb visszhangja volt, mint az elsőnek. Kisebb változataiban a kiállítást bemutattuk a Gandhi Gimnázium megnyitásakor Pécsett, egy cigány kulturális fesztivál alkalmából Kecskeméten, majd 1994 tavaszán előbb Hatvanba, majd Nyírbátorba került az anyag, végül pedig a berlini Magyar Intézetben is bemutathattuk a kiállítást.

Romák Közép- és Kelet-Európában (1998)

A Közép-Európában működő, a romák történelmét kutató múzeumok közös vállalkozásában megvalósult kiállítás átfogó képet adott a romák múltjáról egészen napjainkig. Az együttműködő felek és intézmények az alábbiak voltak: Adam Bartosz (Regionál Múzeum; Tarnow, Lengyelország), Zuza Kumanová (Madácia Info roma; Bratislava, Szlovákia), Doana Ittu Florentina és Oprisiu Ioana (Muzeul civilizatiei Populare Traditionale „Astra", Románia), Eva Davidová (Museum

Roma-Kultura, Csehország), Ljudmila Didenko (Kievi Helytörténeti Múzeum, Ukrajna), Mirella Decseva (Néprajzi Múzeum és Intézet, Szófia, Bulgária), Szuhay Péter (Néprajzi Múzeum) és Vajda Imre, aki a Soros Alapítvány ösztöndíjasaként dolgozott a múzeumban.[3]

A kiállítás az elmúlt másfél évszázad időszakát próbálta meg felölelni, s alapvetően arra kereste választ, hogy az e térségben élő, rendkívül differenciált cigányság a társadalmi és politikai viszonyrendszer között milyen módon képes megőrizni etnikus identitását, illetve hogyan fogalmazza meg a cigány/roma kultúra sajátosságait, s hogyan dolgozza ki a lehető legtöbb cigányra vonatkozó nemzeti kultúra kereteit.

Értelemszerű, hogy egy kiállítás nem képes a cigányság minden csoportját és minden problémáját átfogóan bemutatni, ezért megközelítésünk alapvetően az esettanulmányok, a példák egymás mellé állításával kívánta a legfontosabb jellemzőket, történeti tényeket és strukturális elemeket érzékeltetni. Az is világos, hogy a cigányság bemutatása nem egy önmagában való etnikus kultúra bemutatása, hiszen a térség politikai szerkezete, a hatalom cigányokhoz való viszonya, a cigányok a munkamegosztásban betöltött szerepe alapvetően meghatározza a különböző cigány csoportok kulturális és társadalmi helyzetét. Ebből következően a kiállítás mintegy lajstromba vette az e térségben élő cigány csoportok és a helyi társadalmak viszonyrendszerét, a hatalom, s a különböző tudományágak cigányok értelmezésének „problémahalmazát", az elmúlt időszak etnikus folyamatait, kulturális változásait és ezt követően választotta ki azokat az egységeket, amelyek térben, időben és a kulturális folyamatok jellegét tekintve felmutatják a legpregnánsabb variációkat. Tehát nem ismerhettünk meg minden cigány csoportot és minden törekvést, de azokat, amelyeket megismerünk, azok önmagukon túl is hordozzák, és ilyenformán szimbolizálják más csoportok, esetleg térségek és időszakok strukturális jellemzőit.

A kiállítás nemcsak a cigányokról szólt, hanem a cigányokat körülvevő többségi társadalomról, politikáról és közigazgatásról, a cigányokat vizsgáló társadalomtudományokról, hiszen a cigányok értelmezése nem függetleníthető a társadalom intézményeinek értelmezésétől. Így nemcsak azt ismerhettük meg, hogy milyenek a cigányok, hanem azt is, hogy a társadalom milyennek látja őket. De azt is megmutattuk, hogy a cigányok, illetve a romák milyennek látják, és milyennek akarják láttatni magukat. Mindezt az alábbi struktúrában:

1. terem

A térség többségi társadalmainak a cigányokról kialakított képe – a cigányok romantikus ábrázolásától napjaink szociofotójáig terjedő tengelyen – elsősorban képzőművészeti és fotóanyagon keresztül. (felelősök voltak: Szuhay Péter és Vajda Imre)

3 A kiállítással egy időben képeskönyv is megjelent (Szuhay 1998), majd hamarosan követte azt egy népszerűsítő dokumentumfilm, melyet ugyancsak a múzeum Roma Gyűjteményében dolgozó ösztöndíjasok, Kőszegi Edit és Kőszegi Gyula készítettek (Kőszegi – Szuhay 1999).

2. terem
Tudományos bevezetés: a romák Európába kerülése és napjainkig terjedően története, benne demográfia, migráció, vallási, nyelvi, törzsi, etnikus csoportok és életforma csoportok szerinti megoszlással, fontosabb történelmi dokumentumokkal, mint pl. a cigányokat érintő törvényi rendelkezések. Ebbe a terembe került bemutatásra a cigányság holocaustja. (szervező felelősök voltak: Szuhay Péter és Vajda Imre, alkotótársak: Eva Davidova, Adam Bartosz, Vaszilij Popov, Elena Marusiakova)

3. terem
Khelderások. A khelderások a hagyományos életformát és mesterséget legtovább megtartó, a mai Ukrajna, Románia és Bulgária területén élő, részben még vándorló és üstkészítéssel foglalkozó, nyelvi identitását megőrző, a cigány kultúrát folyamatosan fejlesztő csoportok. (felelős volt: Mirella Decseva)

4/a terem
Beások – teknővájók. Ebben a teremben a teknőkészítők vagy beások, mint a munkamegosztásban egy a 18–19. századi választás hordozói láthatók, akiknek anyanyelve a román, de etnikus identitásukat tekintve egymással – a szétszórtság ellenére is – azonosan fogalmazó csoportok. (felelős volt: Elena Marusiakova)

4/b terem
Mutatványosok – varázslók – jóslók. E teremben abból a megfontolásból indulunk ki, hogy a varázslók, jóslók, mutatványosok a társadalmi munkamegosztásban a többségi társadalom számára kulturális és pszichológiai szolgáltatást nyújtanak. Egyes csoportjaik mind a mai napig való fennmaradását éppen az magyarázza, hogy valós társadalmi igényt elégítenek ki. (felelős volt: Adam Bartosz)

5. terem
Kovácsok Ebben a teremben egy Dunaszerdahely melletti szlovákiai cigány falu esettanulmányát mutattuk be, mely a többszáz éve letelepedett ipari szolgáltató mesterséget űző romákat példázza, akik a munkamegosztásban a legutóbbi időkig megtalálták helyüket. (felelős volt: Zuza Kumanova)

6. terem
Muzsikusok (a Kárpát-medencében) a csak zenélésből élők, valamint a zenélést kiegészítő foglalkozásként űzők. (felelős volt: Szuhay Péter)

7. terem
Mintegy a szegénység kultúra ellenében megfogalmazódó etnikus önkép: a magát „cigány király”-nak mondó nagyszebeni (Sibiu) Ion Cioaba családi története és reprezentációja. (felelős volt: Vajda Imre)

8. terem
A szocialista iparosítás – telepek, szegregáció – szegénység-kultúra. (felelős volt: Elena Marusiakova, Szuhay Péter)

9. terem
Lovárik – sikeres kereskedők, a cigány kultúra újra fogalmazói. (felelős volt: Vajda Imre)

Kivezető folyosó
Politikai és kulturális önszerveződés dokumentumai; intézmények, szervezetek, mozgalmak; kiadványok, könyvek, lemezek, plakátok, meghívók, képeslapok és egyéb dokumentumok.

Aulai (II. emeleti) körfolyósó
A roma képzőművészek emlékezete és identitásképe: ahogy a romák magukat látják és láttatják; képzőművészeti tárlat. Itt, de már a galérián kapott helyet Sztajkó József bábsorozata, mely „leképezte" a kiállítás egyes egységeit.

„Egyről a kettőre" – Roma női sorsok Magyarországon (kiállítás az Országházban, 2003)

A történet „tudományos" fejezete valamikor május közepén kezdődött, amikor a kiállítással megbízott cég a Néprajzi Múzeum Roma gyűjteményének anyagából látta megvalósíthatónak a megrendelő még nem egészen pontosított elképzeléseit.[4] Az első pillanattól világos volt, hogy képzőművészeti anyagból egyáltalán nem, a gyűjtemény fotóanyagából csak erőszakoltan, a „putriromantikát" rekonstruálandó anyagból pedig nem vállalhatóan lehetne kiállítást rendezni.

Adva volt tehát a nő, kérve volt némi siker és pozitív kép, meg egy igen. Olyan kiállítást képzeltünk el, amelyet azokkal az emberekkel készíthetünk el, akik munkatársai és alkotói voltak a Néprajzi Múzeum korábbi roma kiállításának Rózsaszín képet és hurráoptimizmust eleve nem akartunk, szerettük volna viszont a sztereotipizált és negatívan tematizált képpel szemben az egymástól eltérő, de szerethető történetekből differenciált füzért összeállítani. A cím kifejezi

4 A Foglalkoztatáspolitikai és Munkaügyi Minisztérium Esélyegyenlőségi Titkársága még 2002 őszén közbeszerzési pályázat útján megbízta a Vision Communications Hungary Kft-t egy roma kiállítás megrendezésével, melynek célja egyfelől a romák helyzetének bemutatása a nők szerepén keresztül, a magyar társadalomban a romákról való közbeszéd javítása, és nyilvánvalóan, no meg nem utolsó sorban a kormányzati munka „piárjának" javítása volt, illetve lehetett. Időközben, még 2003 tavaszán a megrendelő titkárság Esélyegyenlőségi Minisztériummá nőtte ki magát (egy tárca nélküli miniszter személyében), tehát mondhatni, a kiállítás is magasabb státuszba került. Olyannyira magasabb státuszba került, hogy egyenesen a Parlament (a magyar Országház) adott néhány hétre otthont a bemutatónak. A figyelem központjába került tárlatot egy az országházban (is) rendezett nemzetközi roma konferencia második napján, vagyis július 1-én kormányfők részvétele mellett, a magyar kormányfő megerősítésében Lévay Katalin miniszter nyitotta meg, háromnegyed kettőkor, tehát már túl az ebéden, s még innen a délután két órakor kezdődő konferencián.

a roma nők ezreinek arra való törekvését, hogy megváltoztassák életük a „szociológiai törvényszerűség" által kijelölt pályáját. Ennek a kiállításnak is maradt lenyomata (Szuhay 2003).[5]

A kiállításban végül is tizennégy nő tett vallomást és beszélt életéről, engedett bepillantást megformált múltjába és jelene hétköznapjaiba. A tizennégy nő természetesen nem fedi le a roma nők szociológiai sokszínűségét, nem ad társadalom-tipológiát, mégis más és más élethelyzeteket példáz. Minden egyes történet végül is hosszabb-rövidebb együttműködés eredménye. A kiállítás egyes fejezetei a kiválasztott leány vagy asszony és a fényképész meg a társadalomkutató együttműködésének hozadékai. Látható, hogy minél régebbi és meghittebb egy kapcsolat, annál mélyebb és emberibb a vallomás, mint Faragó Gizella és Mocsár Zoltánné Bódi Márta esetében.

A legnehezebb dolgok egyike a címadás. Hosszas próbálkozás után leginkább az „Egyről kettőre", vagy „az egyről a kettőre" tetszett. Kóstolgattuk a címet, s kerestük azt a metaforát, ami leginkább kifejezi nők (asszonyok és hajadonok, anyák és gyermekek, egyszemélyben anyák és gyermekek) ezreinek törekvését, hogy megváltoztassák életük a „szociológiai törvényszerűség" által kijelölt pályáját. Ezek a nők most történetesen romák, de sorsuk (eltekintve attól, hogy többségüket valamilyen módon sújtja az etnikai előítélet) az egyetemes történelemből jól ismert, vagyis azt is mondhatnánk, hogy az irodalomtörténet női archetípusait idézik ők.

A szerepek (szülő, gyermek, házastárs) adottak, a szereplők (szülő, gyermek, házastárs) szintén adottak, a konfliktusok köre is behatárolható, miként az is, hogy mi az élet végső célja. Látszólag minden hétköznapi, mégis katartikus, emberi történetek bontakoztak ki előttünk, s máig közülük többen is ránk köszönhetnek, hiszen Virág Tivadarné Varga Reginárói, Faragó Giziről és Mocsár Zoltánné Bódi Mártáról Kőszegi Editnek köszönhetően dokumentumfilmek készültek (Kőszegi 2000; Kőszegi – Szuhay 2000; Kőszegi 2008).

Az emlékezés színes álmai (2007 Peking, majd a Magyar Nemzeti Galéria)

A kiállítás előzménye egy 2006-ban, a londoni Magyar Kulturális Központban rendezett kiállítás volt. Bogyay Katalin meghívására hét roma művész anyagát mutathattuk be. Ekkor már volt miből válogatni. A Néprajzi Múzeum a Soros Alapítvány támogatásával 1995 és 2000 között hozta létre több száz műalkotásból álló roma képzőművészeti gyűjteményét.

Magyarországon az első ismert naiv és autodidakta festőművész Balázs János volt, akit 1971-ben „fedezett" fel egy művészettörténész. A salgótarjáni

5 A kötet megtekinthető:
https://rofodia.oronk.hu/wp-content/uploads/2019/01/3-09_roma_noi_sorsok_magyarorszagon.pdf

kocsmákban fillérekért lehetett kapni az idős, magányos ember mitológiai világot teremtő műveit. Lényegében Balázs János példája teremtette meg a magyarországi roma képzőművészetet. Péli Tamás, az első tanult, magát „cigányként" definiáló képzőművész az ezerkilencszázhetvenes években munkatársaival további tíz művészt „fedezett" fel, akik műveiből 1979-ben megrendezték az első magyarországi naiv és autodidakta cigány művészek országos tárlatát. Ezt a gyűjteményes kiállítást (melyet az akkori kulturális vezetés cigányokkal foglalkozó tisztviselője „nacionalista" törekvésnek minősített) tízévenkénti ritmusban további két tárlat követte.[6]

Az első kiállításon ismerkedhetett meg a közönség – úgy is mint a frissen bontakozó roma értelmiségi és művész-elhivatottságú szűk társaság képviselői közül – a tárlatunkon is szereplő Bada Mártával, Balogh Balázs Andrással, Oláh Jolánnal és Orsós Terézzel, 1989-ben pedig Dilinkó Gáborral, Ferkovics Józseffel és Ráczné Kalányos Gyöngyivel. Jól lehet, ma már több mint ötven, magát „cigányként" vagy romaként meghatározó művész képeit gyűjti néhány magyarországi közgyűjtemény (a Néprajzi Múzeum Roma gyűjteménye mellett például a Fővárosi Önkormányzat Romano Kher nevű művelődési központja), mégis az itt szereplő művészek művei szerepelnek legtöbbet a roma művészeti és közéleti lapokban, kiállításokon, s leginkább ezen művészek reprezentálják az egyre karakterisztikusabban megfogalmazódó roma önképet.

A hét művész munkássága valójában egy dologban közös: az erősen tematizált „többségi", vagyis nem cigány képzőművészet hol romantikus, hol egzotikus, hol pedig idealizált szegény-ábrázolásával szemben belülről fogalmaznak meg – egymástól eltérő – hiteles képet és életérzést. Hét különböző nézőpontból, hét különböző olvasatból konstruálhatjuk meg tehát a magunk „cigány-képét": Bada Márta impresszionisztikus hangulataiból, Balogh Balázs András komor emlékeiből, Oláh Jolán cigány legendáiból, Orsós Teréz szocio-dokumentumaiból, Dilinkó Gábor a cigánytól való menekülési szándékából, Ferkovics József folyamatos kísérletezéseiből és Ráczné Kalányos Gyöngyi konzekvens mese másolataiból olyannak ismerhetjük meg a romákat, amilyennek ők maguk szeretnék láttatni magukat.

A londoni piciny tárlat azután 2007-ben a Magyar Kulturális Évad Kínában program keretében Pekingben nagyszabású kiállítássá nőtte ki magát. Bogyay Katalin, akkori nemzetközi államtitkár meghívta a kiállítást. Húsz művész több mint kétszáz képe szerepelt Pekingben, közte Labancné Milák Brigitta Ősiség

6 Erről beszél Daróczi Ágnes Kőszegi – Szuhay *Kései születés* (2002) című dokumentumfilmjében.

törvénye nagyméretű festménye tizenhat fotóval körbe ölelve.[7] Ezt követően a Magyar Nemzeti Galériában, majd nyolc megyeszékhelyen vándorkiállítás formájában mutattuk be a válogatást.[8] A Galéria részéről Kolozsváry Marianna volt a társkurátor, s valójában a Galéria volt az utaztató is.

Ezek a kiállítások nem a cigány képzőművészek elkülönülésére törekedtek, mindössze annak a kérdésnek megválaszolására, hogyan konstruálódik egy közös etnikus kulturális kifejezésmód, hogyan teremtődik meg a cigány nemzeti kultúra a képi világban. A kiállításán szereplő művészek munkássága valójában egy dologban közös: az erősen tematizált „többségi", vagyis nem cigány képzőművészet hol romantikus, hol egzotikus, hol pedig idealizált szegény-ábrázolásával szemben belülről fogalmaznak meg –egymástól eltérő módon, de egyaránt – hiteles képet és életérzést. Különböző nézőpontból, különböző olvasatból konstruálhatjuk meg tehát a magunk „roma-képét": Balázs János mitológiájából, Bada Márta impresszionisztikus hangulataiból, Balogh Balázs András komor emlékeiből, Oláh Jolán családi legendáiból, Fenyvesi József történelem-építő historizmusából, Orsós Teréz szocio-dokumentumaiból, Omara élettörténet-kitárulkozásából, vagy Ráczné Kalányos Gyöngyi konzekvens mese másolataiból olyannak ismerhetjük meg a cigányokat, amilyennek ők maguk szeretnék láttatni önmagukat.

A Néprajzi Múzeum 1998-as *Romák Közép és Kelet-Európában* című nemzetközi kiállítása világosan és pontosan kettéválasztotta a cigányokról formált többségi képet és a saját kultúra önképét. A néprajzi kiállítást közrefogta a többség cigányokról alkotott „művészi" cigány-képe és a roma művészek saját önképük kivetítésekénti roma-képe. Így van ez még akkor is, ha a roma művészek nem tudják minden esetben kivonni magukat a többségi témaválasztás és megformálás akárcsak sztereotip alkotásainak hatása alól. Akik még a kezdetek kezdetén fogtak

7 A kép első tekintetre olyan, mint egy történelmi, legalábbis mint egy etnográfiai tabló. Ha a képet elbeszélésnek tekintjük, s kapcsolatot keresünk a különböző „szereplők" és tárgyak között, létrehozhatunk (természetesen az alkotó instrukciói nyomán) egy történetet, vagy talán „történelmet". A képnek, de akkor legyünk bátrabbak, az elbeszélésnek felismerhetőek a szereplői. Főszereplők, epizodisták és a tömeg, vagyis a nép. Van helyszín, sőt vannak színek (vagy akár felvonások), melyek a valódi színdarabtól eltérően egyszerre láthatók. A már említett 1993-as fotóalbum képei egységesen az eredetiséget és a hitelességet jelentik Milák Brigitta számára. Úgy tekint az egyes fotókra, mint egy szétzilálódott világban fényképezett, de az egykori testvériséget idéző tudósításokra. Mert számtalan munkamozzanatot, mondhatnánk munkát vagy foglalkozást már nem látott, vagy nem is láthatna már, ezért úgy tekint az etnográfiai fotókra, mint a tudományos rendszerezés adta tipológiára, és mint modellekre. A konkrét fotókon látható egyik-másik szereplőt kiemeli a kompozíció egészből, és úgy néz rájuk, mintha modellt ülnének, vagy állnának képéhez, az általa konstruált világhoz. Így az egyes képekről kiválasztott emberek elvesztik addigi konkrétságukat, egyediségüket, időhöz és helyhez kötöttségüket, s egymással kontextusba kerülvén alkotnak egy „időtlen és teretlen" új világot, Brigitta fantáziájának világát, mely természetesen nem függetleníthető a kor „naiv tudomány" diskurzusától. Az eredeti képek rendre átértelmeződnek, illetve az eredeti jelentéstől függetlenül értelmeződnek (Szuhay 2007a).

8 A kiállításhoz katalógus (Szuhay 2007), majd az iskolások számára munkafüzet is készült (Kolozsváry – Szuhay 2008) A katalógus megtekinthető:
https://www.sulinet.hu/oroksegtar/data/magyarorszagi_nemzetisegek/romak/az_emlekezes_szines_almai/index.htm
A roma képzőművészek jóval kiterjedtebb válogatása megtekinthető a Roma Képzőművészek Digitális Archívumában: https://rokedia.oronk.hu/raktar/

ecsetét és vásznat, netán farost táblát, azok jobbára még csak saját önmegvalósításuk tudattalan szándékával dolgoztak, a nyolcvanas évek végén indult generáció tagjainál azonban már gyakran érzékelhető a „programfestészet". Náluk figyelhető meg, hogy időnként vizuális előképeket követnek, melyek egyszerre származhatnak a festészetből és a fotók sokkal könnyebben megszerezhető élményvilágából. Merőben új jelenségnek tekinthető azonban az, amikor több alkotó szinte egyszerre és egy időben már nemcsak, hogy közös témát dolgoz fel, hanem azt majdnem azonos módon is ábrázolja.

Ebben két példát, a koldus és a bádogos „feldolgozását" idézem. Egyik esetben szinte ikonná válik egy „őskép". Révész Béla 1908-ban, Erdélyben készített egy zsánerkép-sorozatot különböző foglalkozású cigány emberekről. Ennek a sorozatnak több darabján egy férfit, hátán lepedőbe burkolt kisgyermekével fényképezett. Egyik felvétel ezek közül szerepelt az 1989-es, majd az 1993-as fotóalbumunkban. Több alkotót is megragadott e kép, a koldus mintegy Krisztussá lényegült, s beleérezték a cigányság több évszázados üldöztetését, számkivetettségét, szegénységét. A bádogos témát Schabinszky Lászlótól és Vadas Ernőtől Erdős Kamillon át Soós Györgyig több fotós is feldolgozta. A bádogos a festményeken a koldussal szemben „aktív szereplő", narratívája a helytállásról, a becsületes és kitartó munkáról, a mesterségbeli tudás birtoklásáról és a társadalomban való nélkülözhetetlenségéről szól.

2008-ban a Néprajzi Múzeum is részt vett egy egészen más szemléletű kiállításon Bécsben, melynek eszenciáját Gerhard Baumgartner és Kovács Éva fogalmazták meg.[9] A tárlatot kis kiadvány kísérte (Szuhay 2008).

Az Emlékezés színes álmai kiállítást a Magyar Nemzeti Galéria szervezésében 2008 és 2009 között további hat magyarországi megyei múzeumban és egy délalföldi nagyvárosban mutattuk be.

9 *MOST MEGMUTATJUK! – JETZT ZEIGEN WIR EUCH!*
Kortárs roma művészet Magyarországról – Zeitgenössische Roma Kunst aus Ungarn
A Collegium Hungaricum Programja, 2008 szept. 10. (17) – 2008. október 10. (17)
A program felhagy a roma művészet és művészek szokásos esszencialista, szociológiai vagy éppen antropológiai bemutatásával. Ezek is fontosak, szépek és jók voltak, de úgy érezzük, ezeken már „túl van" a magyarországi cigány/roma művészet. A program azt „állítja", hogy elsősorban kimagasló kortárs magyar művészetet mutat be, amit *„mellesleg"* romák hoztak létre. Azt az érzést akarja kelteni a program látogatójában, hogy ütős, modern magyar művészetet talál, amin nem kell feltétlen látszszon, hogy roma. A „romaság" nem a *látvány,* hanem a *tudás* horizontján kell megjelenjen: azaz azt a heuréka-érzést kell keltse a látogatóban, hogy lám, a roma művészet épp oly izgalmas, mellbevágó, modern stb., mint „a" kortárs művészet. Hogy a roma képzőművészek mára a kortárs képzőművészet részévé váltak és ekképp (is) kanonizálhatók.
Természetesen nem akarja ezzel a kiállítás elrejteni azt a társadalmi és politikai tényt, hogy románnak lenni, roma képzőművésszé válni sokkal *nehezebb, komplikáltabb, fájdalmasabb,* mint a gádzsóknak. A „most megmutatjuk" gesztusában nemcsak a kortárs művészet univerzumába való betörést kell értsük, hanem azon szenvedéseket és sebeket és az ezekre adott válaszokat, amik konkrétan (cigány/roma mivoltukban) és *egyetemesen* (nőként, szegényként, üldözöttként) érték a cigányokat. Ezek kimondása – esetünkben művészeti alkotássá transzformálása – kell, hogy dialógusba vonja a program látogatóját a „románnak lenni" komplex problematikájával.

Képek, cigányok, cigányképek. Az európai vadembertől az öntudatos állampolgárig (2011 Valencia)

E kiállításnak – melyet Szeljak Györggyel gondoztunk – is hosszabb előélete volt. Megjelent már két fotóalbumunk, s az azokban megjelent szövegeken túl igyekeztem értelmezni a cigányokról szóló fotó-ábrázolás típusait, nézőpontjait (Szuhay 2002).

A (fotó)művészet szabadsága, a fényképezettek lázadása és az archiváló korlátai című tanulmányomban felidéztem, hogy „2005 tavaszán a Millenáris Park kiállítótermében *Képek, cigányok, cigány-képek* címmel átfogó kiállítás nyílt a magyarországi cigányok magyarországi fotóábrázolásáról. Az eredeti tervek szerint Július Gyula kurátor négy kortárs fotóművész (Benkő Imre, Gárdi Balázs, Hajdu András és Horváth Dávid) nagyméretű vászonnagyításaiból rendezett volna kiállítást, s mintegy ehhez válogatott volna egy kisebb kollekciót a Néprajzi Múzeum 1993-as fotóalbumának archív képeiből (Szuhay–Barati 1993). Különféle nehézségek és problémák következményeként a kiinduló terv jelentősen módosult, már nem a négy kortárs művész adta a kiállítás gerincét, hanem átfogó »kortárs fotóművészek tárlatának« körvonalai bontakoztak ki. A kétszintes kiállítás anyagának rendezési terve immár a jelenből a múlt felé haladt, a látogatók az utolsó évek felvételeinek megtekintésével kezdhetik, s az 1870-es évek műtermi képeinek csodálatával fejezhetik be az időutazást.

A nem cigányok cigányokról készült felvételeinek ellenpontjaként pedig a privát fotók voltak hivatottak megmutatni azt a képet, amit a cigány családok őriznek magukról. A koncepcióváltás pillanatában társkurátorrá „léptem elő", így az 1993-as kiállítást és albumot megelőző munka, valamint az 1998-as *Romák Közép és Kelet-Európában* című nemzetközi kiállítás munkálatai mintegy továbbfejlesztendő kiindulási ponttá váltak. Múzeumok és szerkesztőségek, már ismert és most megismert fotóművészek és családi fotóalbumok képei rendeződtek egy virtuális gyűjteménybe, melyből több száz kép papírra, vászonra kinagyítva, kézzel fogható közelségbe hozva volt nézhető, tanulmányozható. A képek kiállítási kontextusa félre nem érthető narratívát beszélt el: mondhatni pimaszul, „szókimondóan" értelmezte a műveket, kép és ábrázolás típusokat keresett, számon kérve az alkotóktól műveik erős, nem ritkán negatív tematizáltságát" (Szuhay 2010).

De említést kell tenni a 2007 nyarán Kremsben rendezett *Roma und Sinti* kiállításról is, melynek Kovács Éva és Gerhart Bausinger mellett kurátora lehettem, mely tárlaton a Néprajzi Múzeum fotó gyűjteményének számos darabját mutathattuk be, olyan fotókat, melyeket nem cigányok készítettek cigányokról, és szerzőtársa lehettem e kiadványnak is (Baumgartner–Belgin 2007).

Az előbb Valenciában, majd Budapesten rendezett kiállításunk mintegy egy és negyed századot ölelt át, s a cigányokról/romákról készített fotók segítségével a többség cigány-képét és a cigányok ezzel jórészt ellentétes önképét igyekezett bemutatni és értelmezni (Szuhay – Szeljak 2011). A kiállítás joggal vetette fel azt a kérdést: tükrözheti-e valójában a magyarországi cigányság történetét (s

bátran gondolhatunk akármelyik országra) bármilyen fotóválogatás, avagy csak a szerzők és szerkesztők által konstruált tudományos és művészi „valósággal" találkozhat a néző. Mondhatnánk: a fényképek különböző világlátással, különböző szemléletmóddal és különböző politikai céllal készültek. Jóllehet minden kép tárgya a „cigány", de mivel a kép üzenete nem szükségszerűen azonos a kép tárgyával, valójában az az alkotójáról is szól.

Az általunk ismert cigányokról készült fényképek többségét „nem cigányok" készítették. E képeknek csak töredéke az olyan kép, amelyeket közvetlenül a cigányok rendeltek meg vagy a velük találkozó fényképészeket legalább egy-egy kép erejéig befolyásolhatták. Ilyenkor az általuk megválasztott pózban, beállításban és csoportösszetételben, a maguk választotta öltözékben fényképezkedtek. A képek többségén azonban a cigányok, mint „áldozatok" szerepelnek, hiszen akaratuktól függetlenül váltak az etnográfiai, antropológiai vagy a szociológiai kutatás tárgyává, vagy a riport-fotó jóvoltából egyenesen valamilyen politikai cél eszközévé. Ez persze nem jelenti azt, hogy a fényképezés során ne válhatnának partnerré, s ne lelnének örömet a fényképezésben. Mégis nyomatékosítanunk kell, hogy fényképezésük egy rajtuk kívül álló kulturális világ rájuk kényszerített akarata lesz. A cigányok ábrázolásának alapkérdése az, hogy a képek a fényképezett emberről, vagy a kép készítőjéről szólnak.

A kiállítás erre kereste a választ, úgy hogy a fotóanyagát történeti és tipológiai rendbe sorolta. A Néprajzi Múzeum kiállítása egyfelől 125 év cigányokról/romákról készített többségi megközelítéseit tipologizálta, de mellette megmutatta a cigányok önképét is: válogatott családi fotóalbumokból, a Chacipe fotópályázatából, és Vári Zsolt festőművész felvételeiből.

2013-ban azután Budapesten, a Néprajzi Múzeumban is megrendezhettük – tárgyak nélkül – a fotókiállítást, egy időben a spanyol fél *Vidas Gitanas/Cigányok Spanyolországban* című kiállításával. A Spanyol Kulturális Minisztérium közalapítványa, a madridi Instituto de Cultura Gitana (Cigány Kultúra Intézete) hozta a kiállítást.[10]

A mi meséink – Képek a nyomor széléről (2012)

A Múzeumok Éjszakáján nyílt meg a berettyóújfalusi Igazgyöngy Alapítvány művészeti iskolájának kiállítása. Az éjszakán beszélgetés keretében mutatkozhattak be az alapítvány tanárai, a gyerekek, a közreműködő szülök, volt foglalkozás, kézműves termékek vására.

> *„Egyszer volt, hol nem volt, volt egyszer egy szegény ember, akinek annyi volt a gyereke, mint a rosta lika. Hol volt, hol nem, túl az Óperenciás tengeren élt egy király; volt neki kincse, gazdagsága, csak egyet nem adott neki az Isten: gyermeket. Élt a világon egy szegény asszony, nem volt neki semmije, csak egy szem fiacskája, a Jankó. A szegény ember mindhiába dolgozott, csak*

10 A cigányokról/romákról készült fényképeket jóval nagyobb válogatását a Roma Fotográfia Digitális Archívumban tekinthetik meg az érdeklődők: https://rofodia.oronk.hu/fenykeptar/

eljött a nap, hogy nem volt mit a gyerekek szájába adnia. El is határozta, hogy világgá megy bánatában, s addig vissza se tér, míg nincs tele a tarisznyája. A király érezte, hogy fogytán az ereje, s mind jobban szomorkodott, hogy nincs kire hagyja a birodalmát. Végül maga indult útnak, hogy derék, királynak való gyermeket keressen…"

Az alapítvány és az iskola ekkora már gyermekközpontú vizuális módszerekkel számos projektet valósított meg. 2010-ben „Szegénység és a társadalmi kirekesztés elleni küzdelem" európai uniós évében sikeres pályázatot nyújtott be *„A mi meséink – Képek a nyomor széléről"* címmel. Erdős Lajos tyukodi meséit (Görög-Karády 2009) dolgozták fel olyan gyerekekkel, akik mélyszegénységben élnek a kistérség valamelyik településén. Az érdekessége, hogy a rajzok a gyerekek lakókörnyezetében készültek, és a tervezésbe, festésbe a szülők is beleszólhattak, javaslatot tehettek. A munka közben a mentortanárok fotókat készítettek az alkotás menetéről. Az elkészült alkotások egy kiállítás alapját képezték. A cél a kiállítással a társadalmi előítéletek csökkentése volt, a mélyszegénységben élő, cigány gyerekek tehetségének megmutatásán keresztül. A képek elkészítése során más célok is teljesültek: fejlődött az identitástudatuk, és a gyerekek tehetsége mint érték visszagyűrűzött a közösségre.

Az elkészült alkotások – 30 db festmény (akril, vászon) átlagosan 60×80cm-es méretben, keretezve, a fotódokumentációval együtt – egy kiállítás alapját képezték. A kiállítás a kistérségből kiindulva a budapesti Fugában tartott bemutatkozón át az Európai Parlamentig is eljutott. A programról film is készült *Mesés rajzok* címmel, még 2012-ben (Kőszegi 2012).

Húzd rá cigány! A „czigány zene" Liszttől a Hungarikumig (2011 Néprajzi Múzeum, 2016 Magyarság Háza)

Pálóczy Krisztinával az e tárgyban született első kiállításunk és annak kiállításvezetője (Pálóczy–Szuhay 2011)[11] Liszt Ferenc születésének bicentenáriumán azt a folyamatot vizsgálta, melyben a cigány muzsikusok közreműködésével megkonstruálódik a magyar nemzeti kultúrába illeszkedő „magyar" zene, a verbunkos és a csárdás. A kiállítás a magyar nemzeti kultúra egy szűk, de fontos metszetének bemutatására vállalkozott. Liszt Ferenc, Barabás Miklós, Petőfi Sándor, Vörösmarty Mihály műveikben egyszer csak összetalálkoznak, s találkozásuk egyik közös tárgya a „cigány", vagyis a „magyar" zene és tánc, továbbá a cigányokról való gondolkodás, azok ábrázolása lesz.

A kiállítás kiindulópontja Liszt Ferenc *A czigányokról és a czigány zenéről Magyarországon* című, 1861-ben megjelent könyve, annak is közvetlenül a cigányzenére vonatkozó, vagyis a LXVII. szakasszal kezdődő része. (A könyv eredetileg 1859-ben, Párizsban jelent meg D*es Bohémiens et de leur musique en Hongrie*

11 A kötet megtekinthető:
https://www.sulinet.hu/oroksegtar/data/magyarorszagi_nemzetisegek/romak/liszt_ferenc_es_a_czigany_zene/liszt_ferenc_es_a_czigany_zene.pdf

címmel.) Liszt általában a vándorlás körülményei között élő cigányok s nem a muzsikusok életmódját hasonlította össze a sajátjával, s talált rokonságot velük. A zenei örökséget „ősi eredetűnek" tekintette, s nem a magyar nemzeti kultúrából kinövő „belső fejlődésnek". Bartók Béla akadémiai székfoglalójának alább idézett részével egyetértésben „Ma már mindnyájan tudjuk, hogy ennek a könyvnek teljesen téves az a megállapítása, amely szerint az, amit a cigánymuzsikusok Magyarországon játszanak, sőt maga a magyar parasztzene is, cigány eredetű zene. Mindnyájan tudjuk, kétségbevonhatatlanul meggyőző bizonyítékok alapján tudjuk, hogy ez a zene magyar eredetű." Magyar eredetű, de végső soron cigányzenei konstrukció is.

A kiállítás második változatában már a cigányzenekarok és híres zenészek történetét napjainkig mutatta meg: a falusi bandáktól a külföldet megjárt együttesekig, majd a nagyzenekarok megalakításától a 100 Tagú Cigányzenekar Hungarikummá nyilvánításáig érzékeltette a cigányzene „híd" szerepét. Közben szó esett arról is, hogy a muzsikusok hogyan alkotnak egy zárt foglalkozási, hosszú időn keresztül endogám házasodási csoportot, s milyen sajátos, csak rájuk jellemző szokásvilágot alakítanak ki.

A pesti New Yorkban és más nagy szálloda éttermekben rendezett cigánybálokról szóló tudósítások szuperlatívuszokban szóltak az előkelő toalettekről, hajviseletekről, a cigányság úri viselkedéséről. Az első bálos cigánylányok jövendőbelijét ilyenkor nézték ki az anyák – nagynénik, s persze a fiús mamák sem ültek tétlenül. Aki jó muzsikus volt, az számított jó partinak.

A híresebb zenészeket már-már „királyi pompával", akár több száz muzsikus részvételével, a csak helyben ismert, kisebb falusi zenészeket pedig szerényebben, kevesebb muzsikussal, de mindenképpen legalább egy banda részvételével kísérték utolsó útjára.

Az egykori „vérre menő" vonópárbajok és a békés „prímáskirályság" intézménye történelmileg egymásból levezethető. A 19. század közepén, amikor egyre több immár kis- és középvárosban játszik egy-egy cigánybanda, nem ritka, hogy a magának helyet kereső, újonnan érkező zenekar is megvetné lábát. Ilyenkor a helyért küzdöttek meg a zenekarok. De a párbajnak lehetett személyes presztízs indítéka is: ki a jobb prímás, ki a népszerűbb muzsikus. A másik becsmérlése, lealázása bevett gyakorlatnak számított. Minél nagyobb hírverést sikerült a helyi lapokban, és a közvéleményben csapni, annál nagyobb közönség előtt tarthatták meg a párbajt. A párbaj ezen üzleti fogásként való prezentációja aztán finomult, s már nyíltan rendezhettek jótékonysági gyűjtéseket. Amikor 1903-ban Dankó Pista híres nótaszerző elhunyt, hamarosan versenyt rendeztek az akkori leghíresebb zenekarok részvételével, a befolyó pénzt egy leendő szobor felállítására gyűjtve.

100 Tagú Cigányzenekar életműve példaértékű a hazai kulturális és művészvilágban, pozitív image formáló, hidat képez és empátiát a többségi és kisebbségi társadalom közt A zenekar előadásában a hagyományos hangzásvilág ápolása, és megőrzése mellett megtaláljuk a modern világ zenei útkeresését, mint az egyik legkézenfekvőbb kommunikációs eszközt.

A kiállítás második változatát a 2016. május 19-től 2017. december 31-ig terjedő időszakban, a *Magyar Kulturális Évad Lengyelországban* keretében, Lengyelország több városában (Tarnow, Szcavnica, Krakkó, Kielce) mutathattuk be.

Megvetés és önbecsülés. Igaz történet Üstfoltozóról, Drótostótról, Teknőscigányról. (2014)

Bár a kiállítás címének szereplői, a Shakespeare *Szentivánéji álom* című darabját megidéző üstfoltozó, drótostót és teknős cigány meseszerű történetet sugallnak, a kiállításban a magyarországi vándoriparosok 18–20. századi világa elevenedik meg. A számos, jobbára a gazdaság és a társadalom peremén működő, hol korlátozott, hol megtűrt, ám az elismerést csak ritkán megszerző iparos tevékenység közül részletesen ennek a háromnak a bemutatására vállalkoztunk Kerék Eszterrel és Katarina Hallonovával (Szuhay et al. 2014).

A mesterségek megismertetése mellett a különböző nézőpontok – a felfedezés, az idealizálás, az objektivitás, a szolidaritás, az emancipáció, a megvetés, az etnikus öntudat és identitás – története is megjelenik, így meséli el a kiállítás gyakran személyes történeteit munkáról, a mesterség fogásairól, foglalkozásváltásról, megélhetésről, a társadalmi kapcsolatok és viszonyok változásáról, felemelkedésről és lesüllyedésről. A saját, gyakran személyes hang mellett megjelenik az is, hogy milyen volt a viszony a megrendelő parasztok és a vándoriparos specialisták, a helyben lévők és az „idegenek" között. Hogyan működött a megrendelők oldalán az egyidejű „értékelő" és „lekicsinylő" attitűd. Értékelő, mert a munkamegosztásban olyat végeznek a vándoriparosok, amit a helyi közösségben senki sem tud, s lekicsinylő, mert aki szolgáltat, az kiszolgáltatott: otthonától távol van, a „birtokon belül" lévőnek dolgozik, akinek pedig méltóságérzetéhez esetleg kellhet a másik lenézése.

Az etnikusnak tekintett mesterségek története, sorsa nagyon különböző irányba fordult a 20. században. A drótostótok országhatárokat átlépő dinamikája sikeres vállalkozások létrehozását eredményezte, valamint a szlovák nemzeti mozgalom a drótosság történetét, múltját részévé tette a szlovák nemzeti identitásnak, ami nagyfokú megbecsültséget eredményezett. A cigány vándoriparosságot hasonló sikeres átalakulás nem kísérte, és csak a 20. század végi kései cigány értelmiségi mozgalomnak is köszönhetően kezdett lokális szinten a vándoriparos múlt a cigány identitásban fontos szerepet betölteni.

Valójában kiket is tekinthetünk vándoriparosoknak, mely mesterségekre mondhatjuk könnyűszerrel, hogy azok vándoriparok? A vándoripar a mesterség lényegéből fakad, avagy az iparűzők életformája teszi adott mesterségeket vándoriparrá, s egymás mellett él ugyanazon mesterség vándor, s stabil, műhellyel rendelkező formája? E distinkcióból következhet-e már a megkülönböztetés lényege?

A vándoriparosok körülhatárolásának egyik fontos kritériuma a „mozgó műhely" megléte, vagyis az iparos szerszámait, munkaeszközeit magánál hordja,

s vagy a nyersanyag lelőhelyén, vagy a megrendelő közvetlen közelében, például háztartásában végzi a munkát. Ezek a munkák mind olyanok, amelyeket „elméletileg" persze otthon is el lehetne végezni, de más logika érvényesülvén, a piac kereslet-kínálat logikája megfordul, s azt a kínálat-rábeszélt kereslet váltja fel.

Ha az iparűző, annak életformája, műhelye, a felhasznált nyersanyaghoz való hozzáférés, a felhasználó vagy a vevőkör egyszerre és egyaránt a kiindulópontunk, finoman cizellált rendszert kapunk. Egyfelől meg kell különböztetni egymástól a termelő és szolgáltató iparokat, vagyis azokat, amelyek a szerszámkészlet szükségletén túl igényelnek, vagy nem igényelnek nyersanyagot. Egy új termék előállítása komoly nyersanyag szükségletet támaszthat, míg egy beteg darab megjavítása kevesebbet. Teknőt vagy gerebent készíteni nyersanyag nélkül lehetetlen, kést élezni (köszörülni), vagy esernyőt javítani azonban lehet, ahogy hajat vágni, szakállat beretválni is lehet nyersanyag nélkül is, hacsak a kuncsaft szőrzetét nem tekintjük annak. Nem elhanyagolható szempont a szolgáltatás, vagy éppen az ipari termelés iránti kereslet sem. Azon ipari termékek előállítása jobban jövedelmez, melyek iránt valódi társadalmi kereslet mutatkozik, mint azoké, melyekre mintegy rá kell beszélni a fogyasztókat. A konjunktúra dekonjunktúra kettőssége tehát valódi meghatározóként jelentkezik. Az eladó és vevő kapcsolatában ezeken túl olyan emberi és társadalmi tényezők is szerepet játszanak, mint az egyenlőség kontra alá-fölé rendeltségi viszony, vagy az önállóság-függőség kérdése.

A Néprajzi Múzeum tárgyi gyűjteményeit vizsgálva, melyeknek törzsanyaga jellemzően a 19. századból, illetve a 20. század első feléből származik, nehezen tudjuk egyértelműen meghatározni a vándoriparos tárgyakat. Áttételeken keresztül, forráskritikai gyakorlatok segítségével van csak fogalmunk arról, hogy milyen szakmákban, milyen mesterségekben és milyen tárgycsoportokban remélhetünk vándoriparos jelenlétet, ám ez nem jelenti azt, hogy ezen ismeretünk teljesnek tekinthető volna. A fényképgyűjtemény tanulmányozása mindenesetre jóval több információt tartogat számunkra. De milyen mesterségek is tűnnek fel, mint vándoriparos tevékenységek? A fényképgyűjtemény, s abból kiindulva az Etnológiai Adattár kéziratgyűjteményének segítségével a következő alfabetikus felsorolást adhatjuk: ablakos, bádogos, borbély, csengőöntő, drótos, esernyőjavító, fakanálkészítő, fúrókészítő, gyékénykötő, kéményseprő, kolompkészítő, kosárkötő, köszörűs, lakatos, madzagszövő, mutatványos (ideértve a medvetáncoltatót is), rézműves, teknőkészítő, téglaégető, vándorfényképész, vályogvető.

Ha az azonosságok és különbözőségek mentén csoportokat próbálunk képezni, a következő három kategóriát kapjuk: 1: állandóan vagy időszakosan, családjukkal vándorló, állandó lakóhellyel nem rendelkező iparosok; 2: időszakosan és huzamosabb ideig, családjuk nélkül vándorló mesterek, akik egyébként állandó lakóhellyel rendelkeznek; 3: telep- és lakóhellyel rendelkező, annak közelében, naponta, családjuk nélkül vándorló mesterek.

Az mindenesetre körvonalazható, hogy az említett időszakban a vándoriparosok (ha beszélhetünk egyáltalán az iparűzők közötti társadalmi hierarchiáról) saját társadalmi és foglalkozási csoportjuk legmarginálisabb rétegét jelentették. Sőt, maguk az iparok egy része sem jegyzett mesterség, mindössze kontárok,

háziiparosok által, gazdasági kényszerek következtében végzett tevékenység. Kirekesztve korábban a céhrendszerből, később az iparkamarából.

Az egyes foglalkozást végző csoportokról csak elvétve látni olyan képet, amely akár munka közben, akár a mindennapi élet egyéb helyzetében készült volna. Leginkább a teknőkészítőket ismerhetjük meg munkájukban és életmódjukban, de valamelyest megismerhetővé válnak a fotók segítségével a téglaégetők és vályogvetők, a kovácsok és a rézművesek is, mind az etnicizálódó mesterségek képviselői.

Ha a feljegyzések etnikai megjelöléseit nézzük, feltűnhet, hogy a leggyakoribb a cigányok említése, sőt, azt is mondhatjuk, hogy ezek a mesterségek a fényképészek és gyűjtők dokumentálásának időpillanatában jobbára már etnikus foglalkozásnak számítottak. Egyértelműen etnikus megjelölést kapnak a drótosok és ablakosok, ők lesznek a „tótok", és feltűnhetnek a kosarasok és kanalasok, mint „oláhok" és „tótok". Van azután olyan foglalkozás, melynek nincs etnikai kiterjesztése, ilyen a vándorfényképész vagy a kéményseprő, s van olyan, mint a köszörűs, melynek leírása során fontosnak tartják megjegyezni a konkrét iparos „hovatartozását", ha az „zsidó", „tót" vagy éppen „cigány".

A kiállítást 2015 tavaszán Pásztón is megrendezhettük.

A 2017-es Sziget Fesztiválon nem idézett kisebb kiállítások közül fontos megemlíteni két sorozat néhány darabját. Pálóczy Krisztina volt a szervezője, kurátora a *Néprajz az Operában* sorozatnak, melyben két cigány témájú időszakos kiállítás is szerepelt (*Az egzotikus cigány és A misztikus cigány*), és Sedlmayer Krisztina szervezte a múzeum aulájában elhelyezett *A h*ónap műtárgya sorozatot, melyben négy, cigányokhoz köthető tárgy is szerepelt (*Vajda-jelvények: bot és mentekötő, A pilinyi bálvány: szobor és gyertyatartó, Az edelényi Gagyi Lajos gyufaszálakból készített brácsája, A szendrőládi szilácskosár*). Az előbbi sorozat nagyban kötődött a színház világához (felvállalva a közönség „felvilágosításának" lehetőségét), míg az utóbbi inkább tekinthető klasszikus etnográfiai tárgy- és témaválasztásnak. E kiállításokról a közelmúltban részletesen írtam a *Credo* című folyóiratban (Szuhay 2020).

Források

Baumgartner, Gerhard – Belgin, Tayfun (szerk.) (2007): *Roma & Sinti. <Zigeuner-Darstellung> der Moderne.* Krems: Kunst Halle Krems.

Görög-Karády Veronika (2009): *Erdős Lajos mesei világa és meséi* – Népmesék Tyukodról. Budapest: L'Harmattan Kiadó.

Kolozsváry Marianna – Szuhay Péter (szerk.) (2008): *Az emlékezés színes álmai (kortárs roma képzőművészek tárlata) cím vándorkiállítás munkafüzete általános iskolai tanulók részére.* Budapest: Magyar Nemzeti Galéria.

Kőszegi Edit (2000): *Márta – A nagy család.* Dokumentumfilm, 55 perc. Fórum Film.

Kőszegi Edit (2008): *A három nővér*. Dokumentumfilm, 30 perc, Filmmágnes, Anzix Film.

Kőszegi Edit (2012): *Mesés rajzok.* Dokumentumfilm, 21 perc, Filmmánia.
Kőszegi Edit – Szuhay Péter (1999a): *Romák Közép és Kelet-Európában*. Dokumentumfilm, 43 perc. Néprajzi Múzeum.
Kőszegi Edit – Szuhay Péter (2001a): *Kitagadottak*. Dokumentumfilm, 93 perc. Fórum Film.
Kőszegi Edit – Szuhay Péter (2001b): *Cigány-kép – Roma-kép*. Dokumentumfilm, 73 perc. Néprajzi Múzeum.
Kőszegi Edit – Szuhay Péter (2002): *Kései születés*. Dokumentumfilm, 67 perc. Néprajzi Múzeum.
Pálóczy Krisztina – Szuhay Péter (2011): *Liszt Ferenc és a „czigány zene". Kamarakiállítások 17.* Budapest: Néprajzi Múzeum.
Szuhay Péter (1989): *A társadalom peremén. Képek a magyarországi cigányság életéből*. Budapest: Néprajzi Múzeum – CSZMMK.
Szuhay Péter (1994): A Néprajzi Múzeum cigányság történetével foglalkozó kiállításairól. In *Nemzetközi Cigány Néprajzi, Történeti, Nyelvészeti és Kulturális Konferencia* (szerk. Bódi Zsuzsa), Salgótarján: Mikszáth Kiadó, 53–68.
Szuhay Péter (1998): *Cigány-kép – Roma-kép. A Néprajzi Múzeum „Romák Közép- és Kelet-Európában" című kiállításának képeskönyve.* Budapest: Néprajzi Múzeum.
Szuhay Péter (2002): Az egzotikus vadembertől a hatalom önnön legitimálásáig. A magyarországi cigányokról készítettfotók típusai. *Beszélő*, 7(7–8): 97–106.
Szuhay Péter (szerk.) (2003): *Egyről a kettőre. Roma női sorsok Magyarországon*. Budapest: Országház.
Szuhay Péter (2007a): Hagyományok konstruálása a magyarországi roma képzőművészetben: Labanczné Milák Brigitta példája. In *Hagyomány és eredetiség* (szerk. Wilhelm Gábor), Tabula könyvek 8., Budapest: Néprajzi Múzeum, 185–197.
Szuhay Péter (2007b): *Az emlékezés színes álmai. A magyarországi kortárs roma képzőművészek reprezentatív tárlata.* Budapest: Enigart.
Szuhay Péter (2008) *Jetzt zeigen wir es euch! Zeitgenössische Roma-Kunst aus Ungarn.* Wien: Collegium Hungaricum.
Szuhay Péter (2010): Ki beszél? Cigány/roma reprezentáció a képző- és fotóművészetben. In *Etnicitás. Különbségteremtő társadalom* (szerk. Feischmidt Margit), Budapest: Gondolat Kiadó, 367–391.
Szuhay Péter (2020): A pilinyi bálványtól a misztikus vándorcigányig. Válogatás a Néprajzi Múzeum cigány vonatkozású kamarakiállításaiból. *Credo*, 26(4): 32–39.
Szuhay Péter – Barati Antónia (szerk). (1993): *„A világ létra, melyen az egyik fel, a másik le megy." Képek a magyarországi cigányság 20. századi történetéből.* Budapest: Néprajzi Múzeum.
Szuhay Péter – Szeljak György (2011): *Gitanos D'Hongria. De l'home exotic al ciatuda/Képek, cigányok, cigány képek. Az európai vadembertől az öntudatos állampolgárig*. Valencia: Museo Valencia d'Etnologia.

Szuhay Péter (szerk.) – Hallonová, Katarína – Nagy Krisztina– Jakab Magda – Kerék Eszter – Szojka Emese– Szuhay Péter (2014): *Megvetés és önbecsülés. Igaz történet Üstfoltozóról, Drótostótról, Teknőscigányról*. Kiállítási vezető. Budapest: Néprajzi Múzeum.

Szuhay Péter

KÉPMELLÉKLET





1.1–1.2. kép. Képek *A társadalom peremén* című 1989-es kiállításból
(Bódi Józsefné felvételei)





2.1–2.2. kép. Képek a *Képek a magyarországi cigányság 20. századi történetéből* című 1993-as kiállításból (Bódi Józsefné felvételei)





3.1–3.2. kép. Képek a *Romák Közép- és Kelet-Európában* című 1998-as kiállításból
(Roboz László felvételei)



4. kép. Faragó Gizi testvére fényképével. A *Roma női sorsok Magyarországon* című 2003-as kiállításból (Kőszegi Gyula felvétele)



5.1. kép. Virág Tivadarné leányaival. A *Roma női sorsok Magyarországon* című 2003-as kiállításból
(Szuhay Péter felvétele)



5.2. kép. Mocsár Zoltánné Bódi Márta gyermekeivel. A *Roma női sorsok Magyarországon* című 2003-as kiállításból
(Szuhay Péter felvétele)

6.1–7.2. Képek a *Húzd rá cigány! A cigány zene Liszttől a Hungarikumig* című 2016-os kiállításból



6.1. kép. Kóczé Gyula muzsikál Marosán Györgynek. Budapest, 1960-as évek.



6.2. kép. Radics Béla rendőrök és rendőrfeleségek társaságában Keszthelyen, 1925-ben.

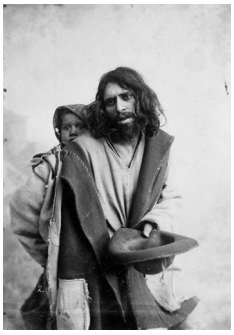


7.1. kép. Cigánybál. 1930-as évek, Újpest. Az Újpesti helytörténeti gyűjteményből.



7.2. kép. idős Járóka Sándort „cigánykirállyá" választják.
Detroit, Egyesült Államok, 1973.

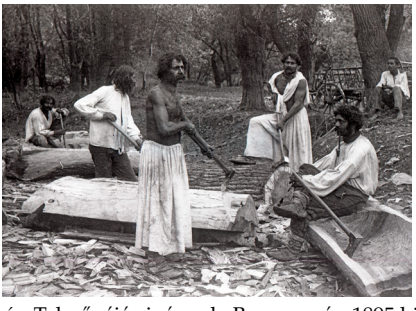
8.1–10.2. Képek a *Képek, cigányok, cigányképek. Az európai vadembertől az öntudatos állampolgárig* című 2011-es kiállításból



8.1. kép. Cigány koldus. Szeben megye, 1908.
(Révész Béla zsánerképsorozatának egyik darabja)



8.2. kép. Cigányasszony gyermekével. Balassagyarmat, 1921 előtt.
(Műtermi felvétel, Kemény György gyűjtése)



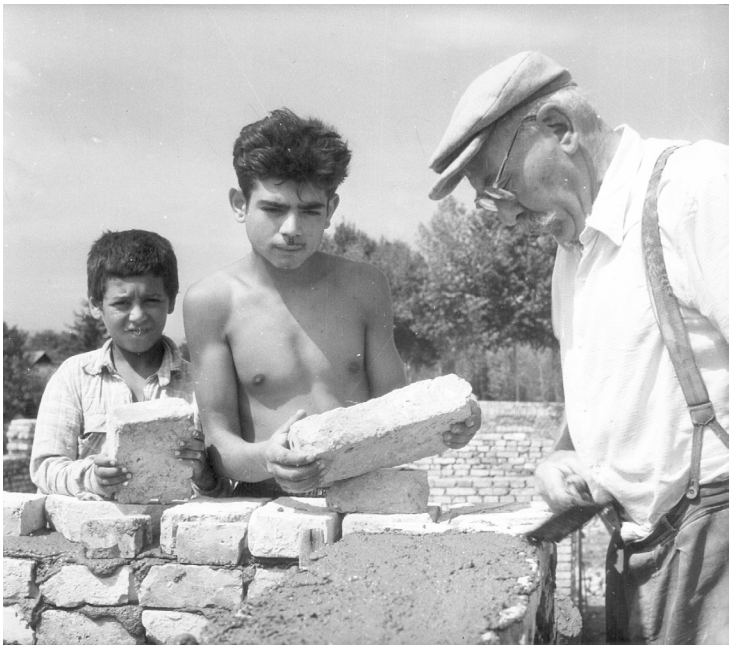
8.3. kép. Teknővájó cigányok, Baranyavár, 1895 körül.
(Nagyszokolyai Béla gyűjtése)



9.1. kép. Szegény gyerekek körjátéka. Alföld, 1939 körül.
(Lakatos Vince felvétele)



9.2. kép. Faluszéli kunyhó. Ismeretlen helyen, 1959.
(Ismeretlen felvétel László Mária hagyatékából)



10.1. kép. Vilovics István nyugdíjas kőműves segít a Rontó család lakásának építésénél. Felsőzsolca, 1963.
(Birgés Árpád felvétele, MTI fotó)



10.2. kép. Látogatás a nyíregyházi cigány iskolában, 1981.
(Tormai Andor felvétele, MTI fotó)



11. kép. A *Megvetés és önbecsülés* című 2014-es kiállítás meghívójának képoldala





12.1–12.2. kép. Képek a *Megvetés és önbecsülés* című 2014-es kiállításból

13.1–13.2. Képek *Az egzotikus cigány* című kiállításból



13.1. kép. Vándor cigányok sátra. Brassó környéke, 1911.
(Adler Artur felvétele)



13.2. kép. Kép *Az egzotikus cigány* című kiállításból

14.1–14.4. Képeslapok *A misztikus cigány* kiállításból



14.1. kép. Hegyi Aranka Czinka Panna szerepében. 1896. Képeslap



14.2. kép. Blaha Lujza Czigány Panna szerepében. 1884. Képeslap



14.3. kép. Czigány Zsigát alakító színész. 1917. előtt. Képeslap



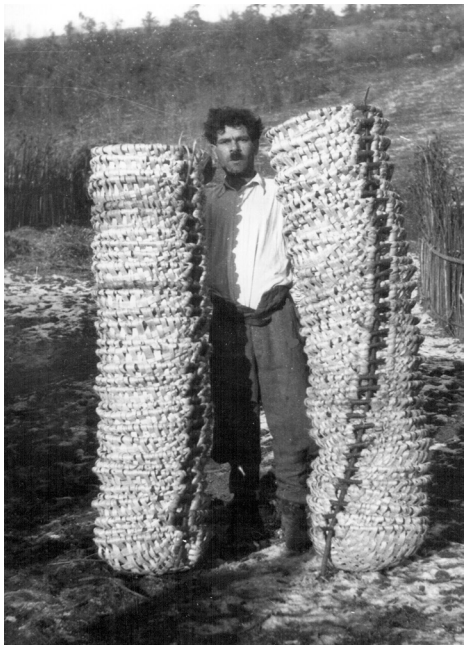
14.4. kép. Bendiner Heddy és Toronyi a Czigányszerelemben. 20. század eleje. Képeslap



15.1. kép. Vajda Pál, mint lakodalmas násznagy, jelvényeivel, a mentekötővel és bottal. 1970-es évek. (Ismeretlen felvétele)



15.2. kép. Téglavető cigányok. Piliny, 1910. (Nyáry Albert felvétele)



16.1. kép. Horváth Lajos szilácskosaraival. Szendrőlád, 1950.
(Szolnoky Lajos felvétele)



16.2. kép. Gagyi Lajos gyufaszálból készült hangszerei szobájuk falán.
Edelény, 1980-as évek.
(Amatőr felvétel a családi gyűjteményből)

Tomory Ibolya

A 21. SZÁZAD OKTATÁSI KIHÍVÁSAI: TANÁRKÉPZÉS ÉS MŰSZAKI TANÁRKÉPZÉS KELET-AFRIKÁBAN

1. Bevezetés

A Szaharától délre fekvő országokat az utóbbi évtizedben és napjainkban igen jelentős nemzetközi érdeklődés övezi a globális energiaszükségletek és fenntarthatóság témakörében, de egyre fontosabb szereplővé válnak a nemzetközi kereskedelemben is. Ugyanakkor Afrika-szerte hosszú ideje foglalkoznak a gazdasági helyzet és oktatás összefüggéseivel. Kelet-Afrika és más régiók oktatásának legfőbb problémája pénzügyi és gazdasági jellegű, mivel ezeknek az országoknak a jövedelme általában nem elegendő egy mindenki számára könnyen elérhető, működő rendszer kiépítéséhez. Ugyanakkor épp az oktatás gazdasági növekedésre gyakorolt hatását tartják általában az egyik kulcstényezőnek az országok jólétének megteremtésében (munkaerőpiac, bérek, jövedelem, önfoglalkoztatás). A legújabb tanulmányokat nézve ugyan egyesek szerint az oktatás csekélyebb hatást gyakorol a gazdasági növekedésre, mint azt gondolnánk, mások erősebb hatásról beszélnek, az összefüggés azonban nem vitatható (Glewwe – Maïga – Zheng 2014).

Az iskolai végzettségre vonatkozó vizsgálatok sora az oktatás pozitív és jelentős hatását hangsúlyozza, és egyes kutatási eredmények az afrikai fejlesztéspolitika figyelmébe ajánlják, hogy a különböző oktatási szintek eltérően befolyásolják a fejlődést. Bizonyos eredmények eléréséhez az alap- és középfokú végzettség elengedhetetlen, akár fontosabb lehet, mint a felsőoktatás, míg más esetekben, például a jövedelemnövekedést nézve, a felsőfokú végzettség lehet fontosabb. Ez egyenesen vezet a gazdasági növekedéshez (Gyimah-Brempong 2011).

Az oktatási és gazdasági előnyök mind egyéni, mint társadalmi szinten jelentkeznek, jobb foglalkoztatási kilátások, jobb egészség és életminőség formájában, ezzel elindítva egy spirált, amely a szegénység visszaszorítását eredményezi.

A középfokú és felsőfokú tanulás támogatását tehát erősíteni szükséges, amit már az afrikai országok innovatív felsőoktatáspolitikája is mutat, és a nemzetközi fejlesztési szervezetek is kezdik felismerni. A Világbank a tudás-gazdasági indexet alkalmazza a tudás/oktatásfejlesztés és gazdasági növekedés nyomon követésére. Az az afrikai országok az index alsó határán szerepelnek, de a tudásra helyezett új fókusz, a tudásalapú társadalom megteremtése céljaik között ott szerepel. A tízpontos skálán Dél-Afrika, Botswana és Mauritius jobb pontokat ér el, de Nigéria, Kamerun, Malawi, Tanzánia, Uganda, Kenya és mások kevesebb mint kettőt (Gyimah-Brempong 2011; World Bank 2002; World Bank 2004).

Kenya, Tanzánia és Uganda a Kelet-Afrikai Közösség (East-African Community, EAC) tagjaként hosszú együttműködési múlttal rendelkezik az egymást követő regionális integrációs megállapodások keretében. A EAC egy regionális kormányközi szervezet és gazdasági közösség, amely több mint 185 millió embert és több mint egymillió felsőfokú hallgatót foglal magában. Tagjai: Burundi, Kenya, Ruanda, Dél-Szudán, Tanzánia és Uganda és a frissen csatlakozott Kongói Demokratikus Köztársaság (2022. április). A bolognai reformokhoz hasonlóan Kelet-Afrikában is az oktatás harmonizálására irányuló jelenlegi erőfeszítéseket a megnövekedett gazdasági integráció hátterében kísérlik meg.

Jelen tanulmány Kenya, Tanzánia és Uganda perspektívájában tekinti át az oktatás egyik legnagyobb kihívását, a tanárképzést és a technikai változások kényszere alatt kialakuló műszaki tanérképzés perspektíváit. Az érintett országok tanárképzését és a műszaki és szakoktatási és képzési (Technical and Vocational Education and Training, továbbiakban TVET) helyzetét különböző források tárgyaljak más-más perspektívában, eltérő problémaköröket felvetve. Ezek azonban szétszórtan helyezkednek el az intézmények és régiók között, és kutatási kérdéseik, empirikus körük, alkalmazott módszereik tekintetében különböznek egymástól. Ezért jelen tanulmány célja egy rövid áttekintés a forrásokban visszatérő kérdések mentén az aktuális folyamatok és intézkedések figyelembevételével, amely azonban korántsem teljes.

2. Adatgyűjtés, módszerek

A különböző oktatási rendszerek vizsgálata különböző kutatási megközelítésekkel, különböző módon történhet. A pedagógia ma a kvalitatív kutatási megközelítést preferálja, az összehasonlító pedagógia természeténél fogva ugyanakkor alapot teremt a kvalitatív szemléletű módszerek alkalmazására is.

A témát a szerző Afrika iránt érdeklődő pedagógus szakemberként és kulturális antropológusként figyelemmel kíséri, a feltárás vegyes alapra épül. A statisztikai alapú szakirodalom – tanulmányok, fejlesztési riportok, hivatalos kiadványok az egyik alap.

Másik oldalról támaszkodik a szerző három említett országban, valamint a szomszédos Etiópiában végzett terepmunkái során szerzett információkra. Ez magában foglalja a különböző települések, iskolatípusok és képzési formák helyszíni megismerését, a saját helyi tanügyi dokumentumok tanulmányozását és adatközlőkkel készített strukturált vagy spontán interjúkat. A strukturált és strukturálatlan interjúk, a résztvevő megfigyelés módszerével szerzett információk is beépülnek, valamint a helyszíni kontakt személyekkel kapcsolatot tartva időről időre újabb információval egészülnek ki a korábbiak. Mondható, hogy a kutatás egy mindig megújuló „work in progress", és alapot képez további kutatásokhoz.

3. Az oktatási rendszer struktúrája

A kelet-afrikai országok oktatási harmonizációját a közösség itt szereplő három tagországa (Kenya, Tanzánia, Uganda) régóta szorgalmazzák. Van egy közös referenciakeret az oktatási/képzési rendszerek és képesítések összehasonlíthatóságának, kompatibilitásának, egyenlítésének és kölcsönös elismerésének elősegítésére, ami a közoktatást is érinteni fogja. A partnerországok dolgoznak az oktatási rendszerek és a tantervek összehangolásán a régióban, ami jelenleg a felsőoktatásban valósul meg.

A közoktatásban jellemzően az olyan határokon átnyúló programok jelennek meg, mint a 2019 augusztusára tervezett futballtorna Nairobiban, ahol az Arushai Upendo Friends Sports Academy 48 tanuló által képviseltette Tanzániát. A kenyai Eldoretben, a MOI Egyetemen rendezett konferencián az egyetem minőségbiztosítási igazgatóhelyettese így fogalmazott: „A konferenciák, a sport és egyéb programok, az ilyen alkalmak kínálnak lehetőséget az oktatási együttműködés fejlesztésére is, és felhasználjuk a kelet-afrikaiak integrációs szellemének elősegítésére." (https://upendofriendssportsacademy.org/)

A közoktatási rendszer egyik meghatározója az iskolában töltött évek száma. (1. táblázat)

1. táblázat. A Kelet-Afrikai országok oktatási rendszere
(Forrás: saját szerkesztés Tomory (2017) alapján)

Ország	Iskolakezdés	Általános iskola	Középiskola	Felsőoktatás	Szisztéma
Kenya	5	8 év	4 év	4 év	8-4-4
Tanzánia	7	7 év	4 év (+2)	2-3 év	7-4-2-3+
Uganda	6	7 év	4 év (vagy 4+2)	2-5 év	7-4-2-2+

Kenya 1985 óta követi a „8-4-4" struktúrát. Ez 8 év általános iskolai tanulmányokat, 4 év középfokú végzettséget és 4 év főiskolai/egyetemi tanulmányokat jelent. Két tanítási nyelvű politikát követve az angol az oktatás médiuma.

Tanzánia a 7-4-2-3+ oktatási struktúrát követi, ami a következő szintekből áll: két év óvodai nevelés; hét év általános iskolai oktatás; középfokú oktatás. Utóbbi két részre bomlik, a normál (Ordinary level, O level) és az emelt szintű képzésből (Advanced level, A level), amelyhez négy év és két év szükséges; valamint a posztszekunder oktatás, beleértve az egyetemi alapképzési programokat is, amelyek három vagy több évig tartanak (SACMEQ 2012).

Az ugandai oktatási rendszer a 2-7-4-2-2+ struktúrát követi, ami 1963 óta, az ugandai központi felső bizottság jelentésének megjelenése óta van érvényben. Hét év alapfokú oktatásból áll, amelyet egy négyéves alsó középfokú (Ordinary

level, O level) szint, egy kétéves felső középfokú (Advanced level, A level) szint követ, amely után két-öt év felsőfokú oktatás következik. Van egy kétéves általános iskola előtti oktatás is, amelybe három-öt éves gyerekek járnak, mielőtt az általános iskolába lépnek.

Az afrikai kontinensen ma is kihívás az iskolában töltött idő és az anyanyelv és angol nyelv használata. Az évek számát és a napi óraszámot nézve, sok család megélhetéséhez szükséges a fiatal családtagok hozzájárulása is. Korán bevonódnak a munkába, a gazdasági, mezőgazdasági tevékenységekbe, ami az iskolába járással csökken.

Az időtényező másik oldala az iskolába jutás nehézségeivel függ össze, és a lemorzsolódás egyik oka is a szerző adatközlői szerint. A tanulók napról napra hosszú utat tesznek meg az iskoláig, túl korán kell indulni és későn érnek haza. Az út nehéz és sok helyen számos veszéllyel jár (átkelés egy folyón, nehéz útviszonyok, vadállatokkal találkozás lehetősége). Tanzánia egyik nehezen megközelíthető vidékén, az Oldoinyo Lengai mellett élő maaasai közösségben a szerző érdekes paradoxon kialakulást látta: a szülők és a gyerekek is egy szebb jövőről álmodnak az iskolába járással, mégsem engedik el szívesen gyerekeiket a veszélyek miatt, nem beszélve az iskolában tanultak hasznosíthatóságáról (Tomory 2018).

Az oktatás nyelvét nézve az angol nyelv tanulásának korai beépítése azt a célt szolgálja, hogy a saját nyelv megőrzése mellett ugyanakkor kapjanak a tanulók nagyobb lehetőséget a továbbtanulás felé. Nem lehet azonban figyelmen kívül hagyni, hogy Kenyának mintegy 42, Tanzániának mintegy 125-130 etnikai csoportja van, Ugandában mintegy 63 helyi nyelvet azonosítottak. Az alapoktatásban az anyanyelv használata így gyakorlatilag nélkülözhetetlen. Ugyanakkor sok helyi nyelv nem rendelkezik bevált ortográfiával, nem beszélve a képzett tanárokról, akik az adott nyelven tudnának tanítani (Mamo 2020). A valóságban egyes iskolák felsőbb osztályokban is az anyanyelvet használják a szuahélivel és angollal keverve.

Kelet-Afrika szerte kialakul az a sajátosság, amit a szakirodalom és a szerző tapasztalatai is alátámasztanak: a későbbi, iskolán kívüli hétköznapi nyelvhasználatban is meggyökeresedik az anyanyelv, a szuahéli és az angol keveredése (Tomory 2017; Mulokozi 2004; Ngondu 2007).

4. A kelet-afrikai oktatási szektor kritikus kontextusai: közoktatás, szakképzés és tanárképzés kapcsolódása

A szubszaharai országok oktatási rendszereiről azt tartják, hogy hátrányban vannak a nyugati országokhoz képest, és különböző fejlettségi szinteken valósulnak meg. Az oktatás kritikus pontja az általános iskolától a felsőoktatásig a középiskola vége, vagyis a továbbtanuláshoz vagy a munkába való átmenethez kapcsolódás.

A műszaki és szakmai oktatás és képzés (TVET) esetében elengedhetetlen a gazdasággal való együttműködés, és a felkészítés során sok ország szembesül nagyon alapvető, de nehéz kihívásokkal.

Míg a többnyire jól fejlett TVET erőssége a szakképzési kínálatban rejlik, az afrikai országok többsége számára itt jelentkezik az iskola utáni oktatásban ez a bizonyos középút. Ennek eredménye, hogy a fiatalok jelentős része nem vesz részt sem a képzésben, sem pedig a munkaerőpiacra nem lép, és elég kevés a kilátás a szakképzettség hiányainak enyhítésére.

A tanárképzés a világban végbemenő gyors és változatos változásokra is fel kell készítsen. Az afrikai kormányok tisztában vannak azzal, hogy egy oktatási rendszer olyan jó, mint a tanárai (Basaza 2006). Számukra az oktatási rendszereik fejlesztése során a legfontosabb kihívás a jól működő tanérképző programok létrehozása. Az afrikai kontinensen ugyanakkor az Education For All (EFA) kihívásaival is szembe kell nézzenek, amely a tanárképzésben megköveteli a mennyiségi növekedést, de a minőségi és a relevancia iránti igényt is egyre inkább szem előtt kell tartani a pedagógusok képzésében (Ngondu 2010; Kajoro 2013). A szerző terepi tapasztalatai megerősítik, hogy az oktatás minden szintjén általános nézet, hogy a tanár a legfontosabb tényező a tanuló teljesítményének meghatározásában, a tanítás tanulása pedig jelentős pénzügyi és időbeli befektetést igénylő többdimenziós folyamat.

5. A tanárképzés napjainkban

Ahogy világszerte, úgy a kelet-afrikai országok is közös célt dolgoznak ki a sikeres oktatási eredmények elérésére, és időnként kölcsönveszik egymástól a legjobb tanárképzési gyakorlatokat saját rendszereik fejlesztése érdekében. Az oktatási szektorban azonban változatos kihívások vannak: Kenya, Uganda és Tanzánia küzd az ingyenes alapfokú oktatás bevezetése miatti magas tanári igény kielégítésének problémájával. Ez válasz a tágabb egyetemes célokra, a millenniumi fejlesztési célokra, az „oktatás mindenkinek" előmozdítására, de megvalósult, célba érő optimalizálásról még nem beszélhetünk.

A 2015-ben bemutatott átfogó kelet-afrikai felsőoktatási képesítési keretrendszer a harmonizáció egyik kulcsfontosságú eszköze. Az EACAT (East African Credit Accumulation and Transfer) névre keresztelt új kreditrendszer célja, hogy jobban összehasonlíthatóvá tegye a tudományos képesítéseket, megkönnyítse a kreditek átadását a programok között, valamint megkönnyítse a korábbi tanulmányok elismerését. Maga a képzési struktúra még nem azonos, de a harmonizáció része ennek kiépítése is (Trines 2018).

Két alapvető képzési típus van: az általános iskolai tanárképző főiskolák, amelyek alsó középfokú végzettségűekből toboroznak gyakornokokat általános iskolai tanárokká; és az nemzeti tanári főiskolák, amelyek felső középfokú végzettségűekből toboroznak gyakornokokat középiskolai tanárokká. A középiskolai

tanárképzés másik fontos forrása az egyetem. Az egyetemet végzett, pedagógus szakot is végzők O-szinten és A-szinten is oktathatnak.

Az egyes országokban a struktúra és az elegendő mennyiségű tanár biztosításának problémája hasonló elemeket tartalmaz, a problémák fókusza és megnyilvánulása azonban eltérő lehet vagy más-más megoldandó jelenséget eredményez az oktatási gyakorlatban.

Kenya tanárképzése főiskolákon és egyetemeken is zajlik. Tizennyolc állami általános iskolai tanári főiskola működik az ország különböző pontjain. A gyakornokoknak rendelkezniük kell a Kenyan Certificate of Secondary Education (KCSE) bizonyítvánnyal, azaz a 4 éves középiskolai ciklusban végzettek nyerhetnek felvétel és C minősítésű eredmény szükséges hozzá (Thuranira 2010). Kétéves képzést követően általános iskolákban lehet tanítani. Két szint azonosítható, ahol a középiskolai tanárokat felkészítik: az egyetemen, az alapképzésben részt vevők számára négy évig; vagy okleveles tanárképző főiskolákon KCSE 3 éves képzéssel rendelkezők számára.

A Southern and Eastern Africa Consortium for Monitoring Educational Quality (SACMEQ 2012) szerint 2002-ben Tanzániában 41 tanári főiskola működött, összesen 12 296 tanárgyakornokkal. A főiskolák diplomás és A fokozatú tanárképzést biztosítanak. Az okleveles gyakornokokat felkészítik arra, hogy középiskolákban (normál szinten) és A osztályokban is tanítsanak.

A-szintű tanárok viszont csak olyan egyetemi végzettségűek lehetnek, akik pedagógiai, illetve tanárképes szakon végeztek. A főiskolák így továbbképzést is biztosítanak azoknak a tanároknak, akik az alsó tagozatról (C vagy B fokozat) szeretnének további képzettséget szerezni bentlakásos képzés és távoktatás révén. Az A fokozatú bizonyítvánnyal rendelkező gyakornokokat általában O-szintű végzettségűek közül, míg a diplomás gyakornokokat az A-szintű diplomások közül veszik fel.

Az állami és a magánegyetemek is képeznek tanárokat, akik a középfokú oktatás két ciklusában és a tanárképző főiskolákon tanítanak. Mhaiki (2009) szerint az A középfokú tanárképzési diploma tantervének előírása megköveteli, hogy a tanári diplomát adó főiskolákon tanító oktatóknak legalább ötéves mesterfokozattal és középiskolai szintű tanítási tapasztalattal kell rendelkezniük. Ugyanakkor a tanárképző főiskolák tele vannak olyan oktatókkal, akik különféle képesítésekkel rendelkeznek, köztük olyanok is, akik közvetlenül a középiskolai tanulmányokból érkeztek. A minőségre törekvés, az új trendek követése azonban általános jelenség a képzésekben.

Kenya fejlesztési programja hangsúlyozza a tanulók minőségi oktatását és megköveteli a professzionalizmust a tanításban. Elengedhetetlen, hogy a tanárképzés minél több gondolkodó, cselekvést támogató szakembert képezzen, akik pozitív attitűddel és megfelelő módszertani felkészültséggel rendelkeznek a fejlesztő hatású oktatáshoz.

A kenyai tanári ellátottság azonban nem egyenletes. Pár évvel ezelőtt még azt láttam, hogy tömegesen mennek át a szomszéd országokba és keresnek munkát

Kenyán kívül. Egy Arusha melletti és egy dar es salaami középiskolában is találkoztam Tanzániában élő kenyai tanárokkal. Ők azzal magyarázták a jelenséget, hogy Kenyában olyan sokan mennek el tanárnak, hogy már nehéz jól elhelyezkedni, ezért mennek el más országba.

Mégis az tapasztalható, hogy míg nőtt a munkanélküli képzett tanárok száma, sok településen nincs megfelelő számú tanár az állami iskolákban, és különbségek vannak az ellátottságban. Egyes közösségek még mindig egyetlen képzett tanárt sem kapnak. Mi ennek az oka?

Az ún. Sustainable Development Goal 4 (SDG 4) (4. Fenntartható Fejlődési Cél) megvalósításaként Kenya folyamatosan növelte a képzett tanárok kínálatát a munkaerőpiacon, és a pályának kialakult egy presztízse. Ezzel együtt nőtt a képzett tanárok igénye az erkölcsi és anyagi elismertség iránt. Az állami iskolák azonban közel sem tudnak az elvárásoknak megfelelő előnyös státuszokat biztosítani. A kínálat növekedése ezt fokozta, és a munkanélküli képzett tanárok száma meghaladta a kormány által foglalkoztatottak számát. A professzionálisan képzett tanárok hiánya és egyenetlen megoszlása okozta az egyensúly megbomlást, és a vidéki, állami iskolák helyett a szomszédos országok nagyobb presztízsű iskoláinak felkeresését.

A folyamat másik ága az új oktatáspolitikának köszönhetően az általános iskola nagyobb arányú befejezése, és a továbblépés a középiskolába. A középiskolai létszámnövekedés kihívás elé állította a kormányt és toborzási akciót indítottak. 2014 és 2018 között továbbra is átlagosan évi 5000 tanárt foglalkoztatott, az időszak végén pedig már 28 843 tanárt, köztük 8700 főt középiskolákban, hogy megbirkózzon a középiskolások számának megugrásával. A felvettek létszáma így is csak mintegy 30%-a volt a 2018 júniusára becsült 96 345 fős tanárhiánynak.

Jelenleg a kormány fenntartani tervezi a folyamatos pedagógus-toborzást 2023-ig, a 2019-ben bevezetett új kompetencia alapú tanterv várhatóan jelentősen növeli majd a tanárok iránti keresletet. Ugyanakkor a közszféra költségeinek csökkentése akadályokat teremt a tanári igényeket nézve, és a munkanélküli, képzett tanárok száma, amely 2019 áprilisában 309 000 volt, vagyis évente többen léptek a szakmába, mint amennyit a munkaerőpiac felvett (Nyaundi 2019). Az eseti, adott időszakra szóló megbízásokat méltánytalannak találják a tanárok, és legtöbbjük a munkavállalás helyét illetően preferálja a városokat, a nagyobb, gazdagabb településeket, saját régiójukat. Így például az északi régiókban magas a tanárok fluktuációja, míg Nairobiban alig tudnak elhelyezkedni és elindulnak Tanzániába.

Tanzániában a tanárokat tanárképző főiskolákon vagy más felsőoktatási intézményekben képezik. 2020-ban Tanzániában 81 tanárképző főiskola működött, köztük állami és magánintézetek is. Az intézmények száma összességében csökkent az országban a 2016-os a legmagasabb, 148 főiskolához képest.

A tanárképző főiskolák okleveles (certificate and diploma) tanárokat képeznek, míg a felsőoktatási intézmények, köztük az egyetemek, illetve az egyetemek BsC intézményei, tanári BsC alapképzések és azt követő képzések is adnak tanári végzettséget.

Tanzániában a tanárok szakmai fejlődésével kapcsolatos kihívások többsége a tanulási tevékenységek nemzeti és iskolai szintű szervezettségi hiányosságaiból fakad. Nem rendelkezik átfogó kerettel a tanárok szakmai továbbképzésének hatékony végrehajtására. Ez a szilárd tanári szakmai fejlesztési politika és a stratégiai tervek hiányával függ össze: nehézségek a tanári szakmai fejlődés ütemezésében, elégtelen költségvetés a tanárok szakmai fejlődésére, valamint a tanári szakmai továbbképzés harmonizált rendszerének hiánya.

Tanzániában nem újkeletű eljárás, hogy a jelölteket sok esetben azok közül választják ki, akik nem tudtak továbbtanulni, vagy nem vették fel őket más szakmai területekre. Részben ebből eredő probléma, hogy a tanárok gyakran nem megfelelően felkészültek, és nem rendelkeznek alapvető tanítás módszertani ismeretekkel, óravezetési és tanácsadói, támogatói készségekkel. A gyenge alapfelkészültségnek és a tanárképző főiskolák nem megfelelő erőforrás kombinációjának tulajdonítható hiányosságok nagymértékben gyengítik a tanzániai oktatás színvonalát (Şenol 2020). A tanzániai iskolákban tapasztalható nem hatékony tanári szakmai fejlődés részben annak tudható be, hogy a tanári alapképzés nem tudta megfelelően felkészíteni a tanárnövendékeket szakmai fejlesztési szerepük betöltésére. Mivel korlátozott időn belül sok tartalommal kell foglalkozni, a programok túlságosan megerőltetőek, és a tanítási gyakorlatba való bekapcsolódásra szánt idő is nagyon rövid, a képzés befejezése után a tanárok azt tapasztalják, hogy nem sokat tanultak a szakmai fejlesztéssel, praktikus megoldásokkal, módszerek használatával kapcsolatban (Kitta-Fussi 2013). A továbbképzés is kismértékű és hiányos. A szerző tapasztalatai is alátámasztják, hogy egyes helyeken a tanárok egyáltalán nem, vagy évek óta nem vettek részt tanári szakmai továbbképzéseken. Ennek egyik oka a lehetőségek hiánya, de a motiváció is hiányzik különböző okok miatt. Moshi egyik általános iskolai tanára mondta, hogy „…8 éve dolgozom ebben az iskolában. Azóta soha nem vettem részt szakmai továbbképzésen. Főiskolai társaim más iskolákban ugyanezt mondják. Még ha akarnánk, sem tudnánk, ha nincs továbbképzés…"

Egy másik esetben egy arushai középiskolai tanár alacsony motivációját racionálisabb okokkal magyarázta: „A tanári szakmai továbbképzési programokon való részvétel nem feltétele az előlépésnek. Ráadásul nem látom a különbséget azoknál, akik elmentek továbbképzésre. Hol van a fejlődés, előrelépés…? Szóval miért zavarna, hogy nem vettem részt ilyenen?"

Tanzánia Oktatási és Szakképzési Minisztériuma 2007-ben úgy nyilatkozott, hogy a tanárok iránti nagy kereslet olyan stratégiák elfogadásához vezetett, mint pl. rövid kurzusok elvégzése a tanári diploma megszerzéséhez a sikeres középiskolát magasabb szinten elvégzők számára, valamint egy tanárképző főiskola és egy középiskola sürgős átalakítása a Dar es Salaami Egyetem tanárképző főiskolájává. Ennek hatása még inkább veszélyeztette a tanárképzés minőségét Tanzániában (MOEVT 2007).

Tanzánia azonban a közelmúltban ismét felülvizsgálta tanárképzési tantervét, hogy megfeleljen a felmerülő kihívásoknak, és változások folyamata indult el. Például 2007-ig a diploma nem tartalmazta a tantárgyi tartalmi komponenst, de

a sok probléma, panasz és hiány miatt az Oktatási Minisztérium felülvizsgálta a tantervet, és visszahozta a tartalmi komponenst.

Ugandában 11 egyetemi tanárképzési kar, 5 nagyobb állami főiskola és mintegy 27 egyházi, illetve magánintézmény működik, amelyek különböző diplomákat, köztük tanári képesítést adnak. Kétféle tanárképző főiskola kínál pedagógusi diplomát: Általános Tanárképző Főiskolák, amelyek alsó középfokú végzettségűekből toboroznak gyakornokokat általános iskolai tanárokká; és az Országos Tanárképző Főiskolák, amelyek felső középfokú végzettségű hallgatókat toboroznak középiskolai tanárokká.

A középiskolai tanárok másik fontos forrása az egyetem. Az egyetemet végzett, pedagógus szakot végzettek O-szinten és A-szinten is oktathatnak. Ugandában is régóta probléma a képzett tanárok hiánya. Bár a tanulók megtöltik az osztálytermeket, képzett tanárokat nehéz találni. A túlzsúfoltság ellenére a hozzáférés – különösen a közép- és felsőfokú oktatáshoz – továbbra is korlátozott.

Gyakorlattá vált más felsőoktatási intézmények átalakítása egyetemmé. A felsőoktatási tanács jelentése szerint számos más felsőoktatási intézmény egyetemi státuszba került, vagy egyesült más intézményekkel, hogy egyetemeket alkossanak anélkül, hogy infrastruktúrájukat és humánerőforrásukat szükségszerűen megváltoztatták vagy korszerűsítették volna. Például a Mukono Vocational Training Institute egyesült az Uganda Keresztény Egyetemmel (UCU). Az intézethez tartozó összes berendezést elszállították és áthelyezték, épületszerkezeteit Technológiai Parkká alakították át, ahol számítástechnikai ismereteket oktatnak az UCU hallgatóinak (NCHE 2007).

Az ugandai a tanárképzési struktúra és tartalmak egyik kritikája, hogy egy tipikus tanárképzési tanterv a tantárgyi területből, az oktatás alapjaiból, a szakmai tanulmányokból és a gyakorlati részekből áll. Ez azt mutatja, hogy a tartalom, a pedagógia és a pedagógiai tartalmi ismeretek nem integrálódnak megfelelően. Kenyához és Tanzániához hasonlóan Ugandában is van a képzésben gyakorlati komponens, de korlátozott idejű, és a tanárképzők nem felügyelik vagy ellenőrzik szorosan. Az is kritikus pont, hogy az elmélet bemutatása vagy túl korai, vagy túl késői, holott tanítási relevanciája nem kérdéses (Kajoro – Chirure – Simiyu 2013).

Ugandában egy másik probléma is jelentkezik. A tanárok hiányzása, kimaradása az iskolából a tanítási időszakban. Egy régiós felmérés 2013-2014-es felmérés során Etiópiában, Kenyában, Tanzániában és Ugandában előre be nem jelentett látogatásokat tettek az iskolákban a névsorból véletlenszerűen kiválasztott 10 tanárnál. A tanárok hiányzási aránya az etiópiai nagyon alacsonytól (csak 5%) az ugandai meglehetősen magasig (24%) terjed. A legtöbb országban nem mutatkoznak jelentős különbségek a vidék és a város között, kivéve Ugandát, ahol úgy tűnik, hogy a városi tanárok nagyobb valószínűséggel vannak jelen az iskolában. A 2000 és 2005 közötti adatokkal összevetés arra utal, hogy a hiányzások száma Kenyában és Tanzániában is csökkent, Ugandában viszont magasabb szinten stagnált (Bashir et al., 2018; UNAS NASH Report 2019).

„Fontos, hogy a tanári hiányzásnak különböző típusai vannak, nagyon eltérő okokkal. Azonosítás és megkülönböztetés a tanári hiányzások különböző okai kulcsfontosságúak a tanárlátogatást javító célzott és hatékony beavatkozások kidolgozása szempontjából. Tágabb értelemben a tanári hiányzás feloszthető engedélyezett és jogosulatlan hiányzásokra (ADEA, 2013). A tanárok például számos érvényes ok miatt jogosultak arra, hogy távol maradjanak a rájuk bízott tanulók tanításáról. Ilyenek többek között a személyes vagy családi betegségek, a hivatali szabadság, a kijelölt adminisztrációs feladatok, a továbbképzések, valamint a távoli helyekről történő fizetések beszedésének szükségessége (ez különösen a korlátozott állami infrastruktúrával rendelkező vidéki területeken jelent problémát)." (UNAS 2019)

A kelet-afrikai régióban napjainkban tendencia minden képzésben, hogy alapokat biztosítsanak, ami folyamatos szakmai fejlődésre és tudásra, készségeik és kompetenciáik fejlesztésére épül. A hiányosságok ellenére vannak lehetőségek, amelyekben az oktatáspolitika a változást látja.

A megoldások között említik az intézményi jelenlétet, ami az oktatási tárca által kidolgozott átfogó pedagógus-szakmai fejlesztési politikát jelenti, meghatározva a hatókört, a célokat, fókuszokat, a különböző szereplőket és szerepeiket. A tanárképzési tantervek felülvizsgálata, a komponensek megújítása, a szakmai fejlődés koordinálásának felelőssége, szakmai és anyagi keret és irányelvek meghatározása szintén idetartozik. Másik a képzések megerősítése több szakmai szolgáltatóval, illetve ezen tevékenységének koordinációja, különféle kommunikációs hálózatok kiépítése. Hangsúlyozott cél az infrastrukturális fejlesztés, például lehetőséget biztosítani az internetkapcsolatra az iskolákban, amelyen keresztül a tanárok különböző kommunikációs hálózatokon keresztül kapcsolódhatnak, és tananyagokat kereshetnek, oszthatnak meg egymással. (lásd EAC honlap: https://www.eac.int)

6. A műszaki tanárképzés helyzete és tendenciái

A tanárképzés problémái (tanárhiány, hiányos erőforrások, képzési tartalmak, tantervi struktúra stb.) érvényesek a műszaki tanárképzésre is, de ez a területen még fokozottabb nehézségekkel szembesül.

A Világbank 2015-ös vállalkozási felmérései szerint a szubszaharai Afrikában megkérdezett formális cégek több mint 25 százaléka a nem megfelelően képzett munkaerőt tekinti fő akadálynak, a termelésben dolgozók több mint 29 százalékát szakképzetlen munkavállalónak minősítik a munkáltatók. A speciális műszaki és szakképzési (TVET) készségek hiánya különösen súlyos a közlekedésben, az energetikában, a gyártásban, beleértve a mezőgazdasági feldolgozást, valamint az IKT-ban, és ez lassíthatja az iparosítási menetrendet. A műszaki tanárképzés fejlesztése, hiányának pótlása sürgetően fontossá vált.

A szakoktató és műszaki tanárhiány azonban olyan jelentős, hogy az országok sürgős lépéseket tesznek a pótlás érdekében. Az okokat a szakma korlátozott vonzerejével összefüggő tényezőkkel magyarázzák, ideértve a foglalkoztatási feltételeket, a fizetéseket, valamint a pénzügyi ösztönzők és karriertámogatás hiányát, és ezek mentén épülnek fel el a fejlesztési tervek is. Ezen a területen is egyre inkább előtérbe kerül a képzési tantervek harmonizálása, miközben az országok egyetlen kereskedelmi tömbbe integrálódnak. Számos megoldatlan probléma késlelteti azonban a folyamatot.

Az országokban szükséges lenne mindenekelőtt a felsőoktatási rendszerek egységesítése, de úgy tűnik, hogy az EAC nemzeteinek tisztviselői nem értenek egyet abban, hogy mit kell megtartani vagy elvetni a folyamtában. Például Kenyában öt évbe telik egy diáknak, hogy megszerezze a mérnöki diplomát, míg Ugandában három évbe telik. Az orvosi diploma megszerzése egy kenyai egyetemen öt évig tart, egy évvel kevesebb, mint Tanzániában és Ugandában. De úgy tűnt, hogy egyik ország sem hajlandó módosítani a diplomaképzés időtartamát, legalábbis egyelőre. (lásd EAC honlap: https://www.eac.int)

A szaktanár- és technikai képzés fejlesztésének célja a mezőgazdaság és ipar összehangolása:

- Integrált vidékfejlesztés
- Helyi vállalkozások, vállalkozási készségek fejlesztése
- Nagy- és kisüzemi termelés támogatása
- Új szakmák felé orientálás

Az évi műszaki tanár kibocsátás azonban jóval a szükséges alatt van, átlagosan 50-120 fő.

A hiányosságok jól tükrözik a szakképzés, a műszaki tanárképzés helyzetét:

- Gyenge tervezés
- Személyi feltételek és oktatási alapok hiánya: tanárok, tanterv, tankönyvek
- A kiépítetlen adminisztratív struktúra
- A tárgyi, eszközi feltételek hiánya: épület, felszerelés, műhely, labor
- Nincs vertikális mobilitás a felsőoktatáshoz
- Negatív attitűdök: másodrendűnek tekintik a műszaki oktatást
- A műszaki/szakképzést befejező diákok nem képesek önfoglalkoztatásra (vállalkozási ismeretek és anyagi alapok hiánya)

Kenyában négy országos politechnikum, 17 műszaki intézet és 20 műszaki képző intézmény működik. 6 középfokú okleveles és 20 alapfokú képző főiskola végez műszaki pedagógusképzést. Az oktatási rendszer infrastruktúrájának összetevőit a Kenyai Oktatási Intézet koordinálja, és fontos szerepet kap a Kenyai Oktatási Hálózat is. Kiemelt feladatuk a műszaki, technikai pedagógushiány pótlására:

- Tantervek készítése, anyagok publikálása és nyomtatása
- Digitális tananyagtartalom fejlesztése
- Tanári továbbképzés biztosítása

- Programok kidolgozása és közvetítése a tömegmédián keresztül az oktatás támogatására
- Fejlesztés (az IKT az oktatásban stratégia keretében a fel kell tárnia egy közvetítő csatorna használatát a nem formális oktatásban.)
- Távoktatási anyagok készítése
- Oktatási kérdésekkel kapcsolatos kutatások lefolytatása
- Internetes infrastruktúra kialakítása az oktatási intézmények számára
- Megfizethető tarifák biztosítása
- Emberi erőforrások fejlesztése az információtartalom-fejlesztés, az információkezelés és a kommunikációs technológia területén a támogatás, a működtetés és a kezelés érdekében
- Helyi tartalom fejlesztése és javítása

A műszaki szakoktatói és mérnöktanári utánpótlást a szakma vonzóbbá tételének javításával próbálják meg orvosolni. Célzott ösztönzők és támogatások vannak beépítve a tanári alapképzésbe és a szakmai fejlődésben való részvétel ösztönzésére. Az ösztönzők összpontosítása a hiányos területeken dolgozó iparági szakemberekre is irányul azzal a céllal, hogy segíthet odavonzani a megfelelő tapasztalattal rendelkezőket. A célzott karriertámogatásban részesülő szakoktatók is nagyobb eséllyel maradnak a szakmában. Az új szakképzésben részt vevő tanárok lemorzsolódási aránya csökkenthető, ha kevésbé kihívást jelentő munkakörnyezetbe helyezik őket első elhelyezésükkor, és csökkentik az oktatási vagy adminisztratív munkaterhelést, így elegendő idejük marad a mentorálásra és a strukturált bevezető programokra. A tapasztalt tanárokat a vonzó karrierlehetőségek és célzott karriertámogatás felkínálása arra ösztönözheti, hogy a szakmában maradjanak, és felsőbb vagy vezetői beosztásba, vagy más tantárgyi területekre lépjenek.

Tanzániában a TVET szakképzésre (VET) és műszaki oktatásra és képzésre (TET) oszlik. 5 szakképző intézmény és központjai kapcsolódnak a tanárképzéshez. A szakképző központok a Szakképzési Hivatal igazgatása alá tartoznak Oktatási és Képzési Hatóság (VETA). A VETA céljai közé tartozik a tanzániai szakoktatás és képzés koordinálása, szabályozása, finanszírozása, előmozdítása és biztosítása. Jelenleg a VETA felelős a képzési központok szakképzési programjaiért, ideértve a Regionális Szakképzési és Szolgáltatási Központot, a Szakképzési Központokat, a Szaktanárképző Főiskolát és a Kerületi Szakképzési Központot. A TET központok a Nemzeti Műszaki Oktatási Tanács (NACTE) igazgatása alá tartoznak. A NACTE feladata a műszaki oktatás biztosítása minden felsőfokú nem egyetemi intézménynek. A Tanács technikus, félprofesszionális és szakmai szintű tanfolyamokat biztosít, amelyek bizonyítványok, oklevelek, diplomák és kapcsolódó képesítések kiadásához vezetnek.

Az óriási szakmai tanárhiány leküzdésére a kormány az Oktatási és Szakképzési Minisztériumon keresztül változtatásokat hajt végre a tanárképzésben, hogy elegendő és hozzáértő tanárt tudjanak biztosítani. A kormány a vonzóbbá

próbálja tenni a műszaki és mérnöktanári pályát azáltal, hogy nehézségi pótlékot biztosít számukra, különösen a perifériku s területeken. A folyamat így is lassú, de egyre több fiatal tanzániai csatlakozik, amit az ösztöndíjak és az ingyenes szállás vagy lakhatási támogatás is befolyásol.

Uganda oktatási rendszerében azok a tanulók, akik alsó középiskolában fejezik be a tanulmányaikat, felső tagozatba léphetnek, míg a műszaki iskolát végzettek csak műszaki képző intézményekbe léphetnek tovább. Bár az ugandai szakoktatás nagy múltra tekint vissza az 1962-es nemzeti függetlenség óta, a szakoktatás és műszaki tanárképzés népszerűsítésére újra meg újra szükség van a munkanélküliség miatt. A teljes paradigmaváltás szükségessége került előtérbe. A készségfejlesztésre szánt költségvetés aránya a 2013-as 16%-ról 2018-ra 45%-ra emelkedett (MoFPED 2019).

A TVET politika az átalakuló munkaerőpiac szempontjából releváns foglalkoztatható készségek és kompetenciák megteremtését és nem csupán az iskolai végzettség megszerzését támogatja. Minden ugandaira irányul, akinek szüksége van a munkavállaláshoz szükséges készségekre. A politika a rugalmasságot, a munkahely-orientált (gyakorlati) oktatást hangsúlyozza, párhuzamban a jelenlegi általános oktatási rendszer és az elméleti ismeretek elsajátításával.

A TVET irányítását a kormányról a köz- és magánszféra közötti partneri kapcsolatokra helyezik át. Jelenleg az ideális TVET-rendszert egy munkaadó által vezetett készségfejlesztési struktúrában képzelik el, amely alapja a munkaköri profilok, szabványok, képesítések és a tanterv kialakításának.

Kidolgozás alatt van a pályaválasztási tanácsadás és toborzás; az akkreditáció; a tanúsítvány, valamint ellenőrzés és értékelés rendszere. A kormány makropolitikájának liberalizációját követően, és felismerve, hogy a képzett szakemberek iránti kereslet a szociális gazdasági szektor növekedésével nő, a kormány ma már évente több mint 4000 diákot támogat, akiknek különböző kurzusokat kínálnak különböző állami felsőoktatási intézményekben. A magánszektor, köztük a nem kormányzati szervezetek (NGO-k) is jelentős beruházásokat hajt végre a felsőoktatásban, egyre növekvő figyelemmel a műszaki tanárképzésre. A kormány vezetői egyetértenek abban, hogy jobb megoldás lehet, ha az egyetemi adminisztratív szerepek egy részét más kormányzati szabályozó testületekre, például az Üzleti Minisztériumra ruházzák át, és a műszaki, szakképzési és képzési tárca, valamint a tanárképző intézmények mentesülnek a sok és bonyolult adminisztratív tehet alól.

A legfrissebb hírek szerint Kelet-Afrikában folyamatos egyeztetés folyik a technikai/műszaki tanárképzés megerősítésére. Az egyeztetések nem hatástalanok, mert az EAC arról számolt be, hogy a kelet-afrikai műszaki és szakképző intézetek hallgatóinak száma négyszeresére nő. Ez egy olyan projektnek köszönhető, amelynek finanszírozója a Világbank. Az East African Skills for Transformation Project (EASTRIP) által támogatott műszaki és szakképzési (TVET) főiskolákra a hallgatók száma a projekt félidős értékelő jelentése szerint máris több mint

négyszeresére nőtt. A jelentés szerint „a 16 regionális zászlóshajó TVET-intézetben (RFTI) a hallgatói létszám a kiindulási 6971 hallgatóról 30 776 hallgatóra nőtt a félévben, ami magasabb, mint a projekt általános célkitűzése. Évente 20 000 diákot vesznek fel hosszú és rövid távú képzési programokra." (https://www.eastrip.iucea.org)

7. Összegzés

A tanulmány dióhéjban összefoglalta az oktatási szegmens kiemelt területeit az alábbi fő kérdéskörökkel összefüggésben:

- Az oktatási és szakképzési szektor „térképe"
- Nemzeti „standardok", előírások és közös törekvések
- Aktuális perspektívák és fejlesztések

A különböző források rámutatnak és a szerző terepi tapasztalatai megerősítik, hogy Kelet-Afrika három nagy országában az oktatást általában az egyéni és nemzeti előrelépés, gazdasági biztonság kulcsának látják, de sok hátrányt kell pótolni, hogy ezt a funkciót valóban betöltse. A sokat emlegetett alapoktatásba integrálás mellett egyre kiemelkedőbb szerepet szánnak a tanárképzésnek és a műszaki tanárképzésnek. Mindkettő a szakmai fejlődés nehézségeivel küzd és az országok egyenként, valamint együttesen az EAC kereteiben is keresik a megoldásokat.

A minőség javításának kulcsaként minden érintett országban a foglalkozási standardok, képzési csomagok, tanterv és a TVET-tanárképzés kidolgozását nevezik meg. A programok kiemelt eleme a TVET intézményeibe beiratkozott hallgatók és a megfelelő oktatók és tanárok, akik és első vonalbeli felügyelői és támogatói az országos fejlesztéseknek. A tanárképzés és a műszaki tanárképzés megerősítése, harmonizációja a résztvevők növekedését eredményezi, azonban a minőség és megfelelő motiváció elérése a jövő feladata.

Források

Basaza, Gudula (2006): *Distance education and realistic teacher education pedagogy in Uganda: Implications of an ICT supported learning environment.* PhD thesis. Belgium: University of Ghent.

Glewwe, Paul –Maïga, Eugénie – Zheng, Haochi (2014): The Contribution of Education to Economic Growth in Sub-Saharan Africa: A Review of the Evidence. *World Development*, July 2014, 59: 379–393.

Gyimah-Brempong, Kwabena (2011): Education and Economic Development in Africa. *African Development Review*, 23(2): 219–236.

Kajoro, Peter (2013): *Educational exigencies of the 21st century: Implications for teacher education programmes in East Africa.* Dar es Salaam: Aga Khan University.

Kajoro, Peter Mayengo – Chirure, Hellen Nabututu – Simiyu, Irene (2013): Educational Exigencies of the 21st Century: Implications for Teacher Education Programmes in East Africa. *Journal of Teahcing and Learning.* (9)1: 1–14.

Kitta, Septimi – Fussy, Daniel (2013): Bottlenecks in preparation of quality teachers in Tanzania. *Time Journals of Arts and Educational Research*. Dec 2013; 1(5): 29–38.

Mamo, Dwayne (szerk.) (2020): *The Indigenous World 2020*. Copenhagen, Denmark: Eks-Skolen Trykkeri.

Mlinzi, Mulokozi (2004): *Kiswahili as a National and International Language*. Institute of Kiswahili Research. Dar es Salaam, Tanzania: University of Dar es Salaam.

Ngondu, Simu A. (2010): Licensed teachers and the process of professional development. *UNESCO National Commission of the Republic of Tanzania, Tanzania and UNESCO Magazine*, 6. 2009–2010.

Mhaiki, Daniel (2009): *Teacher Educators' Experiences in implementing the 2007 Teacher Education Diploma Curriculum: A Case Study of a Public Teachers' College in Tanzania.* Dissertation submitted to the Aga Khan University, Institute for Educational Development, East Africa. Dar es Salaam: Aga Khan University.

Ministry of Education and Vocational Training (MOEVT) (2007): Medium term strategic plan, 2007/08-2009/10. Dar es Salaam.

MoFPED (Ministry of Finance, Planning and Economic Development) (2019): Business, technical and vocational training: Are the objectives being met? *BMAU briefing paper* 26/19. Uganda, Kampala: MoFPED.

National Council for Higher Education (NCHE) (2007): *The State of Higher Education and Training in Uganda 2006*. Uganda, Kampala: NCHE.

Nyaundi, Lewis (2019): Jobless teachers flood streets as colleges attract fresh entrants. *The Star*. URL: https://www.the-star.co.ke/news/2019-04-26-jobless-teachers-flood-streets-as-colleges-attract-fresh-entrants/

Sa, Eleuthera (2007): *Language Policy for Education and Development in Tanzania*. Pennsylvania, USA: Swarthmore College

Sajitha, Bashir – Lockheed, Marlaine – Ninan, Elizabeth – Tan, Jee-Peng (2018): *Facing Forward: Schooling for Learning in Africa*. Washington: World Bank.

SACMEQ (2012): *Country report*. URL: http://www.sacmeq.org/education-tanzania.htm (Letöltés: 2012.04.13.)

Şenol, Hülya (szerk.) (2020): *Educational Leadership*. InTechOpen eBook, URL: https://www.intechopen.com/books/8495

Tomory Ibolya (2017): A szuahéli és angol nyelv használatának dilemmája a kelet-afrikai országok oktatásában. In *Pedagógiai kutatások a Kárpát-medencében: II. Kárpát-medencei Oktatási Konferencia: Tanulmánykötet* (szerk. Tóth Péter – Simonics István – Duchon Jenő – Varga Anikó), Nagyvárad: Partiumi Keresztény Egyetem, 14.

Tomory, Ibolya (2018): The Role of Foreign Aid in Education and Development: Field Experiences, Examples from East Africa. In *Teaching and Learning in a Digital World: Proceedings of the 20th International Conference on Interactive*

Collaborative Learning – Volume 1 (szerk. Auer, Michael E. – Guralnick, David – Simonics, Istvan), Cham: Springer International Publishing, 936–942.

Trines Stefan (2018): Bologna-type Harmonization in Africa: An Overview of the Common Higher Education Area of the East African Community. *World Education News + Reviews,* 2018. URL: https://wenr.wes.org/2018/12/common-higher-education-area-chea-of-the-east-african-community

UNAS (2019): *NASH (Forum on the Nexus of the Arts, Sciences, and Humanities): Education Systems in Eastern Africa: Creating Life-Long Learners for Development.* Uganda*:* Uganda National Academy of Sciences, Kenya National Academy of Sciences, Tanzania Academy of Sciences, Ethiopian Academy of Science

World Bank (2002): *Constructing Knowledge Societies: New Challenges for Tertiary Education*. Washington: World Bank.

World Bank Institute (2004): *Tanzania and the Knowledge Economy: Preliminary Assessment.* World Bank Institute Knowledge for Development Program, 19 July. Washington: World Bank.

Fülöp Zoltán Ottó

A MARRÁKESI MUSÉE TISKIWIN MÚZEUMANTROPOLÓGIAI ELEMZÉSE

1. Bevezetés

Marokkó a kulturális érintkezések tekintetében Európa és Ázsia metszéspontján helyezkedik el, így az ibériai és a közel-keleti kultúra már geopolitikai aspektusból is jelentős befolyásoló tényező. Erre is visszavezethetően története során több kultúra örökségi elemeit ötvözi magába. Az ország földrajzi elhelyezkedése és közös történeti-politikai gyökerei révén termékeny kapcsolatot alakított ki az Ibériai-félszigettel, így a Földközi-tenger irányából folyamatos kulturális, gazdasági impulzusok érték e területet. Ennélfogva sajátos transzfer szerepet töltött be az andalúz kulturális hatások Afrika felé történő közvetítésében.

A jelenleg is uralkodó Alavita-házi királyi család elkötelezett a térség megerősítése, kultúrkincsének megóvása tekintetében. Perspektivikus látásmódról tanúskodik a Tanger és Dakar közötti – Marokkót Mauritánián át Szenegállal – összekötő út fejlesztése, az Afrika Tanulmányok Intézet (*Institut des études africaines*, IEA) életrehívása Rabatban, melynek fő célkitűzése a kontinens ősi hagyományainak felkutatása, gyűjtése, közzététele. A megőrzendő értékek között tartják számon a tuaregek és a Marokkóba érkezett negroid népesség zenei és művészeti emlékeit, ezen túlmenően hangsúlyos a mediterrán és közel-keleti kulturális kölcsönhatások feltárása. Ugyancsak nyitott szemléletről tanúskodik a berber nyelvoktatás támogatása. Ellentétben a legtöbb muszlim országgal a vallási életben a tolerancia jellemző. Marokkó államvallása a málikita[1] rítusú szunnita iszlám, emellett az országban a zsidó és a keresztény közösség is jelen van. A kulturális diverzitás a különféle tudományágak, a művészetek és nem utolsó sorban a hagyományaikat ápoló kézművesek számára ösztönző, termékeny táptalajt jelent.

A kultúratudományokban a posztkoloniális fordulatot[2] követően a figyelem az Európán kívüli világokra irányul és az 'alteritás', a 'hatalom', a 'transznacionális' fogalmak kerülnek az elemzések homlokterébe. A globális téri átrendeződésre reflektálva a *re-mapping* (Sabry 2012) jegyében kerül sor 'a világ újrafelfedezésére', így a korábban perifériára szorult földrajzi, politikai térségekhez az eddigiektől eltérő kulturális jelentéseket társítanak (Bachmann-Medick 2018). Megjelenik az igény Észak-Afrika művészettörténeti kánonba való beépítésére. Az antropológiai kutatásokban egyre nagyobb teret nyer a textíliák, ékszerek, viseletek,

1 A főként szokásjogon nyugvó málikita irányzat Málik ibn Anaszról (kb. 712–795), korának egyik leghíresebb medinai jogtudósáról, az iszlám jogtudomány egyik megalapozójáról kapta a nevét. Fő műve az *al-Muvatta* (A kikövezett ösvény), a medinai közjogon alapuló iszlám hagyományok és törvények rendszerezett gyűjteménye (Goldziher 2004: 213).

2 A posztkoloniális fordulatról kulturális antropológiai megközelítésből Afrika vonatkozásában lásd bővebben: Devisch – Nyamnjoh 2011.

előadásmódok és egyéb művészi kifejezésformák vizsgálata, történelmi-társadalmi-kulturális kontextusuk megrajzolása (Becker 2006). A kulturális örökség megőrzésében világszerte kiemelt helyet foglalnak el a memóriaintézmények, mely alól Északnyugat-Afrika sem kivétel. E kulturális központok küldetésüknek tekintik megőrizni a múlt emlékeit, és azok újraértelmezése révén tevékenységükkel reflektálni az örökségre. A felelős vízgazdálkodás pánafrikai jelentőségére irányítja a figyelmet Marrákesben a *La Palmeraie* közelében létrehozott, a recens, plauzibilis muzeológiai tendenciákat visszatükröző, VI. Mohamed Víz Múzeum (*Musée Mohammed VI. pour la civilisation de l'Eau au Maroc*) egyedülálló tárlata, ahol megvalósult a kortárs mediterrán és afrikai múzeumi diskurzust erősen befolyásoló vízkincs gyűjteményi tematizálása.[3]

Szintén itt, a „vörös városban" található a hagyományos múzeumi paradigmát követő antropológiai szemléletű *Musée Tiskiwin* (a továbbiakban: Tiskiwin Múzeum), mely jelentős szerepet tölt be Északnyugat-Afrika emlékanyagának megőrzésében. Állandó tárlata Bert Flint holland művészettörténész, kulturális antropológus által transzszaharai utazásai során a Magas-Atlasztól a Niger folyóig, a Maghrebtől a Szahel-övezetig fekvő területen összegyűjtött materiális és immateriális örökségi elemeket tárja a látogatók elé. A nagyközönség számára 1996-ban megnyitott múzeumot a németalföldi társadalomtudós 2006-ig magánvagyonából tartotta fenn.

2. A marrákesi Tiskiwin Múzeum alapítója

Bert Flint, Al-Andalusz[4] szenvedélyes kutatója először 1953-ben járt Marokkóban, mely magán hordozta a koloniális lét 20. századi ismertetőjegyeit. Terepmunkája során a jelentős ókori városmaggal rendelkező városok épületeinek architektúráját és belső díszítőelemeit vizsgálva felismerte, hogy e művészeti kifejezésformák az andalúz tradíciót követik. Marrákesben 1957-ben telepedett le, hogy feltérképezze az arab-andalúz együtthatások különféle aspektusait. Különösen foglalkoztatta, milyen befolyást gyakorolt az iszlám 7. századi megjelenése az ország hagyományos művészetére. Tervei között megkülönböztetett helyet foglalt el a szaharai lakosság szerepének feltárása a Marokkói Királyság multikulturális örökségében. Az 1970-es évektől Bert Flint kutatási eredményei nemzetközi érdeklődést váltottak ki Európában és az Amerikai Egyesült Államokban egyaránt (Flint 2020: 4–5). Látóköre középpontjába az 1980-as évek elején az ősi marokkói szövési technikák kortárs értelmezése került. Az Atlanti-óceán partján fekvő kikötőváros, Agadir egyik helyi múzeumában 1990-ben helyezte el addig felhalmozott tárgyi anyagának egy részét. A holland szakember már akkor megkezdte az északnyugat-afrikai tradicionális szőnyegek és a mindennapi élet egyéb tárgyainak kollekcióba rendezését, amikor a *blockbuster* tárlatok és a jelentősebb

3 A VI. Mohamed Víz Múzeumról lásd bővebben: Fülöp 2020.

4 Al-Andalusz az Ibériai-félsziget muszlim uralom alatt álló részének elnevezése 711–1492 között (Collins 2012).

gyűjtemények ezeket még csak csekély számban állították ki. Terepmunkája során eljutott Mauritániába, ahol behatóan tanulmányozta a tuareg ékszerek tárgytörténetét. Az 1990-es években vizsgálatait Nyugat-Afrika legfontosabb víznyerő területéig, a Niger folyóig terjesztette ki. A londoni *Royal Academy of Arts* 1995-ben felkérte az *Africa: Art of a continent*[5] című kiállítás vezetőkurátorának (Flint 2020: 4–5). Egy évre rá marrákesi házát az afro-berber művészeteket bemutató múzeummá alakította át, majd egy évtizeddel később felajánlotta magángyűjteményét az *Université Cadi Ayyad*-nak, így biztosítva kutatómunkája folytatását. Az egyetemnek ugyanis szándékában állt egy olyan intézet felállítása, amely a Szahara és a szomszédos régiók kulturális örökségének feltérképezését tűzte zászlajára. A művészettörténész nevét viselő intézmény, az *Institut Bert Flint pour le Patrimoine du Nord-Ouest Africain* (a továbbiakban: Bert Flint Intézet) hivatalos megnyitójára 2007-ben került sor. A kulturális központ tevékenységi köre széles sugarú: könyvtárat működtet, emellett támogatja az északnyugat-afrikai országok egyébként meglehetősen szerény intézményi együttműködését, az egyetemek és a múzeumok közötti szorosabb kapcsolat kiépítését.[6] A Bert Flint Intézet életrehívása kaput nyitott a Száhel-övezet országaival való partneri viszony felé ami abban is megnyilvánul, hogy ezen államok felsőoktatási hallgatói és doktorjelöltjei kutatási ösztöndíjakat nyerhetnek el, PhD fokozatot szerezhetnek az egyetem *Culture, Patrimoine et Tourisme durable* tanszékén,[7] ezzel is hangsúlyozva a fenntartható turizmus szerepét egy ország kulturális örökségének megőrzésében.

3. A berber műalkotások és műtárgyak transz- és szubszaharai gyűjteménye antropológiai látásmódban

A marrákesi medinában a Mellah Kasbah[8] zsidónegyed közelében, a Palais de la Bahia[9] és a Musée Dar Si Saïd[10] szomszédságában meghúzódó Tiskiwin Múzeum egy felújított, a 20. század elején spanyol-mór stílusban épült riadban, Bert Flint

5 https://www.royalacademy.org.uk/art-artists/archive/africa-art-of-a-continent (Utolsó letöltés: 2021.12.29.)

6 Jó példa erre a niameyi *Musée Nationale du Niger*-rel ápolt kapcsolat.

7 Ouidad Tebbaa professzorasszony, az *Université Cadi Ayyad* oktatójának szíves közlése nyomán.

8 Marokkó óvárosi zsidó negyedeit *mellah*-oknak (héber 'só') nevezik. A szó jelentése arra utal, hogy a 16. században ők uralták a sókereskedelmet. Ezen – az uralkodói palota közelében fekvő, megerősített fallal körülvett – városrészek lakói gyakran védelmet élveztek, mivel létfontosságú szerepet töltöttek be a gazdasági életben (Bearman – Thierry – Donzel – Bosworth – Heinrichs 2007). A marrákesi *mellah*-ban a zsinagóga, a temető, a héber feliratú táblák ma is őrzik az egykor nagyszámú zsidó közösség nyomait.

9 A Bahia-palotát (arab 'nagyszerű') Ahmed ben Mussza, Abd-al Aziz szultán nagyvezíre 1866-ban emeltette. A közel másfélszáz szobából álló, spanyol, mór és francia stíluselemeket magába ötvöző épületegyüttes belső tereiben kevés a bútor, a termek, az udvarok és a kertek díszítése azonban rendkívül gazdag. Különösen impozánsok a fafaragások, a növényi mintákkal és arabeszkekkel díszített fapadlók és stukkók. Lásd bővebben: Pennell 2000.

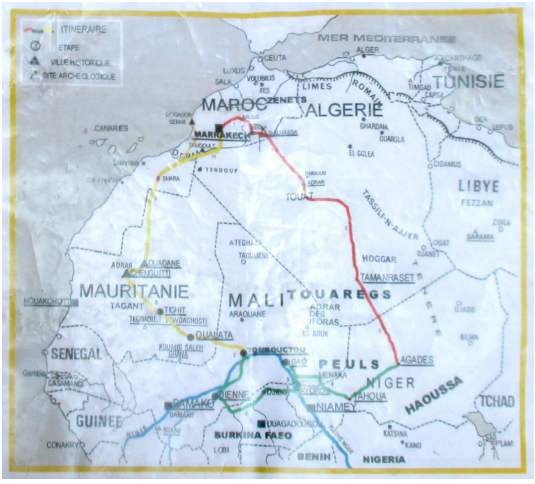
10 A Dar Si Said Múzeum Ahmed Ben Mussza nagyvezír testvére által a 19. század második felében építtetett előkelő riadban kapott helyet. Belső udvarát csempékkel díszített ajtók veszik körül, az emeleti szobákban szőnyegekből, esküvői hintókból álló tárlat is megtekinthető. Lásd bővebben: Museum With No Frontiers 2007.

egykori otthonában kapott helyet. Az intézmény a népszerű szukok[11] és az UNESCO Szellemi Kulturális Örökség listájára felvett főtér, a *Jemaa el-Fna*[12] közelében található. Az óváros szűk, labirintusszerűen tekergő utcáin megközelíthető riad építészeti szempontból is figyelemreméltó. A vörös színű homokkőből épült lakóházba faragott kapubejáró vezet, a zárt udvarra nyíló ablakfülkéit díszes vasrácsok fedik. A belső udvaron kék-fehér színű padlómozaikok, valamint *azulejo*-kból kirakott dekoratív falfelületek vonják magukra a figyelmet. A hagyományos marokkói kézművességnek szentelt memóriaintézmény a Magas-Atlasz egyik törzsi táncáról, a *tiskiwin*-ről kapta a nevét. A kiállítás címe *Un voyage à travers le Sahara, de Marrakech à Tombouctou* (Utazás a Szaharán át Marrákestől Timbuktuig). A múzeumban az érdeklődő a tárlat teljes anyagát átfogó, magyarázatokkal és térképekkel ellátott, több nyelven is hozzáférhető ismertetőből tájékozódhat.



1. kép. A Tiskiwin Múzeum belső udvara
(Forrás: saját felvétel)

11 A *szuk* (arab 'bazár', 'piac') több kis bódéból álló, részben fedett piactér Közel-Keleten és Észak-Afrikában. https://www.merriam-webster.com/dictionary/souk (Utolsó letöltés 2022.01.11.)
12 A Jemaa el-Fna (nevét többféleképpen is lefordították: Halottak tere, Pusztítás tere, Apokalipszis tere, Lefejezettek tere) a 11. század óta a „vörös város" egyik szimbóluma, Marrákes egyik legjelentősebb kulturális színtere, a marokkói kulturális hagyományok egyedülálló olvasztótégelye. https://ich.unesco.org/en/RL/cultural-space-of-jemaa-el-fna-square-00014 (Utolsó letöltés 2022.01.11.)



2. kép. Szaharai karavánutakat szemléltető térkép
(Forrás: saját felvétel)

A termek útvesztői élménygazdag „túrát" kínálnak a Marrákesből induló Algérián, Nigeren, áthaladó útvonalon Timbuktu végállomásig, ahonnan Mauritánián keresztül „térhet vissza" a látogató a „vörös városba". Mindeközben feltérképezheti a Szaharát átszelő ősi kereskedelmi utakat, amelyeket a berber törzsek évszázadok óta karaván jaikkal szeltek át. Az „arany út" e területek tradicionális kézműves alkotásait tárja az érdeklődők elé. A szobákon átvezető útirányt követve az ideérkező a közösségi élet jeles eseményeinek (pl. vásárok, ünnepek) tipikus tárgyaival éppúgy találkozhat, mint az emberi élet fordulóihoz (pl. születés, házasság, halál) és rituális cselekményeihez kapcsolódó dologi javakkal. Az egykori nyugat-szaharai kereskedelmi útvonal bejárása az első emeleten kezdődik, ahová keskeny lépcsőkön lehet feljutni, majd a haladási irány a földszinti szobákba és a növényekkel díszített belső udvarra vezet. Minden egyes helyiség tulajdonképpen a legendás transzszaharai karavánút egy-egy állomását jelképezi.

4. A gyűjteményi anyag egységenkénti elhelyezése

A bemutatóterekben az eligazodást információgazdag feliratok segítik, melyek rövid áttekintést adnak a különféle régiókból származó artefaktumokról. Az egyik helyiségben a vándorló népcsoportok sziklafestményei láthatók. A Kr.e. 6–5. évezred táján keletkezett sziklametszeteken primitív fegyverek és vadászeszközök ismerhetők fel, melyek az itt élők vadászó életmódjáról tanúskodnak. A képek a vadak elejtése mellett a területről régen kihalt állatokat, például zsiráfokat örökítenek meg, mellettük felfedezhetők antilop- és gazellaábrázolások is. A Közép-Szahara hegyvidéki területein élő népekhez köthető, mintegy Kr.e. 4000 és Kr.e. 1500 közötti korszakból fennmaradt sziklarajzok a mindennapi

élet történései mellett kultikus jelenteket elevenítenek meg, egyúttal a természeti világról alkotott képzetekről is vallanak.

Egy másik kiállítótérben elrendezett használati tárgyak – a Közép-Atlasz vidékéről származó *Chichaoua-szőnyegek*,[13] takarók, szőttesek, a Magas-Atlaszból és a Sous-völgyéből összegyűjtött agyagedények (füles korsók, fazekak, tálak), pálmarostból font kosarak, zárak, faragott reteszek – a berberek hétköznapjaiba engednek betekintést.



3. kép. Berber kaszba[14] zárja biztonsági retesszel
(Forrás: saját felvétel)

A szaharai népek kézműves hagyományait górcső alá véve Bert Flint rávilágított, miszerint a nomád tárgykultúra különféle megnyilvánulásaiban az életformától, a természeti-környezeti sajátosságoktól és a kulturális hatásoktól függő tér- és időfelfogás érvényesül. A holland antropológus terepmunkája során rögzítette a Marokkó északi- és déli részére jellemző, az emberi sorsfordulókhoz, vallási és profán ünnepekhez kötődő rítusok, szokáscselekvések sajátos kifejezésformáit, táncokat, dalokat, zenéket. Így a tárlaton különböző hangszerek – *rebab*,[15] *rhaita*,[16] *gimbri*,[17] *darbuka*,[18] *bendir*,[19] *qraqeb*[20] – is felfedezhetők.

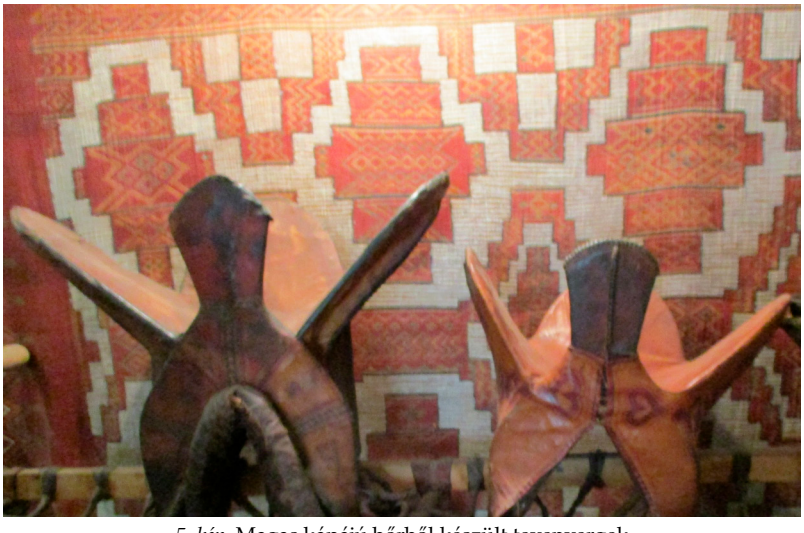
13 A *Chichaoua-szőnyegek:* többnyire sötétvörös vastag gyapjúszőnyegek.
14 *kaszba:* Marokkóban a nagyobb városokban, leggyakrabban a medinában megerősített falú, kifelé néhány lőrésszerű ablakkal ellátott, többnyire négytornyú, többszintes erődszerű vár. A legkorábbi kaszbák a 11. században épültek (Wrage 1972:180).
15 *rebáb:* hosszúkás csónak- vagy körteformájú hangszertestből és a hátratört hangolófejből álló húros hangszer.
16 *rhaita:* klarinétszerű fúvós hangszer.
17 *gimbri:* két vagy három húros, négy akkordú, mandolinszerű, basszus tónusú hangszer.
18 *darbuka:* alul nyitott, homokóraszerű, öblös hangú dob.
19 *bendir:* kézi keretes dob, a keretben található kifeszített húrok doboláskor berregő hangot hallatnak.
20 *qraqeb:* fémes kasztanyetta-szerű hangszer, összeütésükkor a lovak patáihoz hasonló hangot adnak ki.



4. kép. Zenészek rhaita-val
(Forrás: saját felvétel)

Bert Flint megfigyelései szerint az őshonos lakossággal való együttélés termékeny kulturális kapcsolatot eredményezett. Amíg Dél-Marokkó kultúráját döntően a szaharai és a szubszaharai hagyományok határozták meg, addig Észak-Marokkóban hangsúlyosan a mediterrán és a közel-keleti hatások érvényesültek. Ennek is betudhatóan e térségre a kulturális örökség sokszínűsége jellemző, mely nyelvi, vallási szinten, valamint a művészetek terén is megmutatkozik.

Egy újabb teremben a Száhel-övezet törzsei által bőrből készített táskák, ajándéktárgyak, ruhadarabok, magas hátsó kápájú nyergek, papucsszerű férfi lábbelik (*bilgasz*), Nigerből származó széles tuareg szandálok (*nail*), valamint víztartó bőrtömlők (*girba*) sorakoznak.



5. kép. Magas kápájú bőrből készült tevenyergek
(Forrás: saját felvétel)



6. kép. Papucsszerű férfi bőrlábbelik
(Forrás: saját felvétel)

A részletes kísérőszöveg arról tájékoztat, hogy a migrációs mozgást Kr. e. 2000 körül a Közép-Szahara fokozatos kiszáradása indította el dél felé, mely hosszú vándorlást jelentett. Az éghajlat kedvezőtlen változása következtében az életkörülmények nehezebbé váltak, a szarvasmarha-állomány csökkent, ezért a bőrből készült öltözetek visszaszorultak és ennek is betudhatóan fokozatosan elterjedt a szövetből készített ruházat. A helyi életmódhoz és a geográfiai adottságokhoz illeszkedő viselet a kiállítótérben a művészi kifejezésformák gazdagságát tükrözi vissza. E tárgytípust képviseli az elől zárt, földig érő, bő csuklyás ujjas kabát (*dzsellaba*), az elöl nyitott ujjatlan csuklyás köpeny (*burnusz*), a kötényszerű arab ruha (*gandura*), a vállkendőszerű hosszú, ujj nélküli női ruha (*háik*), a teve hátán való utazáshoz használatos bő nadrág (*sirwal*). Emellett megtalálhatók itt a ruházat kiegészítői is, így különféle ékszerek – nyakláncok, karperecek, zománcberakásos ezüstgolyók, borostyánkő füzérek, háromszög alakú, piros és kék kövekkel díszített ezüstfibulák, aggri-gyöngyök, medálok, haj- és fejdíszek, esküvői szertartási kellékek –, amelyek ugyancsak a szaharai térség kulturális sajátosságait fejezik ki. A berberek vallási hiedelmeihez köthetően megjelennek a textíliákon és az ékszereken a *baraka*, azaz a jó szellemek mágikus ereje által inspirált szimbólumok is, melyek megóvják viselőjüket a gonosz, ártó démonoktól, a rontásoktól, az átkoktól.



7. kép. Fémből készült fibulák
(Forrás: saját felvétel)



8. kép. Ezüstékszerek
(Forrás: saját felvétel)





9–10. kép. Esküvői ékszerek
(Forrás: saját felvétel)

A marokkói nomád életvitel elengedhetetlen tartozéka a kecskeszőr szövetből készült sátor (*khaima*), melyet a sivatag vándorai és a dél-marokkói oázisok lakói előszeretettel használtak (Flint 2018; Flint 2021). A Sous-partján élő berberek sátrai elől nyitottak, a tetőrészt csiszolt fatartórudak tartják, alját pedig szőnyegekkel borítják, oldalaira belül színes gyapjútakarókat és szőnyegeket függesztenek, körbe pedig szimbolikus motívumokkal díszített párnákat helyeznek el.

A múzeum egy további helyisége a marokkói zsidóság fejlett kézművességét láttatja, egyben bepillantást enged a berberek és a zsidók egykori együttélésébe. A kiállításvezetőből kiderül, hogy a transzszaharai kereskedelem révén Dél-Marokkó jól érezhető gazdasági fejlődésen ment keresztül a 16. században. A délkeleti rész gazdag volt természeti erőforrásokban, a réz- és ezüstbányászat is jelentős méreteket öltött. A délen élő zsidó kereskedők révén a tőkeáramlás dinamikus gazdasági folyamatok beindítását eredményezte. Mivel e területet érintette az észak-dél irányú nemzetközi kereskedelem, így a termékek, technikák és tudásformák áramlásából Dél-Marokkó is részesedett. A tárlaton bemutatott kifinomult ezüstmunkák a formanyelv, a technikai fogások, az alapanyagok alkalmazási lehetőségeinek gazdag tárházát vonultatják fel. Az ország két pólusát meghatározó művészi kifejezésformák tanulmányozása során Bert Flint kimutatta, hogy a 16. századtól Marokkó délkeleti részén felerősödött az iráni hatás, ugyanakkor a szaharai és afrikai örökség elsősorban a Magas-Atlasz keleti oldalán, a Közép-Atlasz vidékén és Rabatban továbbra is hangsúlyos maradt (Flint 2018; Flint 2021).

Ismét egy másik egységben Nigerből származó antropomorf antilopábrázolások, zoomorf macska-mozsártörő, békát formázó dísztárgy és egyéb díszítőművészeti alkotások láthatók. Bert Flint terepmunkája során a fulbék[21] mindennapi életéhez, vallási és törzsi ünnepeihez kötődő álarcokat, állati szarvból készített fejdíszeket is összegyűjtött, valamint rögzítette jellemző énekeiket. Az installáció magába foglalja a Nigerben élő fuláni népcsoport fotóanyagát is, mely a *gerewol*-t, az évszázados udvarlási rituálét mutatja be.



11. kép. Antropomorf antilopok
(Forrás: saját felvétel)

21 A fulbék vagy fulánik Nyugat-Afrika egyik népcsoportja, eredetileg nomád pásztorok. Tizenhét afrikai országban élnek, lélekszámuk mintegy 40 millió főre tehető (Virtaten 2015).



12. kép. Fuláni udvarlási rituálé díszes öltözete
(Forrás: saját felvétel)



13. kép. Zoomorf dísztárgy
(Forrás: saját felvétel)

Külön szobát rendeztek be Algéria és Mauritánia jellegzetes etnográfiai örökségének, ahol szőnyegek, hangszerek, szobrok, cserépedények, ékszerek, fejdíszek, talizmánok, amulettek, ló- és tevenyergek, a háztartás tartozékai, viseletek, szerszámok, dísztárgyak, valamint tuareg bőrdíszművek láthatók. E dologi javak arról vallanak, hogy a berberek az őshonos népesség tudásának egyes elemeit megőrizték és beépítették kulturális hagyományaikba. Az egyre kedvezőtlenebb éghajlati körülmények miatt, végső soron a vízlelőhelyek nyomában vándorló szaharai népesség ismeretlen földrajzi környezetbe kerülve új kulturális-vallási szokásokkal szembesült, a kollektív emlékezet ugyanakkor megtartotta a közösség tradícióit és továbbéltette hitvilágát.

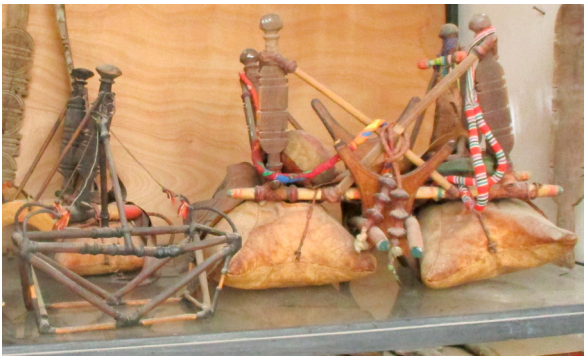


14. kép. Szimbolikus mintázatú bőrből készült tárgyak
(Forrás: saját felvétel)

Bert Flint megállapította, hogy a nomád és félnomád népek szőnyegeik és szőtteseik révén képesek voltak ősi tudásukat évszázadokon át megőrizni. Meknesz és Rabat vidékén a takácsok által készített tárgyaknak társadalmi presztízst tulajdonítottak, ezzel egyidejűleg dekoratív-esztétikai funkciójuk is számottevő volt (Flint 2018; Flint 2021). E részletgazdagon kidolgozott alkotások, maguk a színek, a minták identitásszimbólumokként, azaz a belső összetartozás, egyben a külső megkülönböztetés kifejezőeszközeiként is szolgáltak, rangot, státuszt biztosítva viselőjük számára (Becker 2006).



15. kép. Szövött tárolózsák
(Forrás: saját felvétel)



16. kép. Szövéshez használt eszközök
(Forrás: saját felvétel)

A Magas- és Közép-Atlasz vidékén élő berberek által iparművészeti igényességgel készített szőnyegek a kiállítótérben díszítőmotívumaikkal és élénk színeikkel hívják fel magukra a figyelmet. Anyaguk döntően báránygyapjú vagy teveszőr, színük a sáfránysárgától a gránátalmáig terjed, geometriai mintáik történetileg tekintve a Márinid-dinasztia[22] koráig nyúlnak vissza. Berber sajátosság, hogy a szövés hagyományosan a családon belül nemzedékről nemzedékre öröklődik, itt sajátítják el főként a nők a tevékenység különböző fogásait. A mértani motívumok változatosak. Az alapelemek – rombuszok, háromszögek, körök, párhuzamos és függőleges vonalak – meghatározott jelentéssel és funkcióval rendelkeznek, többnyire mágikus erőt társítanak hozzájuk.



17. kép. Geometriai mintázatú szőnyeg
(Forrás: saját felvétel)

22 A Márinidák – középkori muszlim dinasztia, 1244–1465 között uralkodott Marokkó területén (Matz 2003).

A Tiskiwin Múzeumban fellelhető különféle művészi kifejezésformák, szervesen kapcsolódva a helyi életmódhoz és az ökológiai adottságokhoz, történelmi-társadalmi kontextusukban nyerik el új jelentésüket. Az itt megtekinthető tradicionális fegyverek – például ezüst berakású görbe tőrök (*kumíat*), hosszúcsövű kovás puskák (*m'kahla*) – a karavánutak melletti területek nomád törzsei között az átmenő forgalom ellenőrzéséért folytatott fegyveres konfliktusok tanújelei. A berberek és az arab maquil törzs[23] – e két egymással a kereskedelemi utak privilégiumáért versengő nomádcsoport – gyakran összetűzésbe került. A félnomád életmódot folytató népek a legelőkért, a vízlelőhelyekért is elszánt küzdelmet vívtak egymással. E rivalizálás során explicit formában egyaránt megnyilvánult a berber és az arab identitástudat. Mivel a szubszaharai termékek cseréje szintén ezeken az útvonalakon zajlott, ezért is volt kulcsfontosságú az átjárók feletti ellenőrzés megszerzése. A Közép-Atlasz népei a szegényes természeti-környezeti adottságok ellenére a kereskedelem révén viszonylagos jólétre tettek szert. A szaharai kézművesek termékeik értékesítéséhez új piacokat kerestek, egy részük Tafilalt vidékén telepedett le. A *transzhumance* pásztorkodást folytató állattartók és a városi kereskedők közötti kölcsönös együttműködés olyan művészeti formák kialakulásához vezetett főként a szőnyeg- és ékszerkészítés révén, melyek leképezték a vidéki életmódot, egyúttal megfeleltek a városlakók igényeinek is. Bert Flint művészettörténeti aspektusból közelítve rámutatott, hogy a kézművesség miatt nagyobb településekre költözött félnomád népesség képes volt megtartani hosszú távon ősi tradícióját a különféle kulturális hatásokkal szemben (Flint 2018; Flint 2021).

A Kr. u. 8. századtól Észak- és Dél-Marokkóban is az iszlám vált általánossá, melynek következményeként a társadalom a kereskedelmi érdekek mellett a vallási hagyomány mentén is szerveződött. A spirituális szinten megvalósuló közeledés ellenére azonban megmaradt a terület északi és déli része közötti eltérő intellektuális attitűd, illetve művészi érzékenység. Délen a dogmákhoz ragaszkodó merev szemlélet helyett egyfajta nyitott látásmód érvényesült. Itt jól megfért egymás mellett a Korán előírásainak betartása és a lokális identitás tiszteletben tartása. E nyitottságot tapasztalta meg Bert Flint az 1960-as évek derekán az Anti-Atlasz szívében tett tanulmányútja során. A 10. századtól formálódott Marokkóban az iszlám szunnita ága, ami a 13. századtól még erőteljesebbé vált. Ennek kulturális hatása az ötvös- és kerámiaművészetben is nyomot hagyott, mely a tárlaton a dísztárgyak, valamint a cserépedények, vizeskorsók, tálak és tányérok formavilágában és mintáiban érhető tetten.

23 A maquil – arab nomád pásztorkodó törzs, amely a 11. század körül érkezett a Maghreb régióba. Főként Marokkó szaharai vidékein és oázisaiban telepedett le és befolyással volt e térség kultúrájára (Page 2001: 237).



18. kép. Füles víztartó edény
(Forrás: saját felvétel)



19. kép. Cserépedények festett szimbólumokkal
(Forrás: saját felvétel)

A látogató a múzeumi térben a karavánutak térségében élő népcsoportok történetét, életmódját, szokásvilágát, viseletét, hagyományos kultúráját hétköznapi tárgyaikon és művészeti alkotásaikon keresztül ismerheti meg. Képet kaphat arról, milyen kulturális hatások érték Északnyugat-Afrikát az európai kultúra és

a keleti civilizáció keresztútján. Átélheti a Maghreb-tájegység, vagyis e „belsőleg is megosztott, társadalmilag is tagolt, etnikailag is többrétű, időben is változó" földrajzi-kulturális térben az együttélő kultúrák komplex egymásrahatását, az „etnokulturális integráció sajátos formáját, szimbolikus egységét, környezetétől sajátságos jegyekkel elválasztott horizontját" (A. Gergely 2007: 2).

7. Tanulságok

Marokkó földrajzi fekvéséből, éghajlatából, valamint geopolitikai helyzetéből adódóan nyitott kelet és észak, dél és nyugat felé egyaránt. E négy irányból érkező impulzusok erőteljesen formálták az ország történelmét, kultúráját. Afrikai és európai vonások, sajátos muszlim, keresztény, zsidó jegyek és etnikumok keveredtek egymással, e kultúrák kölcsönösen gazdagították egymást. Ezért is vált Marokkó egy sajátos interkulturális térré, vagyis a keleti és a nyugati civilizáció különleges olvasztótégelyévé, ahol az iszlám keleti és az európai nyugati kultúra több mint ezer éven keresztül összefonódott.

E térség szellemi hagyományainak egymás mellett élése a kulturális diverzitás kialakulásához vezetett. A Tiskiwin Múzeumban ezen együtthatásokat szemléltető kiállításon az érdeklődő az északnyugat-afrikai övezettől a Niger folyóig jut el, mindeközben a mezolitikumig visszanyúló tárgygyűjteménnyel szembesül. Bert Flint több évtizedet szentelt az észak-afrikai térség és a Száhel-övezet államai közötti kulturális csere kutatásának. Célja volt, hogy magánkollekcióján keresztül megismertesse a látogatókkal az egyes népcsoportok örökségét Marokkótól Maliig, egyúttal ráirányítsa a figyelmet arra, hogy e sokszínű népesség ugyanannak a kulturális közösségnek a része, hasonló természeti környezettel és közös tradíciókkal, vagyis a történelem előtti idők óta napjainkig szoros kölcsönhatásban áll egymással a transz- és szubszaharai világ.

A gyűjtemény a Marrákes és Timbuktu között húzódó szaharai kereskedelmi útvonalak világát állítja középpontba, elősegítve ezzel is Marokkó kultúrák közötti hídszerepének megértését. A múzeumban kirajzolódik egyfajta kép az afro-berber kultúra antropológiai, etnográfiai, művészettörténeti vonatkozásairól. A kiállított artefaktumok – térképek, művészeti alkotások, törzsi rituálék kellékei, fényképek – túlmutatva illusztratív-esztétikai funkciójukon történeti lenyomatként is szolgálnak. Sajátos „tanúk", melyek a tradicionális kézművesség technikai tudását a dologi javakon keresztül őrzik meg és teszik befogadhatóvá a látogató számára, aki egyéni percepciója révén szelektált tudást vihet magával a memóriaintézményből. E tárgyak felkutatása és társadalmi nyilvánosság elé tárása azzal az előnnyel is jár, hogy a kiállított darabok képesek visszatükrözni az északnyugat-afrikai térség kollektív emlékezetének azon szeletét, melyet a beszélt és az írott nyelv csak fragmentumokban tud visszaadni és ezáltal megőrizni.

Források

A. Gergely András (2007): Nagytáji identitás/etnokulturális identitás. In *Anuar de studii si comunari multiculturale* (szerk. Brassai László – Sibianu, Victor), Csíkszereda: Asociaţia Multiculturală Alteris, 102–117.

Bachmann-Medick, Doris (2018): *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. 6. Auflage. Reinbek bei Hamburg: Rohwolt Taschenbuch Verlag.

Bearman, Peri B. – Bianquis, Thierry – Donzel, C. E. van – Bosworth, Edmund Clifford – Heinrichs, Wolfhart P. (szerk.) (2012): *Encyclopaedia of Islam.* 2nd edition. Leiden: Brill Academic Publishers.

Collins, Roger (2012): *The Arab Conquest of Spain: 710–797.* Oxford – Cambridge (Massachusetts): Blackwell.

Devisch, Rene – Nyamnjoh, Francis B. (2011): *The Postcolonial Turn: Re-Imagining Anthropology and Africa*. Bamenda: Langaa Research & Publishing Common Initiative Group.

Flint, Bert (2018): *African-Berber Culture: Neolithic Traditions of the Sahara in North Africa and the Sahel Region.* Marrakesh: Éditions Jardin Majorelle.

Flint, Bert (2020): How My Understanding of Moroccan Culture Has Evolved? In *Bert Flint. 21 October 2020 – 1 August 2021*, Marrakesh: Musée Yves Saint Lauren – Fondation Jardin Majorelle, 4–5.

Flint, Bert (2021): *Afro-Berber Planet*. *The Trans-Saharan Arts at the Tiskiwin Museum, from Marrakesh to Timbuktu*. Paris: Zamân Books.

Fülöp Zoltán Ottó (2020): „Folyékony örökség" a marrákesi VI. Mohamed Víz Múzeumban. *Afrika tanulmányok*, 14(3–4): 75–90.

Goldziher Ignác (2004): *Muhammedanische Studien*. Bd. 2. Zweiter Nachdruck der Ausgabe Halle an der Saale 1888. Hildesheim: Georg Olms Verlag.

Gottreich, Emily (2007): *The Mellah of Marrakesh. Jewish and Muslim space in Morocco's red city.* Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press.

Matz, Klaus-Jürgen (2003): *Ki mikor uralkodott, kormányzott? Uralkodói táblák a világtörténelemhez. Császárok, királyok, államfők, miniszterelnökök és pártvezérek.* (Ford. Hulley Orsolya – Pálinkás Mihály.) Átdolgozott, felújított kiadás. Budapest: Magyar Könyvklub.

Museum With No Frontiers (2007): *Discover Islamic Art in the Mediterranean*. Brussels – Beirut: Arab Institute for Research and Publishing.

Page, Willie F. (2001): *Encyclopaedia of African History and Culture.* Vol. II. New York: Facts on File.

Pennell, C. Richard (2000): *Morocco since 1830: A History.* New York: New York University Press.

Sabry, Tarik (ed.) (2012): *Arab Cultural Studies: Mapping the Field.* New York – London: I. B. Tauris.

Virtanen, Tea (2015): *Fulani*. New York: Oxford University Press.

Wrage, Werner (1972): *Az Atlaszon túl. Dél-Marokkó berberei között.* (Ford. Zalai Edvin.) Budapest: Gondolat Kiadó.

Elektronikus hivatkozások:

https://www.royalacademy.org.uk/art-artists/archive/africa-art-of-a-continent (Utolsó letöltés 2022. 03.14.)
https://www.merriam-webster.com/dictionary/souk (Utolsó letöltés 2022. 03.14.)
https://ich.unesco.org/en/RL/cultural-space-of-jemaa-el-fna-square-00014 (Utolsó letöltés 2022. 03.14.)

Laki Ildikó

A TÁRSADALMI INTEGRÁCIÓ LEHETSÉGES ÚTJAI

1. Bevezetés

A hazai és nemzetközi színterek egyik mindennap hangoztatott kérdései közé tartozik a befogadás vagy az elutasítás, a kirekesztés érzésével való azonosulás.

A különböző társadalmi csoportok körében hol erőteljesebben, hol pedig egyáltalán nem jelent problémát, ha mássággal, különbözőséggel rendelkezünk, már csak azért sem, mert minden ember más, van, aki manuálisan, és van, aki gondolkodásában erősebb, van, aki fekete, van, aki fehér; stb. Egyben mindenki azonos: valahova, valamihez vagy valakihez tartozni szeretne. Szeretnénk, ha befogadnának!

A társadalmi integráció és a manapság még inkább használt inkluzív társadalom sokféleképpen képzelhető el és valósítható meg egy közösségben. Egy azonban bizonyos, a társadalom tagjai igen eklektikusan gondolják e két folyamatot, tevékenységet, illetve megvalósulásukat a különböző színtereken. Éppen emiatt szükséges a fogalmak tartalmi körbejárása és összesítése a jelen tanulmány fő vonalának megértése szempontjából.

Az inkluzív társadalom, a társadalmi integráció és az önkéntesség állandó szereplője a 21. századi színtérnek, legyen az szociális kérdés, gazdasági újragondolás vagy fogyatékosügy.

2. Kiindulópont

A *társadalmi integráció* a leggyakrabban használt fogalom a különböző, nem feltétlen csak a társadalomtudományi területeken. „A szociológiában nincs kellően rögzült és meghatározott értelme. Mint a köznapi beszédben, jelentheti az elemek erős kölcsönös függési vagy összetartozási állapotát vagy az ehhez az állapothoz vezető folyamatot" (Szociológiai lexikon, Boudon et al. 1999).

Ennek a folyamatnak az egyik résztvevője az *inkluzív társadalom*, a „mindenki társadalma", amelyben minden egyén aktív szerepet játszik. E fogalom magába rejti a sokszínűséget, az egyenlőség iránti vágyat, valamint a társadalmi igazságosság elveit. „Az inkluzív társadalmak minden egyént és csoportot életkor, nem, szexuális irányultság, etnikum, faj, képesség, vallás, bevándorlási státusz és társadalmi-gazdasági státuszhoz való hozzáférés alapján involválnak. A teljes részvétel rezervál, de nem korlátozódik sem a kulturális, sem a gazdasági, sem a társadalmi, környezetvédelmi, jogi, fizikai és politikai területekre. Az inkluzív társadalom megkérdőjelezi a kirekesztő törvényeket és hagyományokat, amelyek

legtöbbször peremhelyzetbe kényszerítik az egyéneket és csoportokat identitásuk alapján". Így elmondható, hogy „az *inklúzió* – befogadás – olyan tudatosan működtetett társadalmi hatásrendszer, amely képes a kirekesztést, kirekesztődést meggátolni és a valódi (nem csak fizikai értelemben vett) hozzáférést biztosítani. Az inklúzió a kultúráknak és közösségeknek azon nézetén alapul, hogy a befogadás soha be nem fejeződő folyamat, állandó munka egy ideálért, amikor a társadalomban tapasztalható kizárási kényszerek eltűnnek. Az inklúzió társadalmi érvényesítésének egyik legfontosabb terepe az oktatás. A befogadó társadalom alapvető forrása a közösség oktatásának, maga az oktatás pedig több mint az iskoláztatás – cselekvés a közösséggel, a közösségben, a közösségért" (Varga 2015).

Mindezek mellett és mintegy összekötő kapocsként a közösségi feladatok vállalásában és e két folyamat megvalósulásában az elmúlt évtizedek legfontosabb tevékenységévé, mechanizmussá vált az önkéntesség. Számos hazai és nemzetközi vizsgálat, kutatás bizonyítja, hogy az önkéntesség által a társadalom erősebbé és kevésbé szétforgácsolhatóvá válhat.

Korábban a kutatások az önkénteseket a szervezeti elvárások oldaláról vizsgálták, újabban az önkéntesek elvárásai, motivációi, igényei kerülnek középpontba. Bartal Anna Mária szerint „az Önkéntesség Magyarországon 2018 vizsgálat, és a legutóbbi Európai Értékrend Vizsgálat (EVS 2017/18) azt mutatja, hogy generációváltás zajlik a hazai önkéntességben. A fiatalok növekvő aránya új kihívásokat támaszt a szervezetekkel szemben, nő az ún. epizodikus önkéntesség, s ennek nyomán a szervezeteknek is rugalmasabbá kell válniuk, és jobban kell építeniük az önkéntesek motivációira" (Bartal 2019).

Az *önkéntesség*nek számos definíciója létezik. „Ezen definíciók metszete három fő jegyet tartalmaz. A tevékenység önkéntes, kényszer nélküli, nem ellenszolgáltatás fejében végzik (bár a költségtérítés megengedett), mások (nem háztartástagok – személyek, csoportok, közösségek, társadalom) hasznára irányul" (Perpék 2017).

Egy kissé általánosabb megközelítésből „az önkéntesség a társadalmi, kulturális, gazdasági vagy környezeti fejlődés közösségi eszköze. Az önkéntes tevékenység különböző területekre terjed ki; a katasztrófák idején nyújtott humanitárius segítségnyújtástól, az emberi jogok védelmén, az egészségügyi és szociális segítségen keresztül a közügyek képviseletéig, politikai jellegű akciókban való részvételig" (Kardos 2021).

Péterfi Ferenc (2002) egyik tanulmányában kiemelte az önkéntes munka legfőbb ismérveit is. Szerinte az önkéntes munka főbb jellemzői: „személyes indíttatású, szabad, egyéni választáson alapul, anyagi érdekektől mentes, mások javát szolgálja; elősegíti, hogy egyének és közösségek részesei legyenek saját problémáik megoldásának, egyidejűleg hasznos a támogatásra szorulóknak és az önkéntes munkát végzőknek" (Péterfi 2002: 2). „Az önkéntességgel foglalkozó, főleg nemzetközi szakirodalomban, széles vita alakult ki arról az elmúlt évtizedekben, hogy mennyiben az önkéntes saját választása, indítékai, motivációi vagy a külső körülmények, lehetőségek, »a meghívás« befolyásolja azt, hogy miért és milyen

tevékenységi területeken lesz valaki önkéntes. Az elmúlt több mint fél évszázadban megváltoztak az önkéntességi szokások. Ma már nagyon kevés »magányos« önkéntest találunk, a legtöbb önkéntességet vállaló igyekszik ezt szervezett keretek között megtenni" (Volunteer Motivation 2009).

„Az önkéntes munka az egyik legalkalmasabb módszer a napjainkban oly divatos csapatépítésre. Egy önkéntes munka során valóban megtanulhatunk csapatban dolgozni, és megtapasztalhatjuk a közös munka örömét. Sokszor a vállalatok is ösztönzik az önkéntességet munkavállalóik körében, például úgy, hogy egy napra elviszik a dolgozókat valamilyen önkéntes munkát végezni" (Farkas et al. 2012).

3. Alapkérdések

A társadalom és környezete az utóbbi időben jelentős változáson ment keresztül. E változások köre egyfelől magába foglalja a komplexitást, a kihívásoknak történő megfelelést, másfelől azokat a tényezőket, amelyek a társadalom különböző, integrációra kevésbé vagy más módon képes embereket befolyásolják. E tényezők kereszttüze eredményezte azt a stratégiát is, amely ezt a disszonanciát feloldhatja.

„Ezért meg kell keresni és meg kell találni a módját, hogy miként szüntethető meg a növekvő társadalmi nyomással kapcsolatos problémák köre. Az önkéntesség előnyeivel kapcsolatos kutatások azt mutatják, hogy az önkéntesség jelentős szerepet játszhat az oktatás folyamatában és a fogyatékossággal élő emberek későbbi bevonásában, valamint a későbbiekben a környezet elvárásainak megfelelésben. Ezt figyelembe véve az elmúlt években megjelent az »inkluzív önkéntesség« kifejezés, amely támogatja a társadalomnak a befogadás elérésére irányuló erőfeszítéseit" (Marková 2018).

A sérülékeny csoport és az önkéntesség kapcsolatában a 2000-es évektől indult el egy új szemléleti megközelítés, az inkluzív/befogadó önkéntesség elméletének és gyakorlatának kidolgozásával Amerikában és az Európai Unióban. Ebben nagy szerepe volt az ENSZ Közgyűlés által 2001-ben elfogadott határozatnak, amely felértékelte az önkéntességnek a társadalmi kirekesztés elleni küzdelemben és a társadalmi integrációban játszott szerepét. Az Európai Unió Szociális Bizottsága által támogatott Life Learning Program keretében 2013–2015 között hirdették meg az Inclusive Volunteering programot hét ország részvételével, melyek közül az egyik Magyarország volt. Sajnos itthon ez a program teljes disszemináció nélkül maradt, míg Írországban egy teljes startégiát építettek fel a befogadó önkéntesség elterjesztésére (Volunteering Ireland 2015).

Az inkluzív/befogadó önkéntességet úgy definiálhatjuk, mint önkéntes lehetőségeket, amelyek minden ember számára elérhetők, életkortól, kultúrától, nemtől, szexuális irányultságtól, etnikai hovatartozástól függetlenül. A megfogalmazáshoz azonban magyarázatot szükséges. E körből kiemelendő csoportot képez a fogyatékossággal élők köre. Az utóbbi évtizedek szemléletváltozásának alapja az ún. normalizációs elv, amely a fogyatékossággal élő emberek számára a normális

életfeltételeket teremtő, egyéni szintű, intézményi rendszert háttérbe szorító szakmai törekvésnek tekinthető. Az elv alaptézise olyan társadalmi környezet megteremtése, amely az érintett számára a legoptimálisabb, fejlődést és életminőséget segítő, nyitott társadalom felé orientáló egyéni életutat teremt.

A 21. században az új típusú társadalmi kapcsolódások, így az inkluzív önkéntességben részt vevő speciális társadalmi csoportok között is e normalizációs elv működteti a befogadást.

A fogyatékossággal élő személyekről általában feltételezzük, hogy leginkább a szolgáltatások igénybe vevőinek szerepét töltik be, és nem kaptak lehetőséget arra, hogy kihasználhassák a szolgáltatások nyújtásából származó előnyeiket e pozícióban.

Az inkluzív/befogadó önkéntesség teóriája és gyakorlata (Miller et al. 2002; Lindsay 2015) az önkéntességkutatások azon eredményeire támaszkodik (Clary et al. 1998; Wilson – Musik 1999), miszerint az önkéntesség társadalmi jelentősége (aktív állampolgárság) mellett nagyban hozzájárul az egyén személyiségfejlődéséhez is a szociabilitás, önbizalom, képességek, tapasztalatok stb. fejlesztésén keresztül. Az inkluzív/befogadó önkéntesség generalista felfogása szerint ez a befogadás mindenkire vonatkozik (Inclusive Volunteering, Volunteering Ireland 2015), míg a minimalista megközelítés csak a fogyatékossággal élő emberekre értelmezi (Miller et al. 2011); a köztes nézőpont szerint pedig lehetőséget ad a fogyatékossággal élők és a társadalom nem fogyatékossággal élő tagjainak találkozására és tevékenységére az önkéntességen keresztül (Stroud et al. 2010).

A fogyatékossággal élő emberek elfogadása kulcskérdés, mivel fogyatékosság része az emberi létnek. Életünk előrehaladtával ideiglenesen vagy tartósan elképzelhető, hogy magunk is fogyatékossá válunk, így szükség lesz a társadalom segítségére, támogatására. Jelenleg több mint egymilliárd ember – a világ népességének mintegy 15%-a – él valamilyen fogyatékossággal, és ez a szám fokozatosan emelkedik. E tényezők is bizonyítják, hogy szükségessé váltak, illetve válnak azok a társadalmi lépések, amelyekkel az érintett csoportokba tartozók maguk is éreztethetik: meghatározóak lehetnek más emberek számára is.

A fogyatékossággal élő embereket a magyar társadalomban is az egyik leghátrányosabb helyzetű csoportnak tekinthetjük. Az érintettek kedvezőtlen egészségi állapota mellett a társadalmi körülményeikben is számos nehézséggel küzdenek, amelyek egyfelől jelentősen befolyásolják a mindennapi életüket, másfelől a társadalom által elfogadott normákhoz való igazodást. A kérdés ez esetben az, vajon miként lehet mindezen változtatni, milyen eszközöket használhatunk az integrációs stratégiákra, amelyek csökkenthetik a társadalmi ellentéteket.

Kiss Viktor (2013) a fogyatékossággal élő emberekre vonatkozóan foglalja össze gondolatát, mely az inkluzív önkéntesség megvalósításában vet fel további kérdéseket. „Gyakorta fogalmazódik meg a »normális élet« célkitűzése, azaz, hogy a fogyatékossággal élők is sportolhassanak, dolgozhassanak, tanulhassanak, ügyeket intézhessenek, emberi kapcsolatokat aktivizáljanak. Ez a beszédmód az »esélyegyenlőség«, a »hátrányos helyzet«, a »felzárkóztatás« fogalmai mentén úgy véli: a társadalom egyre több és több lehetőséget kínál a fogyatékossággal élő

személyeknek az integrációra – a fogyatékossággal élő emberek feladata, hogy ezekkel éljenek. A homloktérben az oktatás és a munkaerőpiac áll: mint az érintettek hátrányos helyzetének egyéni leküzdésének útjai" (Kiss 2013).

Az inkluzív gondolkodás célzatosan ezt a helyzetet kívánja felülírni. Olyan helyzetet kíván megteremteni, amelyben hosszú távon valósul meg a társadalmi együttélés – formális és informális módon –, másfelől amelyben a fogyatékossággal élő emberek megtalálhatják az egyéni életútjukhoz kapcsolódó, személyes területiumaikat. Értékként és humánumként, a kölcsönös elismerés jegyében teljesíthetik azokat elveket, amelyek az önkéntes tevékenység során megjelennek.

4. Inkluzív önkéntesség

Az inkluzív/befogadó önkéntesség gyakorlati eredményeit és megvalósulását vizsgáló kutatások (Miller et al 2002; Miller et al. 2003; Marková 2017; Shandra 2017;) egyrészt visszaigazolják, hogy az önkéntesség a fogyatékossággal élő emberek számára is pozitív előnyöket hozhat a társadalmi integrációban és a személyiségfejlődésben. Ugyanakkor felhívják arra is a figyelmet, hogy az inkluzív/befogadó önkéntesség egy többtényezős folyamat összjátékaként valósul meg, úgymint: a fogyatékosságból eredő gátak, illetve a fogadó szervezet hozzáállása, erőforrásai; önkép (motivációk, félelmek, megküzdés), támogatás (szocializációs közeg, illetve a fogadó szervezeti koordináció), továbbá az önkéntesség értelmezése versus személyes „előnyök" realizálása.

Az önkéntes lét alapvető módja annak, hogy az egyes közösségek tagjai aktívak és létfontosságúak legyenek a közösségben, érezzék a kapcsolatot és a közösség számára értékként jelenjenek meg. Mivel az amerikaiak több mint 56%-a önkéntesként dolgozik, nyilvánvaló, hogy sok állampolgáruk felismerte az önkéntesség kettős természetét – miközben segít másoknak, addig a közösség tagjává válhat, közösségi diskurzust indíthat el. A kutatási eredmények azt mutatták, hogy az önkéntesek profitálnak pszichoszociálisan is, olyan módon, mint a megnövekedett önbecsülés, a szemléletbeli változások, a jobb önfelfogás, az elidegenedés, a segítőkészség fokozott érzése és a nagyobb társadalmi felelősségérzet (Stroud – Miller – Schleien – Merrill 2010).

A társadalmi befogadáshoz minden tagnak éreznie kell, hogy képes értelmesen hozzájárulni a szükségletek kielégítéséhez. Az önkéntesség átalakíthatja az önkénteseket, ami növeli az önbizalmat és a személyes teljesítmény pozitívumait. Ebből a helyzetből adódóan a fogyatékossággal élő önkéntesek segítenek eloszlatni a sztereotípiákat, valamint megváltoztatni a felfogást arról, hogy ők mit tehetnek és mit nem.

5. Összefoglalás

Jelen tanulmány rövid áttekintés kívánt lenni az inkluzív önkéntesség alapjainak és a tevékenység jelentőségének megismerésében. Az inkluzív önkéntes munka lényege az erős társadalmi kohézió, a bizalom, az integráció és annak társadalmi megvalósulása, valamint az önkéntes munka alapjául szolgáló elkötelezettség, és nem elfelejthető módon a normalizációs elv. A fogalmak megismertetése egy tanulmányban gyakran unalmasnak tűnik, azonban sok esetben azért van jelentősége, mert érthetőbbé és komplexé teszi a vállalt tartalmak lényegének kiemelését.

Az inkluzív önkéntesség elmélete egy újszerű önkéntes tevékenység csíráit ülteti el a társadalom eltérőségéből eredeztethető csoportokkal történő foglalkozás területén. A jelen tanulmányban kiemelt, fogyatékossággal élő emberek saját helyzetükre építve, sajátos segítségnyújtással egyfelől önmaguknak, másfelől a nem fogyatékossággal élő társaik körében mutatják meg értékeiket, szerepüket. A fogyatékosság elfogadása eltérő módon megvalósuló folyamat, sok esetben még mindig komoly kihívást jelent az egyéni értékrendbe történő építése.

Az inkluzív önkéntesség a társadalmi szolidaritást célozza meg azzal, hogy különböző civil kezdeményezéseken keresztül, a társadalmi érzékenyítés mentén az önkéntes munkát végzők önmaguk és sokak számára hasznos társadalmi szereplőként érvényesülnek.

Az inkluzív önkéntesség is egyéni döntésen alapuló tevékenységi forma. A modern társadalmakban életminőség javító tényezőként van jelen, a kelet-európai társadalmakban pedig most lép erre az útra. Meghatározó szempontja a közösségi szintű gondolkodás és a társadalom segítségre szoruló tagjai számára nyújtott biztonság.

Források

Bartal Anna Mária (2010): Mit mutat a kaleidoszkóp? Az Önkéntes Motivációs Leltár (Volunteer Motivation Inventory) adaptálása, fejlesztése és kipróbálása a magyar önkéntesek körében. *Civil Szemle*, 7(1): 5–33.

Bartal Anna Mária (2019): „Vissza a jövőbe". A magyar önkéntesség harminc évéről három tételben. *Civil Szemle*, 16(1): 15–33.

Boudon, Raymond – Besnard, Philippe – Cherkaoui, Mohamed – Lécuyer, Bernard-Pierre (szerk.) (1999): *Szociológiai lexikon*. Budapest: Corvina Kiadó.

Clary, E. Gil – Ridge, D. Robert – Stukas, Artur – Snyder, Mark – Copeland, John – Haugen, Julie – Miene, Peter (1998): Understanding and Assessing the Motivations of Volunteers: A Functional Approach. *Journal of Personality and Social Psychology*, 74(6): 1516–1530.

European Council (2020): *Presidency Conclusions*. Lisbon: European Council, 23 and 24 March 2000. URL: http://www.consilium.europa.eu/uedocs/cms_data/docs/pressdata/en/ec/00100-r1.en0.htm

Farkas Kata – Hegedűs Anett – Katona Balázs – Máhl Zsuzsanna – Mátyus Anna – Molnár Ágnes Klára (2012): Előtérben a háttér – Az önkéntesség Magyarországon. *Vezetéstudomány*, 43(4): 62–37. URL: http://unipub.lib.uni-corvinus.hu/2104/1/vt2012n04p62.pdf

Giambona, Francesca – Vassallo, Erasmo (2014): Composite Indicator of Social Inclusion for European Countries. *Social Indicators Research*, 116(1): 269–293.

Kardos Krisztina (2021): *Önkéntesség*. *Infojegyzet*, 2021(35). URL: https://www.parlament.hu/documents/10181/39233854/Infojegyzet_2021_35_onkentesseg.pdf

Kiss Viktor (2013): A teljesség politikája: fogyatékosdiskurzusok és a normalitás ideológiái Magyarországon. In *A nemzetközi és hazai fogyatékospolitika 21. századi körképe* (szerk. Laki Ildikó), Budapest: L'Harmattan Kiadó, 11–39.

Laki Ildikó (2013): *A nemzetközi és hazai fogyatékospolitika 21. századi körképe*. Budapest, L'Harmattan Kiadó.

Lindsay, Sally (2015): A scoping review of the experiences, benefits, and challenges involved in volunteer work among youth and young adults with a disability. *Disability and Rehabilitation*, Aug 2016; 38(16): 1533–1546. Epub 18 Dec 2015. PMID: 26678410. URL: https://doi.org/10.3109/09638288.2015.1107634

Marková, Aneta (2018): The "Inclusive Volunteering" Phenomenon: Research into the Volunteering of People with Disabilities. *Kontakt*, 20(1): 48–56.

Miller, Kimberly D. – Schleien, Stuart J. – Rider, Cecilia – Hall, Crystal (2002): Inclusive Volunteering: Benefits to Participants and Community. *Therapeutic Recreation Journal*, 36(3): 247–259.

Miller, Kimberly D. – Schleien, Stuart J. – Bedini, Leandra A (2003): Barriers to the Inclusion of Volunteers with Developmental Disabilities. *The Journal of Volunteer Administration*, 21(1): 25–30.

Miller, Kimberley D. – Simpson, Brenda – Lieben, Josh (2011): *Understanding the Role of Volunteerism in Creating Social Inclusion*. Report Prepared for the South West Communities Resource Centre. Calgary: Brenda J. Simpson and Associates.

Perpék Éva (2017): *Önkéntesség közel s távol: hazai és nemzetközi helyzetkép*. In *Háztartási munka, önkéntes munka, láthatatlan munka*, *I.* Konferenciakötet (szerk. Janák Katalin – Szép Katalin –Tokaji Károlyné), Budapest: Központi Statisztikai Hivatal, 108–121.

Péterfi Ferenc (2002): *Az önkéntességről*. Elektronikus dokumentum. URL: http://www.3sz.hu/sites/default/files/uploaded/peterfi_ferenc_-_az_onkentessegrol_2002.pdf

Shandra, Carrie (2017): Disability and Social Participation: The Case of Formal and Informal Volunteering. *Social Science Research*, 68(Nov 2017):195–213.

Stroud, Suzanne – Miller, Kimberly D.– Schleien, Stuart J. – Merrill, Mary (2010): Engaging Volunteers with Disabilities: A Qualitative Study. *International Journal Voluntary Administration*, 27(2): 75–86.

Varga Aranka (2015): *Az inklúzió szemlélete és gyakorlata.* Pécs: Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Neveléstudományi Intézet Romológia és Nevelésszociológia Tanszék – Wlislocki Henrik Szakkollégium.

Volunteering Ireland (2015): *Inclusive Volunteering. Recommendations for Volunteer Coordinators on. How to Develop a More Inclusive Volunteer Programme*. Elektronikus kiadvány. URL: https://codeofgoodpractice.com/wp-content/uploads/2019/05/Volunteer-Ireland-Inclusive-Volunteering.pdf

Volunteer Motivation (2009): *Az önkéntes motivációkról*. Elektronikus forrás. URL: http://volunteermotivation.hu/list/14.html

Wilson, John – Musick, Marc (1999): The Effects of Volunteering on the Volunteer. *Law and Contemporary Problems*, 62(4): 141–168. URL: https://doi.org/10.2307/1192270

KÉP ÉS KÖZVETÍTÉS

Bán András

NÉHÁNY RÉGI FOTÓ

Fotótörténészként rostálom át az 1945-öt követő fél évszázad magyar fotóművészeti termését, kritikusan kezelve a közkeletű kánont, kategóriákat, értékeket és életutakat, érzékelve a kutatások hiányait és támponttalanságát. Érteni próbálom fontos művek formálódását és kommunikatív működését abban az időszakban, amely egyfelől – bátran állítható – a magyar fotográfia aranykora volt, másfelől gyakran nyomorúságos emberi-politikai helyzetek sorozata.

Ennek során került kezembe az a könyv, amelynek fotográfiai teljesítménye elképesztően merész és eredeti, megjelenési dátuma – 1957 októbere – pedig zavarba ejtő. A Bibliotheca Kiadó publikálta kötet címe *Beszélő házak*, szerkesztője Hatvany Lajos, fotográfusa Gink Károly. A könyv műfajteremtő, az irodalmi topográfiáé[1], a fotóanyag pedig határokat lép át – éppen ezen okból merem ajánlani dolgozatomat tisztelt bibliofil kollégámnak, A. Gergely Andrásnak, aki soha nem félt a konvenciók elvetésétől, a határok átlépésétől.

„Régi költőink kicsire nem néztek, a részletek iránt általában nem volt érzékük, az erdőtől nem látták meg a fákat. Pest s Budán általában nem énekeltek meg mást, mint a Gellérthegyet és a Rákost, az ősök dicső terét" – magyarázza Szerb Antal egy marslakónak az írók és főváros kapcsolatát. A gyorsan világvárossá vált Budapest lüktetéséről találunk bőséggel belletrista beszámolót, de kevesen voltak érzékenyek a poros város[2], a bűnös város[3] poézisére. Akadt azonban egy jeles európai polgár, Hatvany Lajos, aki hitet tett a székesfőváros irodalmi vonzereje mellett.

A *Beszélő házak* című könyv szándékát – az aktuális retorikával persze – a kortárs kritikus is értette: „Amikor a fasiszta álnépiesség rikoltva lezengő lovagocskái ki akartak vetni a nemzeti kultúrából az 'aszfaltos', 'bűnös' Budapestet, Hatvany és lélekrokonai azokhoz a kopottan roskatag bérházakhoz fellebbeztek, amelyekben a magyar szellem nagyjai palléroztak – Petőfi Sándortól Ady Endréig, Táncsics Mihálytól József Attiláig, Vasvári Páltól Radnóti Miklósig – az egész magyarság lelkületét."[4]

Kezünkben tehát egy régi könyv, amelynek – talán máig érdekes – olvasgatásán túl tanulmányozható az irodalmi és fotóművészeti szerepe, ám talán még

1 Lásd például Bodolay 1980.

2 „A Krist-féle ház mélyen van, nálunk minél régibb egy ház, annál mélyebb a szintje. Úgy látszik, igaza volt Madáchnak: a por emelkedik." (Szerb Antal 1935: 5)

3 Budapestnek „stílustalan, ízléstelen, és minden egységet, minden magasabb koncepciót nélkülöző épülettömbjei, minden magyar zamatot nélkülöző nyelve, a magyar géniusztól mérföldekre esett színházai, pletykából élő, és a magyar föld problémáit nem is sejtő sajtója" van (Féja Géza 1933; az Arcanumról épp ez a lapszám hiányzik, így idézi Nagy Sz. Péter 1990: 14).

4 Sós Endre: Beszélő házak. *Magyar Nemzet*, 1957. október 16., 7. old.

érdekesebbek azok a társadalomtörténeti „keresztbeolvasatok", amelyeket felkínál. Vegyük sorra.

A könyv kiadója a rövid ideig működött Bibliotheca volt, mely 1956 után a rosszemlékű Művelt Nép helyét vette át, s két évre rá beleolvadt a Gondolat Kiadóba. A kiadó vezetőjévé a Párizsban textilmérnökként diplomázott, de 1952-ben idehaza filozófusként kandidált pártharcost, Havas Ernőt (1914-1983) nevezték ki, aki ekkor már tartózkodott attól, hogy „vonalas" művekkel bosszantsa az olvasó munkásságot és értelmiséget. Címlistája szerint a Bibliotheca a széles értelemben vett tudománynépszerűsítést kapta feladatul az ásványtantól a matematikán, az irodalomtörténeten át a zene élvezetéig, de szépirodalmi művek publikálásra éppúgy vállalkoztak, mint történelmi forráskiadásra. Szerzőik között ott találjuk az irodalomtörténész Benedek Marcellt, a népművelő Muharay Istvánt, a fotótörténész Hevesy Iványt, a művelődéstörténész Ráth-Végh Istvánt, a bűvész Rodolfót, s a lefordított szövegek szerzői köre is ugyanilyen sokszínű Victor Hugótól vagy Poe-tól Freudon, Ortega Y Gasseten át a cseh világjárókig, Hanzelka és Zikmundig. E szortimentbe Hatvany Lajos művelődéstörténeti szövegválogatása nagyon is belefért. Gink Károlyon kívül a természetfotós Vajda Ernőt és a riporter Rév Miklóst foglalkoztatta a kiadó, utóbbitól egy meglehetősen nagyszabású, ám annál unalmasabb albumot adott ki Kínáról.

Laci báró, azaz Hatvany Lajos író, mecénás zaklatott életútja, a *Nyugat*tal való ellentmondásos, néha méltatlan kapcsolata, két emigrációja, megszelídült-megtört hazatérése ismert, viszonylag alaposan feldolgozott[5]. „Viharvert életem valami olyan happy-endbe futott be, hogy sohasem képzeltem. Másfél év alatt ez a hetedik kötet, mely nevemmel jelezve megjelenik" – írja egy levélben unkanővérének, Lesznai Annának[6] ekkor, az ötvenes évek vége felé. A főváros irodalmi bejárásával régóta foglalkozott Hatvany, már párizsi emigrációja idején erről regélt megállíthatatlanul, ha magyar emigránssal találkozott össze. Majd 1955-ben már a kötet alapvonalai is adottak: „Most az 'Így élt Petőfi' melléktermékén dolgozom. Ugyanis munka közben fedeztem föl hagyomány nélkül való fővárosunk hagyományát. 'Beszélő házak' címen megelevenítem azokat a házakat, amelyekben nagy íróink és költőink laktak. Épp ma fejeztem be Virág Benedek, Apród utca 10. alatti lakásának a történetét. Pestnek olyan hírét keltették, mintha semmi köze nem lett volna a magyar kultúrához. Könyvem bevezetésében bemutatom, hogy az ország legnagyobb jelentőségű és legfontosabb lelki és szellemi megnyilatkozásai Pestről sugároztak ki vidékre. Kezdve a nyelvújításon és március 15-én. Én, aki végigkísértem fővárosunk történetét, még emlékszem a macskaköves utcákra, amelyeken ördögi zajjal döcögtek a szekerek. Emlékszem erre és ma hálás vagyok a sokat rágalmazott aszfaltnak, mert a vaslemezeket szállító teherautót is simán gurítja végig a pesti utcán."[7]

5 Irodalmi szerepét a szakma meglehetősen alábecsüli: „meggyőződésem, hogy Hatvány elsődleges jelentősége nem is műveiben rejlik, hanem abban a szerepben, amelyet a XX. század magyar irodalmában, illetőleg irodalmi életében betöltött" (Beke Albert 1961: 110).

6 Idézi Illés Endre: Hatvany Lajos estéje. *Népszabadság*, 1984. június 16., 15. old.

7 Gách Marianne: Hatvany Lajos a múltról és a jelenről. *Irodalmi Újság*, 1955. november 19., 7. old.

Az esszéfüzér az írók nevének abc-sorrendjében járja be a várost, szerencsésen Hatvany életének egyik főszereplőjével, Ady Endrével kezdve. A közel félszáz tanulmány nagyobb részének szerzője a szerkesztő, de tekintélyes a társszerzők névsora is Somlyó Györgytől Vas Istvánig, akik a megénekelt írók, költők irodalmi fontosságát evidensnek tekintették, nem foglalkoztak műveik elemzésével, hanem azokat az utakat, utcákat, házakat járták be, amelyek a művek díszletei, s alkalomadtán ihletői voltak. Valahogy így: „Ahol manapság a Kaplony utca az Egyetem térbe torkollik, ott valamikor egy bérház állt. […] Ebben a rég eltűnt bérházban, mely, ha jól tudom, a Wenckheim grófoké volt, lakott: Vachott Sándor, akinek a teste-lelke szebb volt, mint a versei – a költő neje, Csapó Mária, aki ekkor még nem mint kékharisnya, hanem mint szépség volt ismeretes, s annak a fesledezés varázsába viruló húga, Csapó Etelka. Ezt az idillt dúlta fel a szinte még kiskorú leányka, aki egyszer csak: 'Jaj, mamám!' kiáltással fejéhez kapva, holtan terült el. A világirodalom nagy szerelmes énekei úgy keltek, hogy a költő mindenekelőtt beleszeretett egy lányba, s aztán énekelte meg. Ez a folyamat visszájára játszódott le Petőfiben, aki a lányka élte idején, alig állt vele szóba, s egyetlen dalát sem intézte hozzá, s csak a halálát sirató versek írása közben szeretett bele. Ennek a siratásnak fájó vonzása bírta rá a Vachottékhoz intézett kérésére, hogy abba a szobába költöztessék őt, ahol élet és halál küzdöttek Etelka felett. Amikor Vachotték erre megadták neki a maguk beleegyezését, akkor a költő hálája ezekben a sorokban tört ki: E szobában lesz lakásom / Édes kín lesz laknom itten."[8]

Beszélő ház volt Pesten a Deák tér 3. is, ahol 1934-ben Rostchild Klára megnyitotta elegáns divatszalonját a félemeleten (modelljeit Angelóval fotóztatta, aki a közeli Vilmos császár úton vezetett műtermet), a tetőtérben pedig Várkonyi László fotográfus tevékenykedett[9]. Gink Károly, aki egy időben szintén lakott a Deák téren, Rotschild Klárának unokaöccse, Várkonyi Lászlónak pedig tanulója, majd üzletvezetője volt a háború idején.

Gink életrajzi adatai részben a vele készített, legendaképzésre hajló interjúkból, részben kevéssé adatolt szakcikkekből ismertek. Sopron környékén született 1924-ben, Pestre kerülve családja szerény körülmények között élt. A Vas utcai felsőkereskedelmi iskolába járt (egyik tanára Szerb Antal volt), filmes álmairól le kellett tennie[10], így lett fotós. Nagyon korán sikert és tekintélyt szerzett magának, nemzetközi kiállításokon tüntetik ki, tekintélyes zsűrikbe hívják meg, a Magyar Fotóművészek Szövetségének alapító tagja 32 évesen. Nyughatatlan, gyakran

8 Hatvany Lajos: A hónapos szobák lakója [Petőfi] (Hatvany 1957b).

9 https://wmn.hu/kult/50309-kedves-klarika-szuletesnapja-alkalmabol-engedje-meg-avagy-a-rotschild-kutato-tisztelgese-szerelme-targya-elott

10 „Ezerkilencszáznegyvenben érettségiztem, a filmgyárban szerettem volna operatőr lenni. Származásom miatt azonban erről szó sem lehetett" (Scherer Zsuzsa 1972: 9.)

összeférhetetlen, kísérletező, bátor, megszállott – íme néhány epitheton ornansai közül[11].

Korai fotói találó, mesteri zsánerképek, jók, de nem úttörőek. Nem így első könyve, a *Csunyinka álma* (1955). Jékely Zoltán gyermekverséhez Girardi Kornél bábjait beállítva-fényképezve Gink megújítja a fotóillusztrátor szerepet és bizonyítja, hogy gondolkodása, víziója könyvléptékű[12]. Imponáló, példa nélküli, hogy 2002-ben bekövetkezett haláláig több mint hatvan fotóskönyv fűződik a nevéhez, nagyobbrészt alkalmazott feladat, de számos önálló album is.

Hogyan találkozott az idős Hatvany és a fiatal Gink? Melyikük győzte meg a másikat a város, majd az ország – gyakran közös – bejárására a *Beszélő házak*, s utána a *Beszélő tájak* könyvhöz, többnyire a fotográfus rozoga Tatra 75-ös autójával? Gink mindenesetre legendát formált a vállalkozás előéletéről: „Első, szerény box fényképezőgépét saját keresetéből vette: gyorsírást vállalt. Tizennégy éves korában, egy iskolai önképzőköri feladat megoldásáért jutalomkönyvet kapott, ezzel a bejegyzéssel: 'Gink Károlynak, irodalomtörténeti kutatásaiért'. A feladat irodalmi-művészeti anyag gyűjtése volt, és ő felkutatott, s lefotózott olyan épületeket, amelyekben egykor híres írók, költők laktak."[13] Ám ezen ismeretségnek következményeképp a fotós bizonyosan gyakorta megfordulhatott Hatvany szalonjában, hiszen a törzsvendégek egynémelyikének alkotótársa lesz a későbbiekben. „1951 tavaszán átköltöztek Hatvanyék a Pozsonyi út 40. [újabb „beszélő ház"] egyik hatodik emeleti, gyönyörű, tetőteraszos lakásába, amely Kéthly Annáé volt. Jöttek a régi barátok és ellenségek is (Hatvany – felesége szerint – egy jó versért az apagyilkosnak is megbocsájtott volna), csupa-csupa margóra szorult ember. Ám, a kordivattal dacolva, nem szüntették be 'a köszönést' olyan 'fent levők', mint Bölöni György, Gábor Andor, Devecseri Gábor (aki különösen bizarr látvány lehetett a marginális népség-katonaság között ezredesi egyenruhájában...)."[14]

A – korhoz képest – igényes kiállítású könyvben Ginktől több mint száz egészoldalas fekete-fehér fotó szerepel. Mivel a szövegek rendje határozza meg a fotók sorrendjét, így vizuális narratíva nemigen kérhető számon a szerzőtől-képszerkesztőtől.

11 „Hallottam elvetélt és megvalósult könyvterveiről, féligérett, félig-álmodott formai kísérletek kavargó elméletéről beszélni" – írja Szász Imre a fotós 1962-es önálló kiállításának katalógusában. Halálakor a pályatárs, Keleti Éva pedig így jellemezte: „Vad volt, barát és ellenség egyszerre. Maximalista, nemcsak magával szemben, de mindenkivel, akivel kapcsolatba került. Oroszlánként védte alkotásait, nem alázkodott meg senki előtt. Egyetlen dolog volt szent a számára, a fotó, de a feladat előtt alázatos lett és szelíd." (Gink Károly, az öntörvényű fotóművész; Cultura–MTI 2017, https://cultura.hu/kultura/gink-karoly-az-ontorvenyu-fotomuvesz/)

12 Vö. például Vadas 1988: 34–35. és 53. Gink életútja során sok szállal kapcsolódott az irodalomhoz, az írókhoz. „Hogy irodalmi és művészeti fogékonyságom könyvalakban is kifejezésre juthatott, azt elsősorban Kormos Istvánnak köszönhetem" [Hegedűs Mária (1978): Beszélgetés Gink Károllyal. *Fotóművészet,* 21(1): 5.]. Ebben az időszakban Illyés Gyula *Dózsa György* című drámáját adják ki (1956) Gink – eléggé semmitmondó – színpadi fotóival, valamint Arany János *A fülemile* című költeményét illusztrálta szintén Girardi Kornél bábjaival (1957).

13 László Ilona: A fotóművész. *Veszprémi Napló,* 1973. január 6., 6. old.

14 Rozsics 1988: 94.

A képek egy része feszesen komponált épület- és enteriőrfotó. De aztán sorra lapozunk rá szokatlan, konvenciómentes fényképekre: leander kopott tűzfal előtt, graffiti a régi házon, sivár lichthof meredek perspektívából, régi józsefvárosi házak kubista felületté egyszerűsítve, klasszicista lépcsőház szűk mélységélességgel izgalmassá téve, sakktábla, kávéscsésze és újság az asztalon – vagy e sorok írójának nagy kedvence: a Váci utcai Petőfi-lakhely udvara, s a körfolyosón üde iskoláslány tekint bele Hatvany szövegébe. Látványosság helyett intimitás – hiszen Szabó Zoltánnal szólva – „költeni ülőfoglalkozásra utal, a szó közönséges értelmében arra a helyváltoztatás nélküli tevékenységre, melyet a tyúk folytat, míg a tojásból csirke lesz"[15].

Gink egyértelműen tisztában van kora fotóművészeti törekvéseivel, s még egy-egy utalást is megenged magának, például az Ady nyomait kereső André Kertészre vagy a graffitit épp ezidőben „feltaláló" Brassaïra. A könyv fotográfus beszédmódja azonban egynemű, kiérlelt, törés nélküli: megtisztított képi mondatok, modernség.

Hatvany könyvét a kritika ünnepli, Gink fotói kapcsán megfogalmazódnak fenntartások[16]. S a fényképek utólagos értékelése sem egyértelmű, sőt a kiváló fotótörténész, Szilágyi Gábor fotókönyvekről szóló nagyobb összefoglaló tanulmánya meg sem említi (Szilágyi 1978). Az akkori fenntartások könnyebben megérthetők: a komótos, mesélő szöveghez képest a fényképek nem illusztratívak, inkább szubjektív víziók, erőteljesek, szűkszavúak. Ám a későbbi távolságtartás mással magyarázható[17], mégpedig a fotótörténet-fotókritika sajátos belső értékrendjével. A hatvanas években a magyar fotográfiát kezdik kicsit komolyabban venni a művészetek sorában. Megalakul saját művészeti szövetségük, a korábbi szalonok helyett jelentősebb egyéni kiállításokat rendeznek (e sorban az egyik első Ginké, aki Kass János grafikussal formabontó teret terveztet képei köré[18]),

15 Szabó 1988 [1942]: 38.

16 Például: „A kitűnő és hangulatos felvételek között azonban akad néhány erőltetett, mesterkelt téma is, mely erezhetően 'jobb híján' készült." [B.P.: Olvasnivaló – egy hónapra. *Munka,* 7(5): 33.] „Gink Károly fényképei általában szépek, művésziek, de néha kissé öncélúak és nem eléggé illusztrálják a szöveget. Ha a tanulmányok megírásához az írók egész sora szövetkezett, miért nem lehetett mozgósítani a fotográfusok csapatát is?!" [Sós Endre: Beszélő házak. *Magyar Nemzet,* 1957. október 16., 7. old.]. Ugyanakkor például Nagy Péter így méltatta: „Gink művészi szemére az a legjellemzőbb, hogy a semmiből is tud múltat idéző képet varázsolni az objektív lencse közbejöttével: a sok közül talán legjobb példa erre Arany hálószobájának ablaka vagy Kosztolányi megsemmisült házának helye [*Népakarat,* 1957. november 10., 4. old.].

17 A mai újragondolást az is nehezíti, hogy az eredeti fotók e pillanatban lappanganak. Gink Károly hatalmas hagyatéka a Magyar Fotográfiai Múzeumba került, feldolgozása-rendszerezése folyamatban van születésének századik évfordulója kapcsán készülő kiállításához, de épp a *Beszélő házak* „régi" sorozatnak nincs nyoma. „Régi" sorozatként említem, hiszen az 1989-es újrakiadáshoz Gink – főként színesben – újrafotózta a könyv témáit, ám e felvételek kvalitásai szerényebbek.

18 Gink Károly első önálló kiállítását a Magyar Fotóművészek Szövetsége révén rendezhette 1962-ben a Kereskedelmi Kamara Mintatermében (Váci u. 27.). A kiállítás katalógusának előszavát Szász Imre írta, akivel korábban közös könyvük is volt (Vízpari kalauz, 1958). A bántó kritikák közül egy példa: „csak a rossz utánzat jelzőjét érdemli Gink Károly legutóbbi kiállításának néhány képe" (Vályi 1962: 8). A jónéhány elmarasztaló – Ginket „kozmopolitának" minősítő (ezt a jelzőt Pesten akkor mindenki értette; később is akadtak ilyen félreérthetetlen jelzők, pl. „belső turista") – kritika mellett igazán értő Dávid Kataliné: „A magyar fotóművészet új útját bizonyítja Gink Károly most megrendezett kiállítása" (Dávid 1962: 56).

tekintélyt szereznek maguknak a Magyar Távirati Iroda fotósai, s még sorolhatók a változások. Ám már a hatvanas évek közepén fellépő fiatalok félresöprik mindezt, új fotóért kiáltva – Lőrinczy György asztaltársaságának minimalista képeit nyilvánítják igazán kezdeményezőnek[19] a szocreál hosszú pangása után. Azaz nem marad megnevezés a korábbi és akkori modern fényképezés számára. Így nem kerülhetett helyére a különcként kezelt múzeumi fotós, Berekméri Zoltán, az alig ismert tihanyi plébános, Vass Alberik, a pályakezdő filmes, Sára Sándor, de a későbbi életút miatt árnyék esik számos jegyzett alkotó akkori útkereső munkáira is. Kihívás lenne ezen képek egybegyűjtése és megnevezésük megfontolása[20].

S bár nincs összefüggés köztük, egy ilyen áttekintés egymás mellé tenné azt a négy nagyszerű könyvet is, amely más-más – s nem feltétlenül turisztikai – megfontolásokkal és új fotóművészeti meglátásokkal felfedezte a fővárost, a régi Pestet és Budát, s a háború után magához térő Budapestet. Ezen gyönyörű, álomszerűen lebegő könyvek sorában az első az, amit Reismann János szerkesztett 1956-ban, újra élő világvárosként bejárva a Duna két partját[21]. A soron következő Gink 1957-es könyve, majd Czeizing Lajos varázslatos éjszakai Budapestje (1961)[22]. S végezetül Lőrinczy György könyve a budai Várról (1967), amely az előzőek megértő modernizmusa helyett már egy keményebb változattal próbálkozik.

S most essen szó a *Beszélő házak* meghökkentő megjelenési időpontjáról, 1957 októberéről. Ez év januárjában az új, két hónapja megjelenő *Népszabadság* hírt ad a Bibliotheca Kiadó terveiről (Hatvanyt is említve), s a cikk mellé Barát Endre: *Az életről szóljatok* című versét tördelték ezekkel a sorokkal: „s az eszme hontalan / kering kopár falak között, gazdátlan"[23]. Mindez leírható volt?

A történelemkönyvben azt olvassuk, hogy a forradalmat követő megtorlás sötét hónapjai után lassan, sok-sok elhallgatással és megalkuvással kezdett magához térni a művészeti élet is a hatvanas évek elejére. Érdemes azonban szemügyre venni a felszíni mintázat alatti longue durée-t, hosszú időtartamot, azt a modernizációs folyamatot, amely a Rákosi kor mélyrétegeit átjárta (a szekularizáció, a hagyományos falu eltűnése, a női szerepek változása, a közoktatás teljessé tétele, stb.), s amely a Sztálin halála utáni időben, a „magyar orvosperek" zárójelbe kerülésével a fővárosi értelmiségi lét meghatározó elemévé vált. Helye lett Hatvanynak, ha szűken is; tere lett olyan egyéni kezdeményezéseknek, mint Gink Károlyé[24]. Az egyre inkább Aczél György által meghatározott kultúrpolitika a számos szellemi alakulatot egybemosó kétfrontos harcban inkább a „narodnyikok" ellen

19 „Fogadjuk el magas igényű művészi programjukat: nem utánozni, nem megismételni akarják a világ jelenségeit, hanem új jelenségekkel gazdagítani, eleven és bátor művészi képzelettel újat alkotni" [Hevesy István: Három fiatal fotós kiállítása. *Magyar Nemzet,* 1965. március 11., 4. old.)

20 Ahogy ezt Szilágyi Sándor nagyon élesen kategorizálva végrehajtotta a hetvenes évek bizonyos fotós jelenségeivel (lásd Szilágyi 2007).

21 Vö. Gáspár 2021.

22 Vö. Bán 2022.

23 *Népszabadság,* 1957. január 27., 13. old.

24 Gink Károly keveset fotózott a forradalom idején, aztán ő is az emigráció mellett döntött – de határátlépése sikertelen volt. Bár őrizetbe vették, ez érdemben nem befolyásolta pályáját, 1957 folyamán már publikált (vö. Bacskai 2002).

intézet erőteljes támadást – a *Beszélő házak* megjelenésének hónapjaiban már folynak a népi írókat elitélő párthatározat előmunkálatai.

Bár ennek a mélyebben húzódó mintázatnak a jellemzése így pontatlan, számos lényegi eleme kimutathatatlan vagy kimondhatatlan, de – Hatvany Lajost idézve –: „Ördög vigye az olvasatokat, a szöveg megbízhatóságát. […] A rendetlenség nemcsak festőibb, mint a rend, hanem igazibb is. Minden osztályozás durva önkény csupán".[25]

Források

Bacskai Sándor (2002): Karcsi. Egy fotóművész-feleség emlékei. *Fotóművészet*, 44(5–6): 3–13.

Bán András (2022): Rétegek. In *Museum super omnia* (szerk. Kovács Ida – Sidó Anna), Budapest: Petőfi Irodalmi Múzeum, 327–330.

Beke Albert (1961): Emlékezés és tanulmány Hatvany Lajosról. *Alföld*, 12(1): 110.

Bodolay Géza (1980): Helyi irodalmi hagyományaink gyűjtése. *Honismeret*, 8(1): 48–50.

B.P. (1957): Olvasnivaló – egy hónapra, *Munka*, 7(5): 33.

Cultura–MTI (2017): Gink Károly, az öntörvényű fotóművész. *cultura.hu*, 2017. május 10. URL: https://cultura.hu/kultura/gink-karoly-az-ontorvenyu-fotomuvesz/

Dávid Katalin (1962): Gink Károly művészetéről. *Magyar Építőművészet*, 11(5): 56.

Féja Géza (1933): Íme, Hungária. *Korunk Szava*, 2(19).

Gáspár Balázs (2021): „Akik a városunkat felemelték a romokból, egy álmot is építenek". *Fotóművészet*, 64(2): 106–113.

Gách Marianne (1955): Hatvany Lajos a múltról és a jelenről. *Irodalmi Újság*, 1955. november 19. 6(nov.19.): 7.

Hatvany Lajos (szerk.) (1957a): *Beszélő házak*. Budapest: Bibliotheca Kiadó.

Hatvany Lajos (1957b): A hónapos szobák lakója [Petőfi]. In *Beszélő házak* (szerk. uő.), Budapest: Bibliotheca Kiadó, 209–237.

Hatvany Lajos (1968 [1908]): *A tudni nem érdemes dolgok tudománya*. Budapest: Gondolat Kiadó.

Hegedűs Mária (1978): Beszélgetés Gink Károllyal. *Fotóművészet*, 21(1): 5.

Hevesy Iván (1965): Három fiatal fotós kiállítása. *Magyar Nemzet*, 1965. március 11. 30(59): 4.

Illés Endre (1984): Hatvany Lajos estéje. *Népszabadság*, 1984. június 16. 42(140): 15.

László Ilona (1973): A fotóművész. *Veszprémi Napló*, 1973. január 6. 29(4): 6.

Nagy Sz. Péter (szerk.) (1990): *A népi-urbánus vita dokumentumai*. Budapest: Rakéta.

Rozsics István (1988): Hatvany Lajos beszélő házai. *Új Írás*, 28(2): 94.

Scherer Zsuzsa (1972): „Szenvedély nélkül nem tudok élni" – vallja Gink Károly. *Új Élet*, 1972. január 1. 27(1): 9.

25 Hatvany 1968 [1908]: 13, 20.

Sós Endre (1957): Beszélő házak. *Magyar Nemzet*, 1957. október 16. 13(33): 7.
Szabó Zoltán (1988 [1942]): *Szerelmes földrajz*. Budapest: Szépirodalmi Kiadó.
Szerb Antal (1935): *Budapesti kalauz marslakók számára*. Budapest: Officia Nova. URL: https://mek.oszk.hu/01700/01717/
Szilágyi Gábor (1978): Fotóalbum-kiadásunk elmúlt húsz éve. *Fotóművészet*, 21(1): 48–54.
Szilágyi Sándor (2007): *Neoavantgárd tendenciák a magyar fotóművészetben 1965–1984*. Budapest: Fotókultúra – Új Mandátum.
Vadas József (1988): „Napsütésben". Könyv és fotó az ötvenes években. *Fotóművészet*, 31(3): 34–35
Vályi Gábor (1962): Fotóművészet vagy fotóművészkedés. *Népszabadság*, 1962. április 29. 20(101): 8.

Paár Ádám

KÜLSŐ ELLENSÉGKÉPEK A MAGYAR TÖRTÉNELEMRŐL SZÓLÓ FILMEKBEN (1943–2021)

1. Bevezetés

Tanulmányomban annak bemutatására vállalkozom, hogyan reprezentálódnak bizonyos kívülről támadó népek, népcsoportok a magyar történelmi filmekben és kosztümös kalandfilmekben („történelmi" jelző alatt ebben a tanulmányban a legszélesebb értelemben vett filmeket értem, tehát mindazokat a mozgóképes alkotásokat, amelyek olyan korban játszódnak, amely a film elkészítésének idejéhez képest régmúltnak vagy legalábbis közelmúltnak számít). Azokkal a népekkel, népcsoportokkal foglalkozom, amelyek egy adott időszakban a magyar állam és/vagy a magyar elitcsoportok számára politikai és/vagy katonai értelemben vett fenyegetést vagy kihívást jelentettek. Tézisem szerint az egyes korszakok, politikai rendszerek idején készült játékfilmek tükrözték azt a populáris, nagymértékben leegyszerűsített tudást, amely egyes népekről élt az adott korszakban. Mivel sok játékfilm irodalmi alapanyagból készült, és az irodalom is képes volt közvetíteni tudásokat, információkat, sémákat és toposzokat a nemzeti történelemről, ezért sűrűn utalok az irodalmi előzményekre. A Velence kávéházban 1898-tól rendszeres vetítéseket rendeztek. Ezek még életképek, híradófelvételek voltak. 1901-ben elkészült az első magyar film, a Zsitkovszky Béla által rendezett *A tánc*, amely mozgóképfelvétel volt Pekár Gyula író táncról szóló előadásának illusztrálására (Nemeskürty 1965: 22). A filmművészet lassan beérett Magyarországon, miként a nagyvilágban. A történelmi filmek azonban először a Horthy-korszak végén jelentek meg (olyan filmekről van szó, amelyek már nem egyszerű regényadaptációk voltak, mint korábban a *Fekete gyémántok*), mint például a *Szováthy Éva* vagy a *Rákóczi nótája*. Ezért 1943-at tekintem a kutatás kiindulópontjának.

2. A kosztümös film és az előítéletek

A kosztümös film és a történelmi film alapvetően a romantika logikája mentén halad, ezért hajlik a „fekete"-„fehér" látószögre. Ahol gáncstalan hősök vannak az egyik oldalon, ott teljesen természetes, hogy a másik oldal nem kap pozitív ábrázolást. A kosztümös filmeken belül különösen a kalandfilmek hajlamosak arra, hogy végletesen torzítsák azt az oldalt, amellyel a film hősei szemben állnak. A Mel Gibson rendezte *Rettenhetetlen*t és *A hazafit* joggal érték kritikák, hogy a film túljátssza a kegyetlen angolok és elnyomott skótok/amerikai gyarmatosok ellentétét. Nincs egy angol se ezekben a filmekben, aki kiváltaná a szimpátiánkat.

Amíg kosztümös filmek lesznek, addig külső ellenségképek is lesznek. Nehezen képzelhető el egy olyan Francis Drake-film, amelyben a spanyolok ábrázolása nemes, vagy olyan Jeanne D'Arc-film, amely jólelkűeknek mutatja be az angolokat.

Az elmúlt évtizedekben egy olyan folyamat észlelhető a világban, hogy mindenki elkezdett túlérzékennyé válni a történelem ábrázolásával kapcsolatban. Egyre-másra következtek be sértődések egy-egy film kapcsán, néhol mondvacsinált indokkal. Gondoljunk csak arra, hogy a *Szulejmán* című török sorozat karikatúraszerűen ábrázolta II. Lajos magyar királyt, akit elhízott öregemberként mutatott be, miközben a király valójában csinos, húszéves fiatalember volt a mohácsi csata idején. Bár a *Szulejmán* nem a magyar történelemről szólt, mégis, sokan a magyar nézők közül ezen a részleten akadtak fenn, holott a telenovella szempontjából ez egy mellékes körülmény volt. De nem kell ám leragadni a saját régiónknál! Az angolszász világnak sem kell messzire mennie, ha a történelmi érzékenységgel kapcsolatos vitákról van szó. A Roland Emmerich által 2000-ben rendezett *A hazafi* című film szadista angol ezredese, Tavington karaktere és tettei (legyilkoltatja az amerikai hadifoglyokat, elevenen elégettet embereket a templomban) visszhangot váltottak ki Nagy-Britanniában.

Önmagában persze nem meglepő, hogy egy kosztümös film épít az előítéletekre. Hiszen a mássággal kapcsolatos képzetek a mozi születésétől jelen voltak a filmen. A kosztümös filmhez mindig hozzátartozott a háborúk bemutatása. Mindig problémás volt, amikor a jelenben aktualizálható konfliktusokat ábrázoltak a filmvásznon, vagy olyan konfliktusokat, amelyeknek a szimbolikus és emlékezetpolitikai hatása még mozgósító erejű volt a film elkészítésének idején. Az 1939-es *Elfújta a szél* jenkiábrázolása hűen tanúsítja, hogy a polgárháborúban vesztes Dél társadalma még három nemzedékkel később sem bocsátotta meg az északi megszállást.

A kosztümös film az egyes korszakokban azokkal az ellenségképekkel dolgozik, amelyek korábban folklorizálódtak. Az ellenség mindig a „másik", akár etnikai, nemzeti, vallási, vagy éppen regionális értelemben. A mozi abban az időszakban született meg művészeti ágként, amikor a nacionalizmus virágkorát élte, ezért a „másság" ábrázolása magán viselte a saját csoport, az *in-group* félelmeinek és vágyainak kivetítését az etnikai, nemzeti értelemben fölfogott „másikra".

Kapitány Ágnes és Kapitány Gábor tanulmánya szerint a „másságnak" háromféle változata alakulhat ki. Az egyik a „fent lévő más", akihez hasonlítani szeretnénk. Olykor ez is kiváltja a gyűlöletet, például amikor az úr-szolga, úr-paraszt ellentét átszíneződik a nemzeti, etnikai, vallási ellentétekkel (filmen tipikus példája ennek a lengyel *Tűzzel-vassal* és az orosz *Tarasz Bulba* című szépirodalmi és filmes alkotások, amelyekben a kozákok és lengyel pánok konfliktusa nem egyszerűen etnikai konfliktus, hanem legalább annyira társadalmi, és mindezeken felül az teszi nagyon súlyossá, hogy vallási különbség – ortodox-katolikus ellentét – terheli). Ám az ellenségességet gyakran oldja, hogy az in-group követésre és utánzásra méltónak tartja a „fent lévő mást": az elit, még ha az „idegen" is, életmódja, ízlése, kulturáltsága folytán elismerést, követést vált ki az „alul lévő" csoportokból.

Olykor, ha nem is gyakran, előfordul a történelemben ennek a fordítottja, például a 18. század második felében, a szentimentalizmus és a preromantika időszakában, amikor a nemesek és polgárok elkezdték fölfedezni maguknak a „népet", s lejegyezték a nép száján hallott meséket, mondákat, balladákat és regéket (amelyek persze gyakran „lesüllyedt kultúrkincsként" kerültek az elitkultúrából a nép közé). A „lent lévő más" jóval fenyegetőbb jelenség. Ez a másik az, amelyhez nem szeretnénk hasonlítani, amelytől elzárkózunk (az európai filmművészetben elég sokáig a cigányság ábrázolása volt megfeleltethető ennek a fajta másságnak). Végül a másság harmadik típusa az „egzotikus másik", amely látványos különbözőségével hívja föl magára a figyelmet. A már említett népköltészeti gyűjtések időszakában a saját parasztság éppúgy megjelenhetett az „egzotikus másikként", mint az európai tudósok számára az amerikai, csendes-óceáni, afrikai őslakosok világa, vagy éppen – túljutva a marginalizálás és üldözés logikáján – Európában a szintén említett cigányság (Kapitány – Kapitány 2008: 21).

Kapitány Ágnes és Kapitány Gábor rengeteg példát hoznak az észak-amerikai film történetéből arra, milyen módon járult hozzá a mozi az egyes etnikumokról (indiánok, afroamerikaiak, távol-keletiek stb.) közszájon forgó előítélek továbbörökítéséhez, majd ez miként oldódott a későbbiekben, részben a mozi önfejlődésének, de még inkább a társadalmi, gazdasági változásoknak a hatására. Csak az előbbi tényezőt figyelembe véve: az előítélettől való elmozdulás első lépése a „komikus ábrázolás" (amely még lekezelő, de már nem rosszindulatú), majd annak tudatosítása, hogy a „másik" is „ugyanolyan ember", ugyanolyan érzelmekkel és vágyakkal. Az „elfogadást" gyakran a másság tisztelete követi: amikor a másság már nemhogy elfogadott, de tiszteletre méltó, sőt védendő érték lesz (Kapitány – Kapitány 2008: 26–27). Fölmerül a kérdés, hogyan jelenik meg ez a probléma a magyar kosztümös filmeken. Az alábbiakban ezt a kérdést járom körül.

3. Törökök, németek, osztrákok

Az alábbiakban kifejezetten a magyar kosztümös filmekben fölbukkanó ellenségképeket veszem górcső alá. A magyar kosztümös filmekben visszatérő ellenségek a „törökök" (oszmánok) és a „német" néven azonosított osztrákok. Sokan jelképesnek tartják a tényt, hogy a magyarság a 16–17. század nagy részében kétfelé kényszerült hadakozni: egyszerre kellett helyt állnia egy nyugati és egy keleti ellenséggel szemben. A „két pogány között" jelszó teológiai, spirituális síkra emeli az egyszerű geopolitikai kényszert. Megjegyzendő, hogy a kétfelől szaggatottság nem magyar specifikum: az ukrán nemzettudatban a nyugati ellenség a lengyel, a keleti az orosz, a lengyelben a nyugati a német (eredetileg a porosz), a keleti az orosz, és így tovább. Általánosságban igaz Közép- és Kelet-Európára, hogy a térség népei szinte mindig két birodalom szorításában éltek, csupán a birodalmak cserélődtek idővel, így például az Oszmán Birodalom gyöngülésével

párhuzamosan Oroszország emelkedett föl keletről, míg a lengyelországi svéd „özönvíz" emléke elhalványult a porosz-német és orosz fenyegetésekhez képest.

A „török" és a „német" egyaránt gyűjtőnevek, amelyek alá besorolták – gyakorlatilag tényleges nemzetiségtől függetlenül – azokat az idegeneket, akik akár a félholdas zászló, akár a Habsburgok kétfejű sasos lobogója alatt harcoltak. Nem etnikai, hanem politikai fogalmakról van tehát szó, amikor Gárdonyi Gézánál, Jókai Mórnál és Mikszáth Kálmánnál „törökről" vagy „németről" olvasunk. Azokban az alkotásokban, amelyek az oszmán és magyar mikro- és makrovilágok érintkezését a háborúkon keresztül mutatják be, a „török" (aki persze lehet etnikailag bosnyák, albán, bolgár, lényeg, hogy birodalmi identitását tekintve „oszmán") vérszomjas katona, harácsoló hódító, fosztogató, kegyetlenül adóztató népnyúzó, gyermekrabló és esküszegő (mint Ali pasa a *Gábor diák*ban, Jumurdzsák az *Egri csillagok*ban vagy Akibár aga *A törökfejes kopjá*ban). A durva és egyoldalú ábrázolás azonban csak a hódoltság első két nemzedékét bemutató filmekben érvényesül.

A 16. század végétől kezdődő időszakban, párhuzamosan a birodalom meggyöngülésével és a „német" erősödésével, a „török" ellenségből előbb ellenféllé szelídül, és ebben a minőségében olykor lovagias, becsületes, szavatartó harcos (pl. *A koppányi aga testamentumá*ban). Néha a hatalmi politika mentén pragmatikusan meg lehet vele egyezni (mint *A beszélő köntös*ben, a *Hajdúk*ban vagy az *Erdély aranykorá*ban). Majd, a folyamat végpontján olyan kor is eljön, amikor a „török" már a magyarság barátja (A *Szaffi*ban), de ehhez a megbocsátó, kissé leereszkedő narratívához az szükséges, hogy előbb kiűzessen az ország területéről. A törökkép változása tehát eljut az ellenségtől az ellenfélen keresztül az „egzotikus másik" képviselőjéig.

A „német" tipikus példája a zsoldos, aki fosztogat, rabol, nyúzza a szegény népet, gyakran gyáván viselkedik, a török elől megfut, de a magyart ok nélkül bántja, sanyargatja (ilyenek a német zsoldosok a *Tenkes kapitányá*ban, *A törökfejes kopjá*ban vagy a *Szaffi*ban). Nem feltétlenül német etnikailag, lehet vallon, itáliai stb. is (*A koppányi aga testamentuma* című regény és film népnyúzó, rabló zsoldosai vallonok). A „német" (vallon, cseh, itáliai stb.) zsoldos ábrázolásán nyomot hagy kétféle harcmodor különbsége. A magyar alapvetően egy kisháborús, portyázáson és rajtaütésen, az ellenség állandó nyugtalanításán alapuló harcmodort alkalmaz, amely szükségszerűen fölértékel olyan jellemzőket, mint a fürgeség, gyorsaság és leleményesség.

A német – és általában nyugati – zsoldos harcászat viszont az erőfölényen és a nyílt csatákban való helytálláson, a 18. századi reguláris hadsereg pedig a szabályok pontos betartásán alapult. A magyar hajdú, kuruc és huszár fürgeségével („eszével") képes kiegyenlíteni a nehézkesen mozgó ellenséges gyalogság és nehézlovasság erejét. Aligha van még egy katonatípus, amelyet a regék, mondák, regények és filmek alapján annyira azonosítanak a magyarsággal, mint a huszár. A huszár a tömegerőt (lásd vértesek) kiegyensúlyozó ügyesség, fürgeség, spontaneitás és merészség szimbóluma lett a magyar közgondolkodásban. Nem véletlen, hogy a magyar irodalom tele bátor, vitéz, kalandos életű, világjáró

huszárokkal, Háry Jánostól Rontó Pálon keresztül, Kukorica Jánoson át Baradlay Richárdig. De eredetileg huszár a Tenkes lejtőjén, barlangjaiban és vadonjában bujdosó Eke Máté, azaz a „Tenkes kapitánya" is.

Se szeri, se száma a „németet" ellenségként ábrázoló alkotásoknak. Érdemes figyelembe venni, hogy két törés van a történelemben a németségképet illetően: 1867 után az „osztrák és a „német" fogalma szétválik, majd a II. világháború gyökeres negatív fordulatot hoz a „németség" ábrázolásában.[1] A 17. századi rendi mozgalmak, majd a Rákóczi-szabadságharc idején játszódó filmek természetesen mind operálnak a még egymástól nem különvált „német" és „osztrák" negatív beállításával. Gyakran a császári zsoldosok komikus balfácánok, akik olykor lefokozódnak a Tom macska színvonalára (mint a *Tenkes kapitányá*ban vagy *A törökfejes kopjá*ban), vagy éppen közönséges gonosztevők (*A koppányi aga testamentum*ában), de akadnak méltányosabb alkotások is, ahol az ellenség ábrázolása nem egysíkú, bár még mindig negatív (a *Rákóczi hadnagya*).

Sőt, a későbbiekben találkozhatunk kifejezetten baráti ábrázolásokkal, igaz, nem kuruckori, hanem 48-as témájú alkotásban: *A kőszívű ember fiai*ban a bécsi diákok légiója, és különösen Mausmann Hugó jelenítik meg a német demokrata mozgalmat, amely a magyar forradalom szövetségese, Palvicz Ottó, a császár katonája pedig nemes ellenfél. Amikor az „osztrák" és a „német" fejlődése szétvált, a németországi németség iránti ellenszenv alábbhagyott (mindössze a pángermán agitátorok bosszantották olykor a magyar politikusokat). Németország iránt a félelem Hitler hatalomra jutásával növekedett, ám a mozi németség-képére az igazán mély hatást a II. világháború gyakorolta. Nyilvánvaló volt, hogy a II. világháborús filmekben a német katona nem lehetett egyenrangú ellenfele a szovjet katonáknak és partizánoknak. Ez a tendencia nem is tért el nagyon a Nyugaton zajló filmes folyamatokról: a világháborús filmek – érthetően – csak lassan léptek el a német katona démonizálásától egy kissé megbocsátóbb, de a hitleri bűnöket nem takargató reprezentáció felé. A magyarországi holokauszt befolyásolta a németség-képet, ugyanakkor ez egy olyan történelmi esemény, amelyben a magyar és német állami hivatalok és hatóságok egyaránt felelősök voltak. Magyarországon az államszocializmus éveiben a hatalom támogatta az össznépi amnéziát a zsidóság sorsát illetően, és fölmentette a társadalom egészét, míg annál súlyosabban ítélte el a Horthy-korszak politikai elitjét.

A „németen" kívül más nyugati ellenségek is előfordulnak a magyar kosztümös filmeken, például a napóleoni hadsereg katonái (*A névtelen vár*ban), de az ábrázolásuk nem válik el élesen a „némettől": ugyanolyan nehézkesség és lélekölő parancsuralom jellemzi harcászatukat, és ezért a mozgékonyabb, drill által nem feszélyezett magyar katonák és népfölkelők viszonylag könnyen diadalmaskodnak felettük.

Tatárok nem tűntek föl a magyar filmen. Csak az irodalmi alkotások alapján következtethetünk arra, miként is ábrázolták volna a tatárokat a mozgóképes regényadaptációkban. A tatárok számos vonatkozásban hasonló ábrázolást

1 Glatz Ferenc megítélése szerint a németség és osztrákság azonosítása csak 1956 után szűnik meg (Glatz 2012: 13).

kaptak, mint a „törökök" (a közös muszlim hit és a sztereotip harciasság alapján), ám a „töröktől" megkülönbözteti őket valami: a kegyetlenség – magyar ésszel fölfogva – hidegen szadisztikus és oktalan jellege (pl. Jókai Mór *A kétszarvú ember* és a *Damokosok* című regényében). Ehhez hozzá kell tenni, hogy a 17. században a magyarság a „török" világról sokkal több információval rendelkezett, mint az időnként az oszmán seregek oldalán smasszerként és verőember-brigádként megjelenő tatárokról, akik nem telepedtek meg tartósan az országban, nem alakítottak ki civil nexust a magyarsággal békeidőben, ezért mindvégig idegenek maradtak (eltérően például a lengyel kultúrától, amelyben a tatár ismerős ellenség, mint Tuhar bej és Azja Henryk Sienkiewicz *Tűzzel-vassal* és *A Kislovag* című regényeiben). Ez a példa mutatja, hogy a nemzeti emlékezet azon ellenségek iránt hajlik az enyhülésre és – legalább részlegesen – a megértésre, amelyekkel szorosabb és sűrűbb szövésű kapcsolatrendszer alakult ki, és a kétoldalú viszony nem egyszerűsödött le pusztán a harcra. Azt mondani sem kell, hogy egy új ellenség megjelenése mindig képes arra, hogy felülírja a régi ellenséghez fűződő kedvezőtlen és ellenséges érzelmeket. Ez a folyamat más nemzeteknél is megfigyelhető (pl. a svéd-finn kapcsolatban egymás jobb ismerete, a sűrű szövetű kulturális és politikai kapcsolatrendszer enyhítette az ellenszenvet, míg a közös kulturális alap hiányzott a finnek részéről az új hódítóként föllépő oroszokkal).

Amikor a magyarság az Osztrák-Magyar Monarchián belül küzdött a magyar szupremácia kiteljesítéséért, az ellenségképek furcsa változáson mentek keresztül. A régi ellenségek közül a „török" az orientalizmus Kelet-képe jegyében egzotikussá, és – az Orosz Birodalom balkáni előrenyomulása miatt – sajnálandóvá vált.[2] A „német", illetve az attól lassan különvált „osztrák" immár nem ellenség volt (hiszen a reformkori magyar elit három célja, az ország alkotmányos önállósága, a polgári átalakulás és a magyar nemzetiség uralmának biztosítása megvalósult az 1867-es kiegyezéssel), hanem szövetséges, akit olykor meg lehetett fricskázni 1849 emléke miatt, de különben egyre kevesebb gondot jelentett.[3] A magyar-osztrák kapcsolat olyan házasság volt, amelyben az egymást kezdetben nehezen elviselő felek együtt megöregedve lassan elfogadták egymás rigolyáit. Az összetartásban a legnagyobb motivációt – ahogyan általában a történelemben – a közös külső kihívás, vagy – alliteráció nélkül – a „közös ellenség" jelentette.

A közös ellenségek listája pedig hosszú volt, és idővel egyre hosszabb lett: Oroszország, a pánszlávizmus, a horvát, majd cseh trializmus (ezzel rossz pillanataiban Bécs is kacérkodott a magyarok megregulázására), a cseh szeparatizmus, az olasz és a román irredenta, az ausztriai pángermán mozgalom, Olaszország, Szerbia, a boszniai szerb szeparatizmus… Magyarország közvéleménye pedig leginkább a frissen megszerzett magyar szupremácia elvesztésétől tartott – ez a félelem a nemzetiségi kérdés esszenciája.

2 A sajátos magyar orientalizmus oldalágáról, a turanizmusról lásd (Ablonczy 2016).

3 Gerő András ezt a sajátos tudathasadásos jelenséget elnevezte „Nagy Magyar Kétlelkűségnek". Válság idején a magyar politikusok szidták Ferenc Józsefet, akinek okkal fölrótták a szabadságharc utáni megtorlást, de mindenki tudta, hogy az öreg császár-király a stabilitás záloga (lásd Gerő 1999: 195).

4. Nemzetiségek

A „német", török és tatár alapvetően idegen hódítóként érkezett a Kárpát-medencébe. Velük szemben tehát a magyarságnak nem volt oka az önvizsgálatra. Más volt a helyzet a nemzetiségekkel, amelyek a 18. században már az ország lakosságának nagyobb részét tették ki, és akiket a Kárpát-medencén túlról érkező hódító hullámok ugyancsak érintettek. Óhatatlan volt, hogy a korszakban divatos nemzetkarakterológia jegyében bizonyos negatív, ellenséges vonások megjelenjenek a nemzetiségek és a szomszédos népek ábrázolásán. A kezdetben vállveregető, nem kicsit bugyuta sztereotípiák 1848–49 délvidéki és erdélyi harcai idején csaptak át ellenségességbe, hogy aztán a lemészárolt települések – a Délvidéken Fehértemplom, Szenttamás, Erdélyben Nagyenyed, Zalatna, Abrudbánya – lángjai lidércnyomásként kísértsenek. Különösen a szerb és a román paraszt 19. és 20. századi ábrázolásán figyelhető meg az a folyamat, hogy a „töröknek" tulajdonított jellemvonások egy része átemelődik a szerb és román nemzetiségű parasztra. Természetesen a „törökös" vonások ötvöződtek az urak és városiak negatív parasztképével, mely szinte az ókortól végighúzódik az európai kultúrán (amely szerint a paraszt nehéz értelmű, sunyi, zsugori, sokszor úrellenes, és olykor erőszakra kapható – ez az előítélet csak valamikor a késő középkorban, különösen a reneszánsz idején kezdett átfordulni pozitívba, majd a nagy áttörés a romantikával következett be, amely emancipálta a parasztot).

A szerbekre rendre sorjáznak azok a sztereotípiák, hogy harciasak, kegyetlenek, durvák, bosszúállók, a vérbosszú fanatikusai, könnyen indulatba jövők (lásd Jókai Mór *Szenttamási György*ét), igaz, bátrak, vakmerők, vitézek, becsületükre kényesek, és a törökellenes harcaik emléke miatt tiszteletre méltók. A románok ábrázolásán érezhető leginkább a folyamat, hogy a nemzetiségi ellentétek könnyen konvertálódnak társadalmi ellentétekké, és persze fordítva: a magyar-román ellentét, különösen Erdélyben, így gyakran „úr-paraszt" ellentétre fordítódott le. A románokkal kapcsolatban leggyakrabban azok a sztereotípiák szerepelnek az irodalomban, amelyek más nemzeteknél a parasztokkal szemben fogalmazódtak meg: sunyik, alattomosak, ravaszak, kiskapu-keresők, babonásak, lelkük mélyén úrellenesek. Igaz, egyúttal szolgalelkűek és (a magyar etnikumú paraszttal összehasonlítva) az alázatoskodásig úrtisztelők, ugyanakkor szelídek, naivak, ábrándosak, csak külső uszításra kegyetlenek vagy bosszúállók, és a természettel, a hegyekkel, erdőkkel való szimbiózisban élésük rokonszenves (lásd Jókai Mór *Szegény gazdagok*ja, Tamási Áron, Nyírő József és Wass Albert regényei).[4]

Az úrellenesség és túlzott úrtisztelet sztereotípiáinak párhuzamossága jól mutatja az effajta előítéletek képlékenységét. Ami a magyar parasztnál érdem (megadja a tiszteletet a földesúrnak, a papjának, a hatóságoknak), az a más

4 Lásd erről a kérdésről: Ágoston Vilmos *A kisajátított tér. A nemzeti képzelet Doru Munteanu és Wass Albert regényeiben* című művét (Ágoston 2007). A könyvről írott recenziójában Egry Gábor szellemesen szemlélteti a román parasztról szóló sztereotípia továbbélését, amely alapeleme Wass Albert „patriarkális románképének": eszerint a „románok számára nem marad más, mint elfogadni egy premodern állapotot, egyfajta etnikai skanzent, amelyben megőrizhetik folklorisztikus jellemzőiket" (Egry 2008: 273).

nemzetiségű parasztnál kissé taszító vonás, pusztán a külsőségek miatt. Miközben a túlzásba vitt úrtisztelet azért is értelmezhető negatív tulajdonságnak, mert az „úr" a paraszt számára nemcsak a földesurát jelenti, hanem – afféle „fölöttes úrként – a császárt is, valamint az ortodox papot (itt kapcsolódik össze a nemzetiségi és társadalmi konfliktus a vallási ellentéttel, vagyis a nyugati kereszténység és ortodoxia különbözőségével). A földesurak számára ez a helyzet jellemző módon úgy fordítódott le, hogy a paraszt kijátszható a földesura ellen egy harmadik, Bécsben székelő szereplő által. Ez pedig egy örökös „fortélyos félelem"-szerű lelkiállapotot eredményezett Erdélyben.

A szerbekre és románokra vonatkozó fenti sztereotípiák szerencsére ritkán tűnnek föl a magyar filmvásznon, legalábbis a kosztümös filmekben. Sőt, vannak kifejezetten pozitív ábrázolások, amelyek a különböző nemzetiségű kisemberek közötti együttérzést és rokonszenvet hirdetik (pl. Máriássy Félix *Csempészek*je), hangsúlyozva, hogy nem a kisemberek ellenségei egymásnak, hanem az államhatalom „karjai", a közigazgatás, a csendőrség. Természetesen az ellenségek között idővel az orosz / szovjet is föltűnt. Az Oroszországtól való félelem a reformkorban, legkésőbb az 1830–31-es lengyel felkelés leverését követően megjelent a magyar elit körében. A „keleti kérdés" kiéleződése, a pánszláv mozgalmak fölbukkanása, az 1849-es cári intervenció mind-mind hozzájárultak az oroszellenesség elmélyüléséhez. A csúcspont alighanem az volt, amikor az 1877–78-as orosz-török háború során Isztambul elővárosáig, San Stefanóig zúduló orosz hadseregnek jó esélye volt arra, hogy az Aja Szofia (Hagia Sophia) tetejéről letaszítsa a Próféta félholdját, és kitűzze rá a keresztet. Csak az angol flotta erődemonstrációja akadályozta meg ennek bekövetkezését. A magyar politikai elitben ekkor tudatosult, hogy Oroszország megkerülhetetlen hatalom a szomszédságban, a Balkánon.

5. Oroszok, szovjetek

Az orosz mint ellenség megjelenése több szempontból jó példát nyújt az ellenségképzés dinamikájára. Először is, az oroszellenesség hatott az Oszmán Birodalom megítélésére, ami jelzi, miként változhat meg egy korábbi ellenség megítélése az aktuálpolitikai folyamatok függvényében. Ahogyan egyre távolabb került Magyarország az Oszmán Hódoltság emlékétől, és ezzel párhuzamosan egyre romlott a Monarchia és Oroszország viszonya, az oroszok által fenyegetett „török" mindinkább afféle egzotikus baráttá vált, és ezért a „török" múlt kezdett megszépülni az emlékezetben. Az egykori ellenség meggyöngülve már nem ellenség. Másodszor, jellemzőnek tarthatjuk azt is, hogy a „nemzeti" ellenségkép alkalmas arra, hogy más ellenségképeket (társadalmiak, politikaiak) magába olvasszon, ezzel kiegyenlítve különbségeiket. Így lett Oroszország egyetlen szuszra az „önkényuralom bástyája", Európa antiliberális zsandárja és a radikális, forradalmi meg kommunisztikus eszmék fészke, s mindkét minőségében rettenetes veszély a magyar nemesi liberalizmusra (például Jókai Mór *A jövő század regénye* és a *Szabadság a hó alatt* című regényeiben).

1849, 1944–1945 és 1956 azok a történelmi sorsfordulók, amikor az Orosz Birodalom, illetve a Szovjetunió katonailag beavatkozott Magyarországon. Az I. világháború emlékezete háttérbe szorult ezek mögött, noha orosz betörés érte az akkori Magyarország területét is. Érthetően 1945 után a két utolsó történelmi esemény ábrázolása részben kerülendő volt, részben 1944–45 kapcsán csak a dicsőséges harcokra helyeződött hangsúly. Az 1849-es orosz intervenció katonái kevés filmben jelennek meg. *A kőszívű ember fiai* filmes változatában még a regénynek azon jelenetét sem mutatták meg, amelyben Leonyid, a fiatal orosz gárdatiszt segít régi barátjának, Baradlay Ödönnek a szökésben. A Leonyid–Paszkievics páros semmivel sem lett volna kevésbé hősies, mint a Palvicz-Windisch-Grätz kettős, amely mind a regényben, mind a filmben nagy szerepet kap. A *Guerilla* című filmben újszerű módon nem az osztrák, hanem az orosz hadsereg katonái harcolnak elsősorban az erdőben rejtőzködő szabadcsapat ellen.

Az 1940-ben forgatott *Sarajevo* című filmdrámában a magyar kisasszony és az orosz festő házasságán, valamint az I. világháború idején hadba vonult férfi családja és a magyar feleség konfliktusán keresztül a magyar-orosz kapcsolatrendszer kerül bemutatásra. Az ebédlőasztalnál utalás történik 1849-re, amikor az egyik orosz kisasszony apja elesett Magyarországon. A film toleráns az orosz néppel szemben, ami meglepő, ha elkészítésének dátumára gondolunk. Bár a film az orosz parasztokat színpadiasnak és babonásnak ábrázolja, a hivatalnokot pedig korruptnak és hatalmával visszaélőnek, megannyi orosz szereplő (Borisz és unokaöccse, a katonakórház orvosa és ápolója) szimpatikus, kulturált és irgalmas szívű. Ahogyan a 18 évvel későbbi *Csempészek*, ez a film hangsúlyozza, hogy a konfliktus nem a kisemberek között húzódik. Csak a hatalom fordítja szembe egymással a népeket.

Magyarországot 1945-ben a szovjet Vörös Hadsereg foglalta el, miközben a társadalom egy nem jelentéktelen része fölszabadulásként (vagy legalábbis megszabadulásként) is megélte az eseményeket – hiszen a szovjet győzelem véget vetett az ország pusztulásának, a német megszállás és nyilas uralom ikerördögeinek, a zsidóság szenvedéseinek. Másik oldalról a szegényparasztság és agrárproletariátus évszázados vágya, a földosztás megvalósult (más kérdés, hogy az önálló földbirtok néhány év múlva bevándorolt a téeszbe). A föl- vagy megszabadulás érzése azonban nem tette semmissé a magyar társadalom többségébe beivódott félelmeket a szovjet katonától. A Vörös Hadsereg katonáinak magyarországi erőszakoskodásai és fosztogatásai alapot is adtak a félelmeknek. Ezekről a bűncselekményekről azonban hosszú ideig nem lehetett filmet forgatni.

Érthető, hogy az 1945 utáni filmben a szovjet katona ábrázolása csak egyoldalú lehetett. Kedélyesen mutatják be a szovjet katonákat *A tizedes meg a többiek* című filmben (1965). A rendszerváltás után két, egymással ellentétes folyamat kezdődött a szovjetek ábrázolását illetően: egyrészt már nyugodtan lehetett utalni a szovjetek által elkövetett bűnökre, hiszen a birodalom, amely e bűnökben részes vagy fölbujtó volt, szétroskadt, másrészt viszont a Rákosi-korszakról szóló filmekben a szovjet katonák gyakran kifejezetten pozitívabb ábrázolást kapnak,

mint magyar védenceik. Az elsőre példának Sára Sándor *A vád* című filmjét említhetjük (1996).

Másrészt Erőss Gábor megállapítása szerint „a rendszerváltás utáni film – leszámítva a történelmi filmek fenti antikommunista vonulatát – „mintha mármár rokonszenvezne az oroszokkal", példaként utal a *Csocsó, avagy Éljen május elseje* című szatírára, amelyben a szovjet katonatisztek megengedőbb ábrázolást kaptak, mint a magyar „elvtársak" (Erőss 2018: 115). Mészáros Márta filmjében, az *Aurora Borealis*-ban a szovjet katona kétféleképpen jelenik meg: az erőszakos és erőszaktevő mellett a „jó" szovjet tiszt is föllép, Anton személyében, akit végül sajátjai letartóztatnak, és a GULAG-ra küldenek. A szadista, fosztogató szovjet tiszt legutóbb Eperjes Károly *Magyar passió* című történelmi filmjében tért vissza az aranyéhes Fjodorov elvtárs alakjában, aki azért kínoztatja meg a főszereplő ferences szerzetest, Leopold atyát, hogy kihúzza belőle, hová rejtették el a szerzetesek az arany szentségtartót.

6. Konklúzió

Ahogyan érzékelhető, a magyar kosztümös filmben az etnikai ellenségképek három nagy csoportra bonthatóak attól függően, honnan érkeznek: vannak keleti ellenségek (törökök, tatárok), nyugatiak (leggyakrabban németek, osztrákok, vallon zsoldosok) és a Kárpát-medencében élő népek (leginkább a szerbek, románok, kisebb mértékben a szlovákok). Megállapítható, hogy minél sűrűbb szövetű a kapcsolatrendszer az egykori ellenséges néppel, annál inkább megfigyelhető, hogy az emlékezés „békévé oldja" a hajdani ellentéteket. Így a francia-angol, svéd-finn vagy éppen magyar-török vagy magyar-osztrák viszony konfliktussága oldódott, ezzel szemben a franciák számára a németek, finnek és magyarok számára oroszok jelentek meg új, félelmetesebb ellenségként. Az új ellenséghez képest a régi joviálisan fricskázható ellenféllé szelídült.

Az etnikai ellenségképek könnyen konvertálódnak egymással (ahogyan a török és a szerb, román ellenségképek példáján láthattuk), illetve az etnikai ellentétek gyakran kéz a kézben járnak a társadalmi és vallási különbségekkel.

Végül érdemes kitérni arra, hogy a kosztümös és történelmi film nem azonos magával a történelemmel. Ezek a filmek egy bizonyos narratíva (elbeszélés) révén csupán elmesélik a történelmet. Nyilvánvaló, hogy minden történetnek több narratívája van. Többféleképpen el lehet mesélni egyazon történetet, legyen szó egy tegnapi utcai balesetről, vagy egy több száz évvel korábbi hadjáratról. Mivel Magyarországon állandó a panasz a magyar kosztümös film hiánya miatt, nem árt tanulni a külföldi vitákból, amelyek jellemzően kritizálják azt, hogy egy filmrendező kiválaszt egy bizonyos narratívát – szükségképpen a saját hazája történelmi emlékezetét –, s annak mentén mutat be egy múltbéli katonai konfliktust. Nagyon hamar a magyar filmeseknek is szembe kell nézniük azzal: egy horvát óhatatlanul másként látja Joszip Jellasics szerepét, mint ahogyan azt Petőfi Sándor *A vén zászlótartó* című verse („Bécs felé fut Jellasics, a gyáva") és a *Föltámadott*

a tenger című film ábrázolja. A kosztümös film ugyanis nem történelemkönyv, pláne nem tankönyv. A film, mint minden művészi alkotás, olykor leegyszerűsíti a teljes igazságot. De éppen ez a jó, ebből lehet tovább gondolkodni: ütköztetve a film világát a bonyolultabb valósággal.

Meg kell fontolni azt, hogy míg ezelőtt 40-50 évvel ezelőtt szükségszerűen késve jutott el egy filmalkotás a világ többi pontjára, most az emberiség egy olyan szinkronikus állapotban él, amelyben minden információ és hír azonnal eljut mindenhová. A történelmi külső ellenségek démonizálása nem járható út. Ehhez a történettudomány túl sok adatot föltárt, a nemzetek túl sokat tudnak egymásról. A megoldás az lehet, hogy a csaták helyett nagyobb hangsúly helyeződjön a háttérben zajló – de a csaták eldőlését befolyásoló – társadalmi, társadalomtörténeti, személyes, pszichológiai folyamatokra, illetve ezek párhuzamos megvilágítására.

Források

Ablonczy Balázs (2016): *Keletre, magyar.* Budapest: Jaffa Kiadó.

Ágoston Vilmos (2007): *A kisajátított tér. A nemzeti képzelet Doru Munteanu és Wass Albert regényeiben.* Budapest: Európai Összehasonlító Kisebbségkutatásokért Közalapítvány.

Allport, Gordon (1977): *Az előítélet*. Budapest: Gondolat Kiadó.

Egry Gábor (2008): Írások egy könyvről. Wass Albert, Erdély és a magyar nacionalizmus – kritika szemszögből. *Múltunk*, 2008(2): 266–275.

Erőss Gábor (2018): *A történelmi filmek szociológiája.* Budapest: L'Harmattan Kiadó.

Gerő András (1999): *Ferenc József, a magyarok királya.* Budapest: Pannonica Kiadó.

Glatz Ferenc (2012): A magyar közgondolkodás osztrák-képe az újkorban. In *A történelem szolgálatában. Tanulmányok a 70 éves Gecsényi Lajos tiszteletére* (szerk. Baráth Magdolna – Molnár Antal), Budapest – Győr: Magyar Országos Levéltár, 13–20.

Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (2008): A „másság" megjelenései a filmművészetben. *Kultúra és Közösség*, 12(1): 20–34.

Karunaratne, Natasha: *The Anti-German Sentiment of World War I. Re-Imaging Migration*. URL: https://reimaginingmigration.org/the-anti-german-sentiment-of-world-war-i/ (letöltés: 2021.02.10.)

Lukács György (1977): *A történelmi regény*. Budapest: Magvető Kiadó.

Dr. Molnár István – Luttor Mária – Kasza Gizella – Poór Irén – Szilágyi Erzsébet (1973): *Játékfilmek, 1945–1969*. Budapest: Magyar Filmtudományi Intézet és Filmarchívum.

Nemeskürty István (1965): *A magyar film története.* Budapest: Gondolat Kiadó.

Passuth László (1977): A történelmi regény. In uő. *Tornyok árnyékában,* Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 453–461.

Filmográfia

Rákóczi nótája (Daróczy József, 1943)
Szováthy Éva (Pacséry Ágoston, 1943)
Ének a búzamezőkről (Szőts István, 1947)
Déryné (Kalmár László, 1951)
Semmelweis (Bán Frigyes, 1952)
Erkel (Keleti Márton, 1952)
Föltámadott a tenger (Nádasdy Kálmán – Ranódy László, 1953)
Rákóczi hadnagya (Bán Frigyes, 1954)
Csempészek (Máriássy Félix, 1958)
Szegény gazdagok (Bán Frigyes, 1959)
A kőszívű ember fiai (Várkonyi Zoltán, 1964)
Gábor diák (Kalmár László, 1965)
A vád (Sára Sándor, 1965)
Egy magyar nábob (Várkonyi Zoltán, 1966)
Hideg napok (Kovács Tamás, 1966)
Kárpáthy Zoltán (Várkonyi Zoltán, 1966)
Egri csillagok (Várkonyi Zoltán, 1968)
A beszélő köntös (Fejér Tamás, 1969)
A törökfejes kopja (Zsurzs Éva, 1973)
A fekete város (Zsurzs Éva, 1971)
Hajdúk (Kardos Ferenc, 1974)
A nagyenyedi két fűzfa (Bán Róbert, 1979)
A névtelen vár (Zsurzs Éva, 1981)
Szaffi (Dargay Attila, 1985)
Erdély aranykora (Horváth Z. Gergely, 1989)
Csocsó, avagy éljen május 1-e (Koltai Róbert, 2001)
Saul fia (Nemes Jeles László, 2015)
Szürke senkik (Kovács István, 2016)
1945 (Török Ferenc, 2017)
Kincsem (Herendi Gábor, 2017)
Örök tél (Szász Attila, 2018)
Guerilla (Kárpáti György Mór, 2019)
Magyar passió (Eperjes Károly, 2021)

Bali János

SZINDBÁD ÉS A TÖBBIEK. A MAGYARSÁGRA LEGJELLEMZŐBBNEK TARTOTT FILMEK: A 2021-ES KUTATÁS TAPASZTALATAI

1. Bevezetés

A. Gergely András elmúlt évtizedekben nyomon követhető publikációs tevékenysége tematikus értelemben beláthatatlanul szerteágazó. Vannak olyan általa kedvelt témák, amelyek még a tisztelői, kollégái és barátai előtt sem ismertek igazán. Ilyen például a film. Ha Andrásnak az MTMT-n fellelhető, mintegy 2400 (!) írásának csak az utolsó bő egy év termését tekintjük át, rábukkanhatunk több ehhez a témához kapcsolódó cikkre is (A. Gergely 2021a, 2021b, 2022a, 2022b). Ezek közül a 2021-ben megjelent írásai Huszárik Zoltánra, s legismertebb filmjére, a Szindbádra fókuszálnak. Az 1971-ben bemutatott és Krúdy Gyula Szindbád-történeteinek felhasználásával készült színes, magyar filmdráma Huszárik Zoltán első játékfilmje volt. A magyar film olyan kultikus szereplői vettek részt az alkotói munkában, mint az operatőr Sára Sándor vagy a színészek közül Latinovits Zoltán, Dayka Margit és Ruttkai Éva. Nem véletlen, hogy a Wikipédia összefoglalása szerint a Szindbád mind Magyarországon, mind külföldön jelentős szakmai sikert aratott, számos díjban részesült. Kiemelt jelentősége van a magyar filmtörténetben. 2000-ben például az úgynevezett „Új budapesti 12" közé választották, amely ranglistán a 3. helyet foglalja el. 2012-ben bekerült a Magyar Művészeti Akadémia tagjai által kiválasztott legjobb 53 magyar alkotás közé.[1] E bevezetés apropója, hogy jelenleg is zajlik egy olyan kutatás, mely érinti a magyar film témáját, s szerepel benne a Szindbád is. A negyedszázad után megismételt Magyarságszimbólumok kutatásról van szó, melynek részeredményével szeretnék tisztelegni AGA 70. születésnapja előtt.

2. Az eredeti és a megismételt kutatásról

A rendszerváltást követő társadalomtudományi kutatások közül az egyik legsikeresebb Magyarországon a Kapitány házaspár (Kapitány Ágnes és Kapitány Gábor) vezette kérdőíves, országos reprezentatív mintán lefolytatott *Magyarságszimbólumok* című kutatás volt. A kutatásra 1996–1997-ben került sor, amikor a Kapitány házaspár tagjai az akkor még az ELTE BTK-n működő Kulturális Antropológia Tanszék oktatói voltak (mellette az MTA Szociológiai Kutatóintézetében is dolgoztak). Az eredeti kutatás adatfelvételét a Szonda Ipsos Média-, Vélemény- és Piackutató Intézet végezte, 1000 fős országos reprezentatív és 300 fős

1 https://hu.wikipedia.org/wiki/Szindbád_(film)

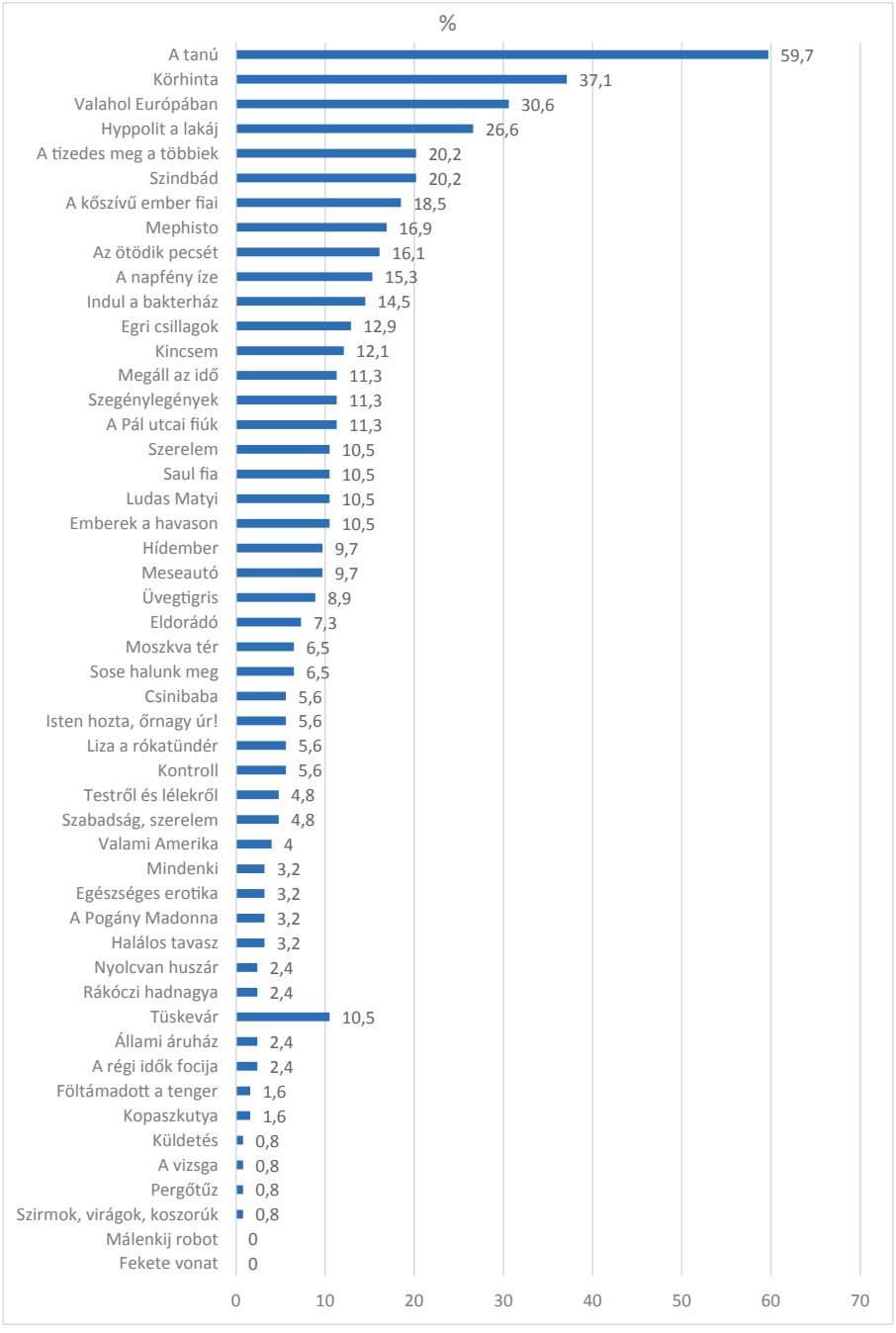
értelmiségi mintán, gyalogos lekérdezéssel. A kutatás nyomán 1999-ben kiadott kötet olyan népszerű lett szakmai és szélesebb társadalmi körökben, hogy az első kiadást (Kapitány – Kapitány 1999) több alkalommal újra ki kellett adni. A szerzőpáros a mindennapi életben megjelenő magyarságszimbólumok szociológiai felmérésére és kulturális antropológiai elemzésére vállalkozott. A problémafölvetés rendkívül aktuális ma is, a szűkebb, szakmai olvasóközönségen túl is méltán tarthat igényt az érdeklődésre. A kutatás hipotézise szerint a magyarságtudat, a nemzeti gondolat az élet legkülönbözőbb, hétköznapi területein is megnyilvánulhat, mint a földrajzi-természeti környezet (hegy és vízrajz, éghajlat, flóra és fauna, települések) vagy a kultúra különböző területei (szín, címer, öltözet, zene-tánc, építészet, járművek, ünnepek, foglalkozások, ételek- italok, sport, mentalitás, politika). A kötet(ek) szakmai sikere azzal is magyarázható, hogy egy olyan kutatáson alapult – a téma aktualitása mellett –, amely egyenrangúvá emelte a kvantitatív és a kvalitatív elemzést, más szóval a szociológiai kérdőívezést és a jelenségeket mélységükben is bemutató, értelmező, antropológiai analízist. E tekintetben a szerzőpáros munkája módszertanilag és szemléletmódja tekintetében is fontos, a társadalomtudományi kutatások számára irányt mutató munka volt. A kiadványok azóta megannyi egyetemen kötelező olvasmánynak számítanak, magam is kiemelt forrásként használom egyetemi kurzusaimban. A Kapitány házaspárral a kezdeti oktató – tanítvány kapcsolat baráti – kollegiális kapcsolattá alakult. Miután a nemzeti kultúra antropológiája, azon belül is a magyarságszimbólumok számomra is kiemelt kutatói és oktatói témává vált az elmúlt két évtizedben, örömmel vettem, hogy Kapitány Ágnes és Gábor az év elején megkeresett azzal a tervvel, hogy negyedszázad elteltével érdemes lenne megismételni a kutatást. 2021 első félévében hosszas szakmai előkészítő munka eredményeként, több körös pilot-kutatási szakaszt követően összeállt a végleges kérdőív, amely némileg módosult a 25 évvel ezelőttihez képest, hisz jelentős változások történtek a kultúrában és a társadalomban, mégis a váz változatlan maradt, ami direkt összehasonlító változásvizsgálatra is alkalmat ad. (Bizonyos kérdések ki- és bekerültek, az ismétlődő kérdések esetén változott – általában bővült – az itemek száma.) A végleges lekérdezésre 2021 november 15-e és december 15-e között került sor. Megtartottuk az eredeti kutatás bázisát jelentő 1000 fős, magyarországi reprezentatív felnőtt mintát, amelyet gyalogos lekérdezéssel sikerült elérni. Ez egészült ki egy 1500 fős, online, Kárpát-medencei magyar értelmiségi mintával, mely körülbelül fele-fele arányban oszlott meg az anyaország és a határon túli régiók között. Az összesen a 2500 főt is meghaladó mintán alapuló kutatást a Nemzetstratégiai Kutatóintézet és az ELTE Bölcsészettudományi Kara finanszírozta. Az eredeti kutatáshoz képest az értelmiségi minta bővítése és szerepének újragondolása kínálta fel azt a lehetőséget, hogy rákérdezzünk arra, hogy melyek a magyar kultúra szempontjából legjellemzőbb filmjeink. A kérdés jellegéből fakadóan úgy döntöttünk, hogy a kérdés csak az értelmiségi kérdőív része, annak legutolsó kérdése lesz.

3. A legjellemzőbb filmjeink a pilot kutatásban

Legelőször megpróbáltuk összeszedni azokat a filmeket, amelyeknek esélye lehetett bekerülniük a végleges kérdőívbe. 50 filmet választottunk ki a magyar filmtörténet igen gazdag terméséből. Megpróbáltunk nem a saját szubjektív mércénken keresztül válogatni, hanem arra gondoltunk, mely filmek lehetnek szélesebb körben ismertek és népszerűek. Ezért nem szerepel egyetlen filmjével sem a magyar filmográfiában amúgy igen fontos szerepet betöltő Bódy Gábor vagy Tarr Béla. Fontos adalék még, hogy a rajzfilmekre külön kérdés vonatkozott, itt tehát az élő szereplős filmekre fókuszáltunk. Az 1930-as évek filmtermésből az általunk legismertebbnek és legnagyobb hatásúnak tartott három alkotást választottuk ki, a *Hyppolit a lakáj* (1931), a *Meseautó* (1934) és a *Halálos tavasz* (1939) című filmeket. Az 1940-es évekből három eltérő karakterű alkotást választottunk. A Nyirő József adaptációjú *Emberek a havason* (1942) filmet forgatását Észak-Erdély visszacsatolása tette lehetővé. Képi világában az olasz neorealizmus jegyeit mutatva az új magyar film egyik kezdőpéldája volt, s a székelységen, a havasokon keresztül az egész magyarság megmaradásának, sorskérdéseinek drámai alkotása lett. A *Valahol Európában* (1948) a II. világháború kataklizmája és az új, szovjet típusú pártállami berendezkedés közti átmenet megrázó filmalkotása. Az első színes, egész estés magyar játékfilm, a *Ludas Matyi* (1949) már a Révai József nevéhez kötődő kultúrpolitika jegyében, az osztályharcos ideológiát támogatva készült el, sokak számára azonban mégsem így, hanem a jól ismert irodalmi mű adaptációjaként és Soós Imre alakításával maradt meg az emlékezetben. Az 1950-es években is készültek különböző hangulatú, ugyanakkor jelentős filmek. Az *Állami áruház* (1952) és a *Föltámadott a tenger* (1953) még erősen éreztette a Rákosi-rendszer propagandisztikus vonásait, addig az 1950-es évek derekára ezek a szempontok már kevésbé voltak direktek, erre példa a *Rákóczi hadnagya* (1954) és a *Körhinta* (1956) is. Az 1960-as évek közepétől kezdődő néhány év a magyar filmgyártás jelentős korszakának tekinthető. Néhány kiemelkedő irodalmi alkotás megfilmesítése – *A kőszívű ember fiai* (1965), *A Pál utcai fiúk* (1969), *Tüskevár* (1967), *Egri csillagok* (1968), *Isten hozta, őrnagy úr!* (1969) – mellett ekkor készül el a magyar új hullám legismertebb képviselőjének, Jancsó Miklósnak a *Szegénylegények* (1966) című filmje, majd az évtized végén a sokáig dobozban álló, Bacsó Péter által rendezett, *A tanú* (1969). Ebben az időszakban készült a fekete-fehér filmvígjáték, *A tizedes meg a többiek* (1965) is. Az 1970-es években a magyar filmgyártás még összetettebb alkotásokat hozott létre. A *Szindbád* (1971) mellett fontosnak tartottuk azokat az alkotásokat, amelyek direkt vagy indirekt társadalomkritikát közvetítettek, olykor filozofikus mélységekig hatolva. Időbeli sorrendben *Fekete vonat* (1970), *Szerelem* (1971), *Az ötödik pecsét* (1976), *Küldetés* (1977), *Nyolcvan huszár* (1978). A sajátos formanyelvű filmszatíra *A régi idők focija* (1973) is e korszak terméke volt. A legtöbb filmet az 1980-as évekből válogattuk. A késő Kádár-korszakban már olyan korábbi tabukat is lehetett érinteni mint 1956, még ha az a hétköznapok történetének csupán egy epizódja: *Megáll az idő* (1982) és *Eldorádó* (1988). Máig népszerű vígjátékok születtek az évtized első felében: *Indul a bakterház* (1980), *A Pogány Madonna* (1981),

Egészséges erotika (1985). Szabó István filmje, az egyén és a hatalom viszonyát drámaian ábrázoló *Mephisto* (1981) a legjobb idegen nyelvű filmnek járó Oscar-díjat is megkapta. Egy rock-nemzedék generációs életérzését foglalta össze a *Kopaszkutya* (1981). Míg Sára Sándor a 2. magyar hadsereg tragédiáját dolgozta fel *Pergőtűz* (1982) című dokumentumfilmjében, addig Lugossy László filmdrámája, a *Szirmok, virágok, koszorúk* (1984) az 1848-49-es szabadságharc bukása utáni évekre kivetítve a magyar nemzethalál általánosabb témáját dolgozta ki. Az 1990-es évek elején folytatódott a korábban tabusított történelmi események dokumentarista feldolgozása, mint a Gulyás-testvérek *Málenkij robot* (1990) című filmje. Koltay Róbert filmje az elégikus hangvételű *Sose halunk meg* (1993) Dés László zenéje mellett arról is ismert, hogy Csákányi Lászlónak ez volt halála előtti utolsó filmszerepe. A retró hangulatot idéző, zenés *Csinibaba* (1997) vagy a magyarországi zsidóság generációkon átívelő asszimilációs törekvéseit és eredmény(telenség)eit bemutató *A napfény íze* (1999) szintén nem mellőzhető egy tágabb listáról. A 2000-es években készültek el azok a vígjátékok, amelyeket olyan jól fogadott a közönség, hogy további folytatásokkal egészültek ki: *Üvegtigris* (2001), *Valami Amerika* (2002). Több évtized után újraindultak a jelentős központi forrásból készülő nagyszabású történelmi filmek, amelynek első példája a Széchenyiről szóló *A Hídember* (2002), míg időben második legfontosabb alkotása az 1956-nak emléket állító *Szabadság, szerelem* (2006). Különös atmoszférájú, nagy sikert arató kultuszfilm volt az Antal Nimród rendezte *Kontroll* (2003). A magyarországi rendszerváltást alig több mint egy évtized után megidéző *Moszkva tér* (2001) szerepeltetése is indokoltnak látszott a bővített listán. A 2010-es évekből hat alkotást választottunk ki. A két, Oscar-díjat nyert filmalkotást – *Saul fia* (2015), *Mindenki* (2016) – nem lett volna megmagyarázható kihagyni. Úgy gondoltuk, hogy a kosztümös történelmi filmek hagyományát folytató *Kincsem* (2017), a pártállami ügynökvilág témájához kapcsolódó *A vizsga* (2011), a sajátos atmoszférájú és témájú *Liza a rókatündér* (2015) és a számos nemzetközi díjban és jelölésben részesülő *Testről és lélekről* (2017) jogosan szerepelnek a listán.

A pilot kutatásra több szakaszban, 2021 áprilisában és májusában került sor. Elsősorban, személyes ismerősi körből kértünk fel olyanokat, akiktől az értelmiségi minta kérdőívének előkészítésében releváns információkat várhattunk. A kérdőív utolsó (45.) kérdése pontosan így szólt. *Az Ön számára melyek a magyar kultúra szempontjából legjellemzőbb filmjeink? (Hatot választhat.)* A zárt kérdésben felkínált választási lehetőségek magas száma a pilot céljaihoz igazodtak. Az eredményt a következő sávdiagram mutatja.



1. ábra. A pilot kutatás válaszai százalékosan ábrázolva
(Forrás: saját szerkesztés)

Az eredmény részben az előzetes hipotéziseinket igazolta, ugyanakkor a válaszokban voltak meglepetések is. Jól látható, hogy a magyarságra legjellemzőbb filmek élmezőnyében nincsenek újonnan, az elmúlt negyven évben készült filmek. A rendszerváltás utáni filmtermés legjobb helyezését *A napfény íze* (10. hely) szerezte meg. Az is nyilvánvalóvá vált, hogy a nem fikciós dokumentumfilmek és filmszociográfiák a lista végére kerültek, azokat a kitöltők nem tartották a magyarságra jellemzőnek. Ezt az 50-es item-sort kellett legalább a felére lecsökkentenünk. Végül 25 filmet választottunk ki, de abból kettőt összevontunk, hiszen nagyon hasonló asszociációkat kelt. Így összesen, 24 item maradt a kérdésben, a válaszlehetőséget ötben maximáltuk.

1. táblázat. A Kárpát-medencei online (értelmiségi minta) kutatás válaszai százalékosan ábrázolva (Forrás: saját szerkesztés)

film	Összesen %	Magyarország	Határon túli régiók összesen	magyarországi férfi	magyarországi nő
1. Egri csillagok (Pilot: 12.)	57,5	48,0	66,2	49,2	47,5
2. A kőszívű ember fiai (Pilot: 7.)	40,0	34,5	45,1	29,7	36,5
3. Indul a bakterház (Pilot: 11.)	39,3	41,7	37,1	42,1	41,5
4. A Pál utcai fiúk (Pilot: 16.)	37,4	30,3	44,0	29,6	30,6
5. A tanú (Pilot: 1.)	34,0	46,9	22,1	55,3	43,5
6. Tüskevár (Pilot: 17-21.)	33,6	32,1	35,0	29,8	33,0
7. Hyppolit a lakáj, Meseautó (Pilot: átlag 13.)	28,1	24,0	31,9	23,6	24,2
8. Kincsem (Pilot: 13.)	25,1	20,5	29,4	10,2	24,8
9. Ludas Matyi (Pilot: 17-21.)	24,1	19,9	28,1	19,4	20,1
10. A tizedes meg a többiek (Pilot: 5.)	22,3	30,5	14,6	34,7	28,8
11. Üvegtigris (Pilot: 23.)	20,2	19,7	20,6	23,8	18,1
12. Valahol Európában (Pilot: 3.)	19,4	22,0	17,1	20,5	22,6
13. Körhinta (Pilot: 2.)	18,7	16,4	20,9	13,1	17,7
14. Hídember (Pilot: 22-23.)	18,1	18,4	17,9	14,6	19,9
15. Emberek a havason (Pilot: 17-21.)	10,3	7,1	13,3	6,2	7,4
16. A napfény íze (Pilot: 10.)	9,9	13,7	6,3	9,2	15,5
17. Saul fia (Pilot: 17-21.)	7,4	9,1	5,8	5,3	10,7
18. Szindbád (Pilot: 6.)	6,8	9,0	4,8	14,9	6,6
19. Mephisto (Pilot: 8.)	6,6	6,7	6,5	2,8	8,4

20. Az ötödik pecsét (Pilot: 9.)	5,7	8,6	3,1	15,7	5,6
21. Szerelem (Pilot: 17-21.)	5,0	7,2	3,0	4,7	8,2
22. Szegénylegények (Pilot: 15.)	4,6	5,9	3,5	8,3	4,9
23. Eldorádó (Pilot: 24.)	3,9	5,9	2,0	7,8	5,1
24. Megáll az idő (Pilot: 14.)	3,1	5,1	1,3	6,4	4,6
Összesen (db)	**772**	**372**	**400**	**108**	**264**

Miután az értelmiségi mintának szánt kérdőív nagyon hosszú lett, kénytelenek voltunk tükörmintákat létrehozni. Az 1500 fős teljes mintának körülbelül fele (772 fő) volt az, aki erre a kérdésre válaszolt. Közülük 372 anyaországi, 400 határon túli kitöltő. A magyarországi kitöltők esetében a mintát tovább bontottuk a nemek szerint (108 férfi és 264 nő). A filmeket az említések sorrendjében mutatja a táblázat, zárójelben a pilot kutatásban elfoglalt helyezés olvasható. Ugyan hosszasan lehetne elemezni az eredményeket, most csak néhány előzetes megállapítást teszünk. A teljes mintára vonatkozóan jól látható, hogy az 1980-as évek két kultuszfilmje, mely az egyéni sorsokon keresztül mutatta be Magyarország 20. századi történelmi változásait a hétköznapokra fókuszálva, az utolsó két helye szorult. A két, Oscar-díjat nyert film (a *Mephisto* és a *Saul fia*) az itemek második csoportjában kapott csak helyet (17. és 19. hely), vagyis attól, hogy egy film megkapja a világon a legfontosabb filmművészeti díjat és az ehhez kapcsolódó publicitást, még nem válik a válaszadók szemében a magyarságra legjellemzőbb alkotássá. Az első két helyre azok az 1960-as években készült, híres regényadaptációjú kosztümös történelmi filmek kerültek, amelyek a külső ellenség elleni, olykor a hősiességgel, máskor a megalkuvással, kompromisszummal vagy árulással jellemezhető archetípusok közötti küzdelemről szólnak (*Egri csillagok* és *A kőszívű ember fiai*). Jelentős eltérés mutatkozik a pilot, illetve a végleges kutatás eredményei között. A legalább 10 helyezésnyi különbség esetében a pilot mintában a *Körhinta*, a *Szindbád*, a *Mephisto,* a *Körhinta* és *Az ötödik pecsét* míg a végleges mintában az *Egri csillagok* és *A Pál utcai fiúk* került lényegesen előrébb. A végső eredményeknél érdemes összehasonlítani, hogy a magyarországi és a határon túli részminták eredményei mennyiben mutatnak hasonlóságokat és különbségeket. A legalább tíz százalékpontos különbséget mutató filmek a következők. A határon túli válaszadók a magyarországiakénál magyarosabbnak tartják az *Egri csillagok*, *A kőszívű ember fiai* és *A Pál utcai fiúk* filmeket, míg fordítva, *A tanú* és *A tizedes meg a többiek* filmeket az anyaországiak választották ki gyakrabban. A magyarországi férfiak *A tanú*, a nők a másik nemnél jóval nagyobb számban pedig a *Kincsem*-et jelölték meg.

4. Zárszó

A *Szindbád* végül is a 18. helyre került a magyarságra legjellemzőbbnek tartott filmek között. A teljes mintán belül a magyarországi férfiak voltak azok, akik több mint kétszer annyian jelölték meg a kérdőívben, amely messze felülmúlja a magyarországi nők és a határon túli válaszadók válaszainak számát. A kutatás azt tudja mérni, hogyan alkot a magyarság képet saját magáról. Ha csak a témánál maradunk, érdemes lenne azt is megvizsgálni, hogy más népek (országok, nemzetek) milyen képet alkotnak rólunk a filmjeinken keresztül. Melyek azok a magyar filmek, amelyeket a külföldi tévécsatornák vagy mozik műsorra tűznek, mely filmek kerülnek be tematikus magyar filmklubok tematikájába?

Források

A. Gergely András (2021a): A köztes idő tereiben zajló improvizációk: Huszárik, aki mindenütt járt – azt hiszem. *Szövet/Irodalom*, 2021(12): 1–6. URL: https://www.szovetirodalom.com/2021/12/01/a-gergely-andras-a-koztes-ido-tereiben-zajlo-improvizaciok-huszarik-aki-mindenutt-jart-azt-hiszem/

A. Gergely András (2021b): Egy örök Szindbád meg a capricciók. *Kultúra és Közösség*, 12(4): 109–113.

A. Gergely András (2022a): Gulyás János képíró művéről. *Képírás*, 2022(1): 37–45. URL: http://kepiras.com/2022/01/a-gergely-andras-gulyas-janos-kepiro-muverol/

A. Gergely András (2022b): Egy filmes Gesamkunst felé – Bódy Gábor szcénájáról. *Képírás*, 2022(4): 1–6. URL: http://kepiras.com/2022/04/a-gergely-andras-egy-filmes-gesamkunst-fele-body-gabor-szcenajarol/

Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (1999): *Magyarság-szimbólumok*. Budapest: Európai Folklór Központ.

Kamarás István OJD

A *STALKER* ÉS KÜLÖNBÖZŐ VILÁGNÉZETŰ BEFOGADÓI

A. Gergely Andrásnak

1. Kérdések, hipotézisek

Az Európa-szerte megfigyelhető keresztény – vallási és kulturális – újjászületés hátterében a modern művészet is újra megpróbál az egyetemes tudásra, kép- és képzeletvilágra építeni, ami az európai emberiség mégoly szekularizált emlékezete is elevenen, újra meg újra – éppen a válság, a szétesettség legmélyebb pontjain – aktualizálható", írja Szilágyi Ákos (Szilágyi 1987: 1–24). Bulgakov *A Mester és Margaritá*-jának és Markó *Jézus, az ember fia* című táncdrámájának magyarországi fogadtatása és hatása (Kamarás 1998: 18–55, 59–303), úgy tűnik, igazolja meglátását. Arról lehet szó, hogy az európai ember humanizációjában ismét nagyobb szerepet kaphat, mind a spiritualitás, mind a vallásosság. Hasonlót feltételeztünk, amikor Tarkovszkij *Stalker* című filmjének befogadását különböző világnézetű csoportokból álló mintán vizsgáltuk. Ilyen kérdéseket kellett megválaszolnunk (vagy helyettük jobb kérdéseket feltennünk): A vallásosság tesz nyitottabbá a művészet iránt, vagy inkább a transzcendenst érzékletesen megjelenítő műalkotás tesz fogékonnyá a transzcendencia és a vallás iránt? A műalkotás „kegyelme" teszi a csodát, vagy a befogadó vallási szükséglete által „szentelődik meg" a mű, és hat a műalkotás „csodásan"? Önmagában is hat a vallásosság mint ösztönző vagy éppen fékező tényező, vagy csak más tényezők (sajátos személyiség, ízlés és értékrend) működése esetén „lép hatályba"? Egyáltalán hogyan viszonyul egymáshoz a befogadói kompetencia és a világnézet? Mint művészi alkotásokat befogadó egyének mennyiben, milyen mértékig alkotnak homogén csoportot (Józsa Péter terminusával: kulturális blokkot) a különböző világnézetű emberek? Melyik területen erősebb a vallásosság befolyásoló szerepe: az alkotások kiválasztásában, a szöveg észlelésében, értékelésében, értelmezésében vagy hatásában? Hol vannak élesebb határok a műalkotás befogadásában: a meggyőződéses és a közömbös ember, az istenhívő és az ateista, a keresztény vagy a marxista befogadó között?

A művészi alkotás befogadása – akár magányosan, akár közösségben, akár tömegben történik – hasonló lehet a vallási eseményhez. Egy-egy nagy művész lehet „szent" tekintély, „földre szállt isten". Ugyanaz a művészi alkotás az egyik évben még tiltott, a másikban már tűrt, a harmadikban pedig már támogatott lehet. Ennek megfelelően a spirituális és/vagy transzcendens és/vagy vallási tematika vagy gondolat első megjelenésekor egyszerűen másságot és/vagy újdonságot jelenthet. Fontos a kontextus, hiszen nem mindegy, hogy hol találkozunk ilyen tematikával: egy vallásos lapban vagy folyóiratban, egy szórakoztató

tévéműsorban, egy lelkigyakorlaton vagy egy elektronikus hordozó segítségével a villamoson. Arról sem szabad elfeledkezni, hogy az okkal vagy ok nélkül vallásosnak nevezett művek kielégíthetik a vallásos vagy nem vallásos fogyasztót (gondoljunk a karácsonyi vásárok giccseire), lehetnek a mentálhigiénés terápia eszközei, és persze lehetnek az újjászületés forrásai is, ám ne feledjük, ezek a funkciók és hatások ötvöződhetnek is. A csupán pótszert igénylő számára gyógyszerül is szolgálhatnak, s az ilyen-olyan lelki nyavalyára bevett gyógyszer az egész embert is megtisztíthatja, és fordítva, a csodás erejű forrásból merített vizet egészen profán célra is fel lehet használni. Mind a vallásosság, mind a művészet betöltheti a pótszer, a gyógyszer és a csodaszer szerepét, ezért is oly nehéz egymásra hatásuk vizsgálata.

2. Miért éppen a Stalker?

Azért, mert ez a film nem sorolható sem a didaktikus és illusztratív vallásos-hitbuzgalmi művek közé, de azok közé sem, amelyeknek tematikája részben vagy egészben vallási vagy bibliai (mint *A Mester és Margarita* vagy a *Jézus, az ember fia*). Ez egy olyan művész filmje, aki mélységesen, ugyanakkor roppant egyéni módon keresztény, aki keleti tudattal átélve a nyugatot, szemben áll a piaci-fogyasztói kultúrával, és aki ugyanakkor nyugati tudattal élve át keletet, szemben áll a totális állami kultúrával is. Erkölcsi beállítódása – ahogyan első számú Tarkovszkij-kalauzaim, Kovács András Bálint és Szilágyi Ákos is látják (Kovács – Szilágyi 1997) – leginkább Tolsztojéhoz hasonlítható. „Tudtam, hogy a film többféleképpen értelmezhető, mindazonáltal tudatosan nem törekedtem a konkrét történet lezárására, hogy megfejtsem vagy következtetéseket vonjak le belőle; ezt átengedem a nézőnek. Szerintem a néző maga is képes rá, hogy saját megoldást találjon minden összefüggés és ellentmondás magyarázatára." Tarkovszkij (1988: 56) írta ezt utolsó filmjével kapcsolatban, s úgy érzem, ugyanígy érvényes ez a *Stalker*re is. Tarkovszkij példákat is hoz az Áldozathozatal lehetséges értelmezéseire: a vallásos, az okkultista és a pszichologizáló nézőt, de nem őket tartja filmje „érvényes" nézőinek, hanem azokat, akik a hit jelképét (a kiszáradt fát) tartják műve sarkalatos pontjának. Tekintve, hogy a *Stalker*nek is kulcsfogalma a hit, a Zóna-járás hasonlítható a kiszáradt fa öntözéséhez, s a *Stalker* olvasatai között is számolhatunk a polifóniát egy szólamra redukáló vallásos, okkultista, pszichologizáló, szociologizáló és másféle olvasatokkal, továbbá azokkal a nézőkkel, akik kalandfilmnek, katasztrófafilmnek, sci-finek vagy politikai allegóriának tekintik. Ami a politikai (redukáló) olvasatot illeti, ennek is van némi jogosultsága, hiszen a film kétségkívül utal a sztálinista totális államra és a csernobili katasztrófára (utóbbira azért is, mert elhangzik benne – a *Jelenések könyvé*ből a hatodik pecsét feltörését idézve –, hogy „nagy földrengés támadt") (Sitova 1991: 142–155).

A kutatásra 1988-ban került sor, tíz alkalommal különböző helyszíneken vetítették le a filmet. A 432 kérdezett 55 százaléka középiskolás, 16 százaléka főiskolás és egyetemista, 22 százaléka diplomás volt, a férfiak és nők aránya 45 és

55 százalék. A világnézetet vizsgáló öt kérdésre kapott válaszok alapján öt csoportot alakítottam ki: egyháziasan vallásosak (31%), maguk módján vallásosak (20%), nem vallásos istenhívők és istenkeresők (20%), világnézetileg közömbösök (13%) és ateisták (16%). Az önkitöltős kérdőív három részből állott. Az első rész kérdéseire a film megnézése előtt válaszoltak. Ebben az ízlésre, a filmismeretre, az értékrendre, a világnézetre, a vallással való kapcsolatra és a toleranciára vonatkozó kérdések szerepeltek. A film megtekintése után sorra kerülő második részben szerepeltek a fogadtatásra és a befogadásra vonatkozó nyitott, és csak az ezek megválaszolása után kézbe adott harmadik részben pedig a zárt kérdések (Kamarás 1989: 16–21).

3. Észlelés és felidézés

A regények esetében a részletekre emlékezés és a mű megértése között akár fordított arányosság is fennállhat, a filmek és képek esetében a részletek megragadása is szükséges az egész megértéséhez, állapítja meg Józsa Péter (1982). Nyilvánvaló, hogy a felidézés és észlelés között szoros összefüggés van. Mitől függ a percepció? G. W. Allport (1980) joggal nevezi a percepciót procepciónak, hiszen a műalkotás befogadója nem tiszta lapra észlel. Mi minden befolyásolhatta esetünkben a film észlelését? Számolni kell mindenképpen a befogadás közvetlen körülményeivel, vagyis azzal, hogy éppen akkor milyen hangulatban, pszichofizikai állapotban, mire hangolva ült le a néző a vetítővászon elé. Fontos szerepet játszhat az esztétikai érzékenység, valamint általában a filmnyelvnek, valamint Tarkovszkij nyelvének ismerete.

Legpontosabbnak a 15–19 éves vallásosok észlelése bizonyult, a skála másik végpontján a 15–19 éves közömbösök helyezkedtek el. A nem vallásosok körében a 20–40 éves ateisták észlelése volt a legpontosabb. Könnyebb magyarázni azt, hogy miért pontosabb az idősebbek észlelése, hiszen „filmműveltségük" is terjedelmesebb, márpedig Józsa Péter (1982) eléggé meggyőzően bizonyította azt, hogy a részletekre emlékezés korrelál a filmműveltséggel. Nehezebb megválaszolni azt a kérdést, hogy miért működött legjobban az alacsonyabb filmműveltségű vallásos tizenévesek észlelése-emlékezete. Elsősorban arra gondolhatunk, hogy a vallásosság ellensúlyozta az ízlésbeli hiányosságokat. Ez esetben viszont az a kérdés, miért nem növelte a vallásosság az észlelés és a felidézés hatékonyságát a náluk idősebb vallásosok körében? Lehetséges az is, hogy a tizenévesek másra, például kevésbé lényeges részletekre emlékeznek inkább. Amire ők jobban emlékeztek – a „száraz alagút" a romos ház, a vízcsöpögés, a kakukk, a pohárkoccanás, a szél, a szentkép – semmiképpen sem tekinthetők mellékes elemeknek. Lehet, hogy a tizenéves vallásosokat jobban megfogta, jobban magához rántotta, jobban beléjük véste magát ez a film? Erre a kérdésre hamarosan választ kapunk.

4. Fogadtatás és értékelés

Feltűnően kevesen utasították el a filmet a kérdezettek közül. Mindössze 2 százalék az *egyáltalán nem tetszett*, 5 százalék a *nem tetszett* válaszok aránya, és kevesen *maradtak közömbösök* (4%). Meglehetősen nagy (27%) azoknak a hányada, akiknek *tetszett is, meg nem is* a film. Feltehetően vannak közöttük olyanok, akik közelebb állnak az érintetlenül maradtakhoz, mint a legmélyebben érintettekhez. Kisebb (22%) azoknak az aránya, akiknek *tetszett* (de nem nagyon) ez a film, s a legtöbben (32%) abba a körbe tartoznak, akiknek a film *nagyon tetszett*, végül olyanok is akadtak néhányan (3%), akiknek *ez a film tetszett legjobban az addig látottak közül*.

Legjobban az egyháziasan vallásosoknak tetszett a film, utánuk a maguk módján vallásosak és az ateisták, majd a nem vallásos istenhívők és istenkeresők következtek, és legkevésbé a közömbösöknek tetszett. A film művészi értékének megítélése szinte tükörképe a fogadtatásnak. Ami a kivételt illeti, főleg a nem vallásosak körében akadtak olyanok, akiknek a nagyon magasra értékelt film, ha tetszett is, nem jelentett különösen nagy élményt.

5. Hatás

A megadott válaszlehetőségek alapján a film legtöbbeket *elgondolkodtatott* (69%), sokaknak *fejtörést okozott* (51%), elég sokak számára új összefüggéseket *föltáró* (39%), *látókörüket tágító* (32%), *megrendítő* (32%), *újat mondó* (31%), *fölkavaró* (29%) és *fárasztó* (28%) volt, de úgyszólván senkit sem *gyönyörködtetett* vagy *szórakoztatott*.

Faktoranalízissel négy hatásirányt különítettünk el. A) Szórakoztatás, ami csupán a közömbösök körében fordult elő. B) Csalódás, ami leginkább a közömbösök, legkevésbé az egyháziasan vallásosak körében fordult elő. C) Az addigi léthelyzetből való Kimozdulás, ami a vallásosok körében volt gyakoribb az átlagosnál, legritkább a közömbösök és az ateisták körében. D) Az érzelmi és értelmi Megrendülés volt a leggyakoribb hatásirány, ami leginkább a 20–40 éves vallásosok, legritkábban a közömbösök és az ateisták között fordult elő.

6. A film betájolása

A kérdőíven szereplő húsz válasz közül a *filozofikus,* az *elmélkedő* és a *lélektani* kapta a legmagasabb átlagosztályzatokat. Faktoranalízis segítségével négy betájolás-típust alakítottunk ki: A) Filozofikus (ami a 20–40 éves istenhívők és istenkeresők, valamint a hasonló korú marxista ateisták körében volt a leggyakoribb), B) Titokzatos (ami elsősorban a 15–19 éves ateisták és egyháziasan vallásosak, a 20–40 éves istenhívők és istenkeresők körében volt jellemző, legkevésbé pedig a 20–40 éves egyháziasan vallásosak és a marxista ateisták között), C) Kellemes (ami mindegyik csoportban csak alacsony arányban fordult elő), D) Mesterkélt

(ami legnagyobb arányban a 15–19 éves közömbösök, legkevésbé az egyháziasan vallásosak és az ateisták körében szerepelt).

7. A Zóna értelmezése

Mivel titok, a Zóna sem határozható meg ilyeténképpen, hogy a „Zóna nem elég, mint…", ugyanis a Zóna egy „egyéb, mint"-típusú hely, jelenség, létállapot. A szakértői megállapítások között akadnak élesen, végletesen eltérőek is. Bujdosó Dezső (1987) egy süllyedő világnak látja a Zónát, M. Le Fanu-t (1987) egyfelől a Gulágra emlékezteti, másfelől viszont a *Varázsfuvola* szépségére. Sneé Péter (1984) a *Solaris* bolygójához érzi hasonlónak és mindkettőt úgy értelmezi, mint magát a lehetőséget és felhívást az önmagunkat vállalásra. Radnóti Sándor misztikusnak és fantasztikusnak, idegennek és fenyegetőnek érzi, olyan világnak, amelyben a kereső boldogtalansága a meghatározó, akár a mesében. R. Alemanno (1981) élőlénynek tartja, akár a *Solaris* bolygóját, mely tudattal és érzékenységgel rendelkezik. R. Prédal szerint a Zóna az ember tudattalanja. Balassa Péter (1986) a megvilágítás és megvilágosodás helyének tartja, mely a kultúra addigi értékeit újrafogalmazásra provokálja. Tükörhely, amelyből önmagunkat láthatjuk. Olyan hely, amely a paradicsomi, az apokaliptikus és a megváltásbeli dimenziók egyidejű szemléletét kívánja meg. Gáspár Csaba László (1988) magának a létnek tartja a Zónát, de minden hivatásos nézőnél inkább transzcendens valóságnak, mely próbatétel, a megváltást kereső, vándorló ember jelképe. Szilágyi Ákos és Kovács András Bálint (1997) szerint olyan hely, mely a tér-időből is elérhető, akár már a téridőben, a zónabeli utazás belső út a tudat alá, az időtlenbe, az örökkévalóba, így emlékezés és meditáció is.

A kutatók által felkínált Zóna-értelmezések közül az *erkölcsi újjászületés helye* lett a leginkább elfogadott valamennyi világnézet-csoportban. Az *alkalmas hely az elmélkedésre és a lelkigyakorlatra* az istenhívőknél és istenkeresőknél, a *tisztítótűz* a teistáknál, *a véletlen és a kiszámíthatatlanság jelképe* az ateistáknál, a *csupán egy elhagyott hely, egy korábbi katasztrófa színhelye* a közömbösöknél, a *nem is létezik* az ateisták körében talált az átlagosnál nagyobb mértékű elfogadásra.

8. A Stalker értelmezése

Egy olyan műben, melyben az elvont jelenik meg közvetlenül érzéki alakban, vagyis az egyesben az általános, igen nehéz dolga van a hősöket megítélni igyekvő, életútjukat rekonstruálni próbáló, helyzetükbe önmagukat beleélni megkísérlő nézőknek. Márpedig a *Stalker* egyes szintjén, mint a hősök élettörténete, egyszerűen értelmezhetetlen. Mit tehet a néző? Megpróbálhat a szokásos módon viselkedni: ismert hősökhöz hasonlítja őket, jel mivoltukat történetté egészíti ki, szociológiai és pszichológiai sémákat kereshet, megítélheti cselekedeteiket.

Az öt szereplő két, egymást részben átfedő, halmazt alkot. Mindegyikben hárman vannak. Az egyik kör a három vándor (a Professzor, az Író és a Stalker), a másik a család (a Stalker, a felesége és kislánya). Két „szentháromság": a zarándokok és a kiválasztottak. A Stalker kiválasztott és zarándok, hívő és hitevesztett egyszerre. Mindkét háromságról láthatunk egy-egy ikonszerű ábrázolást: a családról az ágyban, illetve útban hazafelé, a vándorokról a Zóna utolsó jelenetében.

A Stalkert eléggé különbözőképpen látják a hivatásosok. R. Prédal (1981) beteg lelkűnek gondolja. Így érzi a laikusoknak is 4 százaléka. A. Frezzato (1981) az ipari korszak apokalipszise zarándokát, a misztikus egzaltációt és a felesleges embert látja benne, aki egyszerre hasonlít Hamletre és Don Quijotére. A laikusok körében is akadnak, akik vallási fanatikust (7%) vagy modern Hamletet (8%) látnak benne, még többen, akik zarándokot (25%) és Szent Ferenc modern változatát. Báron György (1980), V. B. Matusevich (1980-81) és M. Le Fanu (1987) a Miskin-típusú szent félkegyelműt látja benne. A laikusok 8 százaléka tartja Miskinhez hasonlónak, 13 százaléka félkegyelműnek, 14 százaléka gyermeknek maradt felnőttnek. V. Sitova (1991) eltévedt bárányokat vezető apostolnak nevezi a Van Gogh-arcú Stalkert. A laikusok közül is szép számmal értelmezik prófétának a Stalkert. Radnóti Sándor (1987) is félkegyelműnek gondolja, szerinte a Stalker azért vezet, mert keres, méghozzá a megváltást és az ehhez vezető utat, a gyöngeséget és az alázatot. Gáspár Csaba László (1988) szerint a Stalker számára a hit problémátlan, nem reflektált, ezért válik tragikus figurává, mert hite kommunikálhatatlan, példája követhetetlen. A Stalkerre tehát jócskán ráillik az „egyszerű hívő" jelző is. A laikusok közül legtöbben (45%) ilyennek látják őt. Balassa Péter (1986) szerint a stalkerség életfogytiglani párbeszéd a transzcendenciával. Kovács András Bálint (1986) szerint a Stalker nem valamiféle Csingacsguk vagy Bőrharisnya, hanem lelki vezető, pap, a Zóna-vallás hirdetője. A Zóna papja ő, akinek szabadsága – amint ezt M. Le Fanu (1987) is hangsúlyozza – önmagáról való lemondásában van. Volt még egy értelmezéstípus, ami csak a laikusok körében fordult elő, méghozzá nagyobb arányban: a Stalkernek Jézussal való azonosítása. A Stalkert Jézussal azonosítók valamennyien teisták, többségük egyháziasan vallásos. Hogyan lehet Jézust belelátni a Stalkerbe? Ha emlékezünk arra, hogy H. Böll Dosztojevszkij *A félkegyelmű*-jét tekintette a legjobb Jézus-regénynek, akkor ebben a félkegyelműben is fel lehet fedezni jézusi vonásokat. Mégis ezek redukáló értelmezések, a Stalker kétségkívül jézusi vonásokkal is rendelkezik, de ő nem istenember, és az istenember Jézus semmiképpen sem nevezte volna magát tetűnek.

A kérdőíven felkínált Stalker-értelmezések felét a különböző világnézetűek eléggé eltérően ítélték meg. A leginkább elfogadott *vezeklő* a nem vallásos férfiak, az *egyszerű hívő ember* a 15–19 éves vallásos férfiak, a *próféta* mint Keresztelő Szent János a 15–19 éves teisták, a *zarándok* a vallásos férfiak, az álmodozó a közömbösök, a *gyermeknek maradó* a 15–19 éves vallásosok és a 20–40 éves ateisták, a *bölcselő* a 20–40 éves ateisták, a *félkegyelmű* a közömbösök, a *modern Szent Ferenc* a 15–19 éves vallásos férfiak, a *művész* a 15–19 éves vallásosok, a *vallási fanatikus* a közömbösök, az *igazi értelmiségi*, és a *modern Miskin* az ateisták, a *csavargó* és a *szemfényvesztő* a közömbösök és az ateisták körében volt a legelfogadottabb értelmezés.

Faktoranalízis segítségével háromféle Stalker-értelmezést lehetett elkülöníteni: A) a Félkegyelmű (ez a legritkább) és B) a Bölcselő leginkább az ateisták, a Próféta a 15–19 éves vallásosok körében, C) a Zarándok (ez a leggyakoribb) az istenhívők és istenkeresők, valamint a 15–19 éves ateisták körében fordul elő leggyakrabban.

9. Átfogó értelmezések

A *Hogyan értelmezi ezt a filmet?* kérdésre a kérdezetteknek csak négyötöde válaszolt (arányuk a 15–19 évesek körében érthetően másfélszer annyi, mint az iskolázottabb idősebbek körében). A válaszolók 3 százaléka azt felelte, nem érti a művet (feltehetően a nem válaszolók jó része sem). Arányuk a közömbösök körében a legnagyobb (10%). További 8 százalék jelezte, hogy nem, vagy nem egészen érti a művet, de azért megpróbálkoztak az értelmezéssel.

Az értelmezéseknek 6 százaléka volt tényszerű, a történéseket ismertető leírás. Jóval gyakoribb volt a szereplőkbe kapaszkodó, s viselkedésüket elemezve a film üzenetét kibontó értelmezés. Az öt világnézeti csoport harmada-fele tartozott ebbe a kategóriába. Az egyháziasan vallásosak és a 20–40 éves ateisták kivételével valamennyi csoportban ez volt a leggyakoribb értelmezéstípus. A harmadik értelmezés forma az általánosítás volt, ami természetesen éppúgy lehetett redukció, mint elemzés vagy szintézis is. Ez a típus az egyháziasan vallásosak körében volt a legkedveltebb (50%), és az istenhívők és istenkeresők körében a legkisebb arányú (30%). 13 százalék volt az elemző-összegző értelmezéstípus aránya.

Az összegző értelmezések jelentős részében nem volt utalás a szereplőkre, a többiekben viszont rendre felbukkant egy-két vagy több figura. Legritkábban a kislány, legtöbbször a Stalker. Stalker feleségének és kislányának szereplése az értelmezésekben a teisták, az Íróé és a Professzoré pedig a közömbösök és az ateisták körében volt gyakoribb az átlagosnál.

Nem csak a laikus, hanem a hivatásos nézők átfogó értelmezései között is szép számmal akadtak erőteljes redukciók. Ide tartoznak azok az elképzelések, melyek szerint a Stalker afféle katasztrófafilm, negatív utópia vagy politikai parabola. Az emberi lélek és a moralitás áll az értelmezések következő csoportjának tengelyében. R. Prédal (1981) szerint a film központi kérdése az identitás, valamint az, hogy senki sem vállalja a személyes boldogságot. Kozma Ilona (1980) azt emeli ki, hogy hinni nem könnyű, különösen azoknak, akik átgondolják múltjukat, s megpillantják benne az elrontott jövőt. Báron György (1980) az önfeláldozásban és a szeretetben találja meg a film megoldását. Hasonlóképpen O. Muszienko (1991) is, aki szerint a film üzenete az, hogy a technika hatalma alá kerülő ember megmenekülésének egyetlen útja a szeretet és a kölcsönös megértés. I. Rubanova (1980) a maximális erkölcsi erőfeszítésben, Zay László (1986) az emberi pusztítás következtében létrejött sivár környezettel dacoló szabadságban és kötelességben fogalmazza meg a mű fő gondolatát.

A. Frezzato (1989) már azok közé tartozik, akiknek értelmezései polifonikusak. Ő úgy magyarázza ezt a filmet, hogy hőseik, kárpótlásul hiányaikért, felfedeznek

önmagukban olyan képességeket, amelyek az emberi lélek általános tulajdonságai. Kovács András Bálint (1986) szerint a Zóna-vallás „az a hit, hogy a civilizációt rá lehet ébreszteni közösségi funkcióira, az embereket ki lehet mozdítani materiális önzésükből azáltal, hogy élménnyé tesszük a civilizációs stratégiák működésképtelenségét. Sneé Péter (1984) szerint a dosztojevszkiji felfogást Tarkovszkij úgy értelmezi át, hogy a tradicionális orosz felfogás (amelynek pillére a szenvedés és a szeretet) mellé az elutasított nyugati individualizmust is beemeli, s ütközteti őket. Mindemellett Sneé Péter is úgy véli, hogy a Zóna-járók legalább a kérdésekig eljutottak. Balassa Péter (1986) szerint a film kérdése az, hogy megvan-e bennünk az erkölcsi transzcendencia? Szilágyi Ákos (1987) olvasatában a zarándokút eredménye az erkölcsi tökéletlenség tudatáig, a tanácstalanságig, a rezignációig, vagyis a hit előszobájáig való eljutás. Szerzőtársával, Kovács András Bálinttal együtt úgy látja, hogy az ember ügyéért folyó perben nincs ítélet, a menekülést jelentő erkölcsi személyiség kialakulásának feltétele a katasztrófához való erkölcsi viszonyulás. A hit alapja belül, az emberben, a természetben, a kultúrában, az erkölcsi Abszolútumban van (Kovács, Szilágyi 1997).

Az átfogó értelmezések tartalomelemzése során mintegy 80 értelmezést szűrtünk ki. A vallásosok körében jóval nagyobb arányban előforduló értelmezéselemek a következők: *belső világ, lélek, Isten, jézusi, keresés, méltóság, remény, tisztaság, lelkiismeret, út.* Az ateisták körében: *lehetőség, művészet.* Az egyháziasan vallásosak között: *ember, hit, küzdés, vezető, megtorpanás.*

A társadalmi, erkölcsi, lélektani, filozófiai (léttani) és a vallásos értelmezés-elemek arányát tekintve a különböző világnézetűek között igazán nagy eltérés nem alakult ki, csupán a vallásos elemek esetében. Legritkábban (az értelmezések egyharmadában) a szociológiai elemek bukkantak elő, legnagyobb arányban az istenhívők és istenkeresők körében. A valamennyi világnézeti csoportban leggyakoribb, az értelmezések négyötödében előforduló elem a lélektani volt, de nem sokkal kisebb a magyarázatok kétharmadában felbukkanó filozófiai és erkölcsi elemek aránya sem. Az erkölcsi elemek a teisták értelmezéseiben bukkantak elő leggyakrabban. A vallási elemek az egyháziasan vallásosak körében fordultak elő a legnagyobb (58%) és a közömbösök és ateisták körében a legkisebb (23%) arányban.

A felkínált értelmezések közül nem volt különbség a különböző világnézetű csoportok között a két leginkább elfogadott értelmezés esetében: *Az ember tönkreteheti a civilizációt* és *Nem vagyunk eléggé bátrak belépni a szobába.* Jóval nagyobb arányban érezték magukénak a vallásosak, mint a nem vallásosak a következő két értelmezést: *A zarándokút legfontosabb eredménye: erkölcsi tökéletlenségük tudata* és *Egyedül a gyermeki tisztaság képes a csodára.* A nem vallásosak inkább érezték magukénak, mint a vallásosak a következő kettőt: *Az embernek nincs szüksége csodára, ő maga saját sorsának irányítója* és *Nem volt szükség isteni beavatkozásra, mert enélkül is meglelték igazi, jobbik énjüket.* Leginkább az ateisták érezték sajátjuknak az *A szobában történő csoda lényegüktől, vagyis korlátaiktól és hiányaiktól fosztaná meg az embereket* értelmezést. Legnagyobb mértékben a maguk módján vallásosak azonosultak az *A Zóna hatására eljutottak a l*ázadástól a tanácstalanságig értelmezéssel.

Kimagasló arányban a közömbösök érezték a magukénak a *Megváltoztathatatlan az ember, a hit ügye vereséget szenvedett* értelmezést.

Módomban állt másfelől is megvilágítani a világnézet és az értelmezés kapcsolatát, hiszen a kérdezettek a film megtekintése előtt a film gondolatvilágával kapcsolatos megállapításokat is minősítettek. Az összefüggés eléggé egyértelmű: aki az Író és a Professzor attitűdjére hangolódva közelített a filmre, jobban ki volt téve a racionalizáló redukciók csapdáinak. Akik a Stalker és a felesége attitűdjére hangolódva közeledtek a filmhez, inkább mentesek maradtak a racionalista redukcióktól. Adódott egy másik fontos tanulság is: az Író és a Professzor mentalitását magukénak érzők is ugyanúgy eljutottak ahhoz az értelmezéshez, hogy a zarándokút legfontosabb eredménye erkölcsi tökéletlenségük tudata, és ahhoz, hogy a Zóna hatására eljutottak a lázadástól a tanácstalanságig, ami azt bizonyítja, hogy a befogadó csak befolyásolt, de nem determinált.

Faktoranalízissel három átfogó értelmezéstípus rajzolódott ki: A) a Ráció, ami az ateisták körében fordult elő leggyakrabban, az egyháziasan vallásosok körében legritkábban, de eléggé alacsony volt a maguk módján vallásosok körében is. B) az Áldozat, ami az ateisták, a közömbösök és az egyháziasan vallásosok körében volt a legkisebb arányú ez az értelmezéstípus, a 20–40 éves istenhívők és istenkeresők körében pedig a legnagyobb. C) a

Katarzis, ami az ateisták kivételével valamennyi csoportban nagyarányú volt, a 20–40 éves maguk módján vallásosok és a 15–19 éves ateisták körében volt a legmagasabb.

10. A világnézet súlya a befogadást befolyásoló tényezők között

A *Stalker* fogadtatásában (beleértve az értékelést is), hatásában és minősítésében az ízlés, értelmezésében a világnézet játszott nagyobb szerepet. Mindkét tényező nagyobb szerepet játszott a film fogadtatásában, mint az életkor és sokkal nagyobbat, mint a nem. Ami a film betájolását illeti, nagyjából ugyanazt a filmet látták a különböző világnézetű, ízlésű, nemű és életkorú nézők, de eléggé eltérő módon fogadták és értelmezték, s eléggé különböző hatással volt rájuk, kiváltképpen a különböző világnézetűekre és ízlésűekre.

A világnézetnek elsősorban a műalkotás racionalizálható ideológiai, világnézeti tartalmával van dolga, s elsősorban a műalkotás ideológiai lefordítását befolyásolja. Mivel azonban a világnézet áthatja az attitűdöket, érzelmeket és az értékrendet, s azok a világnézetet, mégiscsak szó lehet a világnézetnek általában a befogadást befolyásoló szerepéről. A *Stalker* befogadásában jelentős eltérés a vallásosok és nem vallásosok, az egyháziasan vallásosok és a maguk módján vallásosok, az istenhívők és az ateisták, valamint a valamiben hívők és a közömbösök között tapasztalható, a legnagyobb távolság az egyháziasan vallásosok és a közömbösök között volt, nagyobb mértékű, mint az egyháziasan vallásosok és az ateisták között. Mindez a vallási közömbösség és az esztétikai közömbösség együtt járását is sugallja.

A fejlett ízlés azt is jelenti, hogy a befogadó olyasmire is fogékonnyá válik, aminek tartalma különbözik értékrendjétől. A túl sűrű hálón nem képes átjutni az új, s ez a kétségkívül védettséget is jelentő szilárd világnézeti meggyőződés mozgékonyságot gátló páncélhoz és rálátást akadályozó sisakrostélyhoz is hasonlítható. A *Stalker* befogadása esetében is így működött sokszor a világnézet akkor, a szélesebb befogadói horizonttal és többféle művészeti nyelvrendszer ismeretével nem jellemezhető ízlés nem tette a világnézeti meggyőződést rugalmassá. Hogy ez csak az ilyen, a transzcendenciát érzékletesen megjelenítő, meditatív művek esetében van-e így, vagy minden műalkotás esetében, ennek a megválaszolása további kutatások feladata lehet.

A *Stalker* nézőiben a világnézet és a fejlett ízlés erősítették egymást, s ez a megállapítás esetünkben leginkább a vallás és a fejlett ízlés szövetségére érvényes. A vallásosság azonban csak egy bizonyos fejlettségű ízlés esetében növelte a társszerzői befogadás esélyét, míg a fejletlen ízlés és a külsőleges, bigott, fundamentalista vallásosság együttese hatásosan rontotta a befogadás esélyét. Az egyházias vallásosság nem jelentett hátrányt az egyházi tanításhoz és a rendszeres vallásgyakorláshoz kevésbé kötődő, látszólag szabadabb vallásossággal szemben, sőt nem egyszer némi előnyt. Az egyházi gimnáziumok diákjai, a vallási kisközösségek tagjai és az elmélyülten vallásos diplomások körében az egyházhoz tartozás egy még ma is aktuális hagyományból merítés lehetőségét jelenti, s általában kedvező feltételt a *Stalker*-típusú művek befogadásához.

A legfőbb akadályt nem is önmagában a közömbösség, hanem a prakticista és racionalista magatartás jelentette, amely a vallásos csoportokban is előfordult. Talán nem sokkal ritkábban, mint másutt, ám lehetséges, hogy a keresztény teizmus sok esetben képes volt ellensúlyozására.

Bebizonyosodott, hogy a vallásos befogadók eléggé sajátos arcélű befogadói kört – Józsa Péter kifejezését használva –, kulturális blokkot képeznek; megfordítva: a vallásosság, illetve a transzcendencia iránti fogékonyság mint fontos magyarázó tényező bújhat meg egyéb (a kutatók által gyakrabban vizsgált) tényezők mögött.

Ez a Tarkovszkij-film máig igen hatásos Magyarországon, ami elsősorban azt jelenti, hogy nézői közül kevesen maradnak közömbösek, s a jelentős arányú csonkító redukciók ellenére is szép számmal akadnak a befogadásban átlépők. Mint a transzcendenciát érzékletesen megjelenítő film, érthetően valamivel nagyobb arányban ragadja meg a vallásos embereket, de mert jelentős alkotás, a vallását nem gyakorló, „csak fejlett ízlésével" és Isten-keresésével, Isten-hiányával, világértelmezés-szükségletével transzcendáló „homo religiosusnak" is komoly esélye van a művel való bensőséges kapcsolatra.

„Égetően időszerű az alkotás meg az üdvözülés kérdése", végrendelkezett Andrej Tarkovszkij, és stalkereket rendelt mellénk, hogy a sűrű hálót képező körülmények közepette átkúszhassunk a tér-időből az ötödik dimenzióba, hogy ráléphessünk az alkotás, a szabadság és az üdvösség útjára. „Semmilyen változás nem boldogít, ha nem emelkedő irányban történik", figyelmeztet Teilhard de Chardin (1980), s a fáradtakkal (akik számára az élet már csak tévedés vagy

kifogás) meg az élvhajhászokkal (akik számára az élet nem cselekvés, hanem betelés a jelen perceivel) – mintha csak az íróra és a Professzorra utalt volna – szembeállítja a tüzes szívűeket (mi, a Tarkovszkij-film befogadói így mondanánk: a stalkereket), akik számára az élet haladás és felfedezés. Haladás azon az úton (nem az egyenesen, nem a legrövidebben), amely egyben az igazság és az élet is.

Amikor Tarkovszkij arra figyelmeztet, hogy a művészetnek nem a művész belső világát kell kifejeznie, hanem az emberiség útját az igazság felé, akkor arra az Igazságra gondol, mely nem játszható ki a körülmények igazságaival, amelyekkel a befogadó is terhes, amelyeknek sűrű hálója megakadályozhatja az érzékletesen megjelenített (elővarázsolt) Igazság behatolását. Persze komolyan kell venni a körülmények igazságait is (ezt teszi a befogadást vizsgáló szociológus is, de ezekre felesküdni árulás lenne). Márpedig hajlamosak vagyunk az árulásra, még mi, ilyen-olyan „lógusok" is. Hajlamosak vagyunk az értelmest az észszerűvel felcserélni, a titkot vegyelemezni, a vágyat és a reményt – mert nem mutatkozik észszerűnek és hasznosnak – felrobbantani. Mint a Professzor is. Nem számolunk eléggé azzal (alkotók és befogadók egyaránt), hogy ihletünk kimerül, beszédünk dadogássá, hallgatásunk megalkuvássá válik, hogy gyöngyeinkről kiderülhet, csak üveggyöngyök, tehetségünkről, hogy erősen korlátozott. Mint az Íróé is. Az a kérdés, hogy tudunk-e, merünk-e ilyenkor, ilyen körülmények ellenére átlépők lenni, a hit emberei, bizonytalanul a bizonytalanba kalandozó hites félkegyelműek, önzetlen közvetítők, tehetségünkkel az adományozót nem kompromittálók, a lét és az ittlét határán ügyködő, alázattal kalauzoló stalkerek lenni. Mint a Stalker is. Az a kérdés, megmaradt-e, megszületett-e bennünk a gyermek, a gyengeségével erős, a hajlékony, a tiszta, a bűvölésre képes? Tudjuk-e, merjük-e tenni a dolgunkat: csodálkozni azon, amin csodálkozni kell? Nem a páholyból, nem felülről, hanem belülről. Hitem nem menthet fel, hogy bele ne hatoljak a valóságlabirintusba, a szűk kaput, a keskeny utat választva. Gazdagnak lenni annyi, mint rabnak lenni. Rabja lenni, mint Tarkovszkij írja: „annak a tehetségnek, melyet megadatott hordoznia. Tartozik vele Istennek, akitől kapta. Nem szabad ezt az adományt kompromittálnia, és alázattal kell vele sáfárkodnia az emberek között, akiknek szintén hálával tartozik. Az embereknek, akiknek szolgálatára rendeltetett." Ilyen szabadságra ítéltetett a művész, aki azért alkot, hogy létezzék, vagyis üdvözüljön, s ugyanerre a szabadságra ítéltetett a művészi alkotás olvasója, nézője, hallgatója, hogy társszerző-befogadóként együtt létezzen, üdvözüljön a szerzővel. Így válik az üdvösségre nyitottság, vagyis a „hit szerve" a befogadást szolgáló alkotásnak és az alkotó-teremtő befogadásnak egyszerre feltételévé és céljává.

Források

Adair, Gilbert (1980-81): Notes from the Underground. *Sight and Sound,* 5(1): 63–64.

Alemanno, Riccardo (1981): Stalker. *Cinema Nuovo,* 29(272): 34–41.

Allport, Gordon Willard (1980): *A személyiség alakulása*. Budapest: Gondolat.

Báron György (1980): A képzelet realitása. Élet és Irodalom, 24(44): 8.

Balassa Péter (1986): Ki látogatott meg bennünket? *Filmvilág,* 28(7): 63–64.

Bujdosó Dezső (1987): *Az enyészet elégiája.* Kézirat.

Forgács Iván (1995): A filmművészet realista szimbolizmusa. In *„Jelbeszéd az* életünk" (szerk. Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor), Budapest: Osiris – Századvég, 103–104.

Frezzato, Achille (1981): Stalker. *Cineforum,* 20(203): 46–54.

Gartner Ilona (1980): A Tükör és a Stalker. *Népszava,* 103(242): 10.

Gáspár Csaba László (1988): *Stalker.* Kézirat.

Hegyi Gyula (1980): Stalker. *Magyar Hírlap,* 13(253): 11.

Héra Zoltán (1980): A virrasztó. *Népszabadság,* 14(270): 9.

Iser, Wolfgang (1980): *The Act of Reading.* London: Routledge – Kegan.

Józsa Péter (1982): Az esztétikai alkotás hatásmechanizmusának társadalmi jellege. In *Az olvasás anatómiája* (szerk. Hajdú Ráfis Gábor – Kamarás István), Budapest: Gondolat, 335–356.

Kamarás István (1989): *Zónák és átlépők.* Budapest: Vita, 16–21.

Kamarás István (1996): Utánam, olvasó. In uő. *Olvasatok*, Budapest: Osiris, 59–304.

Kamarás István (1996): Markó Jézusának hatása. In uő. *Olvasatok*, Budapest: Osiris, 18–55.

Kántor Péter (1980): Századvég – zóna. *Élet és Irodalom,* 24(12): 8.

Kovács András Bálint (1986): *A Zóna-vallás.* Kézirat.

Kovács András Bálint – Szilágyi Ákos (1997): *Tarkovszkij*. Budapest: Helikon.

Kozma Ilona (1980): Stalker. *Filmszem,* 1(11): 8–10.

Kusmierczyk, Seweryn (1987): A Stalker mint ikon. *Filmvilág,* 32(9): 36–39.

LeFanu, Mark (1987): *The Cinema of Andrei Tarkovsky.* London: PFI Books.

Loupan, Viktor (1987): A szabadság eszméje – Utolsó beszélgetés Andrej Tarkovszkijjal. *Filmvilág,* 30(3): 16–19.

Matusevich, Vladimir Mikhailovich (1980-81): Tarkovsky's Apocalypses. *Sight and Sound,* 48–49(8–9): 63–64.

Muszienko Olga (1991): Tarkovszkij i idei „filoszofii szuscsesztvovanyija". In *Mir i filmü Andreja Tarkovszkogo* (szerk. Zorkaja, Neja Markovna), Moszkva: Iszszkusztvo, 268–273.

Prédal, René (1981): Stalker. *Jeune Cinéma,* 17(8): 128–131.

Radnóti Sándor (1987): *Stalker.* Kézirat.

Rubanova, Irina (1980): Miskin herceg a tiltott Zónában. *Filmvilág,* 23(1): 16–17.

Sitova, Vera (1991): Putyesesztvije k centru dusi. In *Mir i filmü Andreja Tarkovszkogo* (szerk. Zorkaja, Neja Markovna), Moszkva: Iszszkusztvo, 142–155.

Sneé Péter (1984): *Kortársunk, a film.* Budapest: Múzsák.

Szilágyi Ákos (1987): Az ember beavatási halála. *Filmvilág*, 30(11): 1–24.
Tarkovszkij, Andrej (1988): Áldozathozatal. *Vigilia,* 53(1): 55–61.
Tarkovszkij, Andrej (1987): Zárszó. *Filmvilág*, 30(3): 20–23.
Teilhard de Chardin, Pierre (1980): *Út az Omega felé.* Budapest: Szent István Társulat.
Zay László (1986): Meghalt Tarkovszkij. *Magyar Hírlap,* 18(362): 8.

HANG, TÁNC ÉS KÖZVETÍTÉS

Biernaczky Szilárd

AZ AFRIKAIAK „ZONGORÁJA”

A sanzát, ezt a sajátosan afrikai hangszert bemutató írásomat
A. Gergely András barátomnak küldöm,
aki mindig is részese volt, ha másként nem, dobok mellé ülve,
az exotikus és főleg afrikai hagyományos zenét életre hívó
alkalmi előadói együtteseknek.[1]

Nincs egyetlen olyan régi, tegnapi vagy mai afrikai életleírás, úti beszámoló, amely ne emlékezne meg arról, hogy a mindennapi élet örömmel való átélésének talán legfőbb lehetősége, a zene, az éneklés és hangszeres zenélés, illetve a tánc a Szaharától délre fekvő területek népeinek életében milyen nagy szerepet játszik.

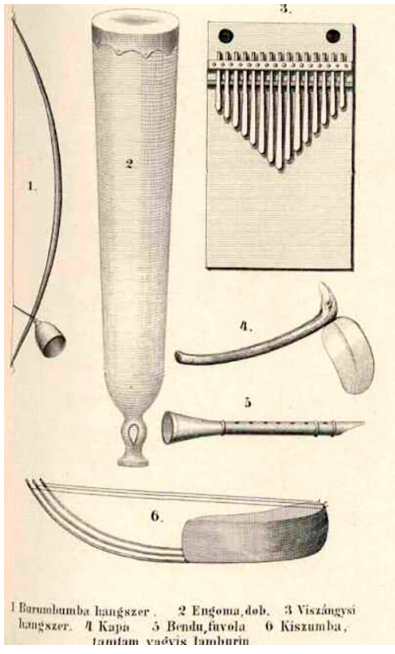
A magyarok közül elsőként Afrikában hosszú időt, mintegy 16 évet eltöltő, bár végül a kontinensen sanyarú körülmények között elpusztult terepmunkás, néprajzkutató, etnológus, Magyar László számtalan alkalommal emlékezik meg, még ha kottát írni és olvasni nem is tudott, az angolai népek (ovimbunduk és mások) zenélési alkalmairól, hangszereiről, ünnepi vigasságairól, arról a késztetésükről, hogy szinte minden alkalmat megragadnak, mégpedig azért, hogy táncra perdülhessenek, akkor is, ha ezek a táncok sokszor telítve is vannak Magyar által *illetlennek* ítélt szexuális irányultságú mozdulatokkal, amelyekről honfitársunk helyenként igen korholólag szól.

De éppen Magyar László is azon 19. századi szerzők közé tartozik, akik elsőként írták le a napjainkban csak egyszerűen *afrikaiak zongorája* címen emlegetett és a szakirodalomban többnyire *sanza (szansza vagy zanza*) névvel illetett hangszer alkalmazásának módját, sőt, hiteles rajzot is mellékel a leíráshoz, bár ő ezt a hangszert a helyi kifejezéssel jelöli meg:

> „A „ v i s z á n g y s i „ hangszer következőleg van szerkesztve: egy arasznyi széles s valamivel hosszabb, vékony deszkára egymás mellé valami 30 vas toll van feszítve, és pedig a deszkán keresztben álló, egy hüvelyk magas vas talpazat fölött (mint hegedűinknél a húrok); e talpazat mögött egyik végöknél megerösitvék a tollak, másik végökkel pedig kihegyesedett félkört alkotnak, olykép, hogy a deszka két szélére helyeztetett tollak alig fél arasznyi hosszak, a közép felé pedig fokonként hosszabbak, s ezáltal történik a vékonyról

1 A „Van-e Afrikai hőseposz? (válasz Ruth Finnegan negatív tézisére a Moneblum avagy a kék ember című kameruni bulu hőseposz elemzésével)” című dolgozatomat, amellyel elsőként kínáltam meg az ünnepi kötet szerkesztőit, de amely terjedelmi okoknál fogva szerkesztői döntés alapján nem fért bele A. Gergely András festschriftjébe, a Magyar Művészet folyóiratban teszem közzé neki ajánlva.

vastagra változó hang. A tollak kiálló végei negyedrész hüvelyknyi szélesre vannak lapítva, s ezeket a két hüvelyk újjal pengetik. Rendesen a deszka alatt a hang öregbítése végett nagy fél kábák van helyeztetve, melyet két kézzel felfognak, a tollakon csak a két hüvelyk újjal működvén. Ügyes kéz kellemes hangokat tud e hangszerből kicsalni, s én minden afrikai hangszer közül ennek adom az elsőséget." (Magyar 1859: 200; 10. jegyzet)



1. kép. Magyar László könyvének mellékletéből (1859), elemzett hangszerünk a 3. számú rajzon látható

De mit ír e hangszerről Bauer-Benke Zsolt, aki könyvében (Bauer-Benke 2007) egyébként teljes képet ad magyar nyelven az afrikai népi hangszerekről (mellesleg a sanzával egy újabb dolgozatában (Brauer-Benke 2017) még részletesebben foglalkozik):

„*Lamellofonok*: legáltalánosabb elnevezése a szansza vagy zanza. A szansza elnevezés David Livingstone misszionárius és Afrika kutató által terjedt el. Egyéb ismert elnevezései: mbira, likembe, likimbi, kaszai, lukuka, timbrh, kembe… Az angol (*thumb piano*), és a német (*Daumenklavier*) elnevezések fordításával, a magyar nyelvű irodalomban is megjelent az (ujjzongora) elnevezés. Azonban a zongora a Sachs–Hornbostel hangszer-tipológiai rendszerezése alapján a chordofon hangszertípusok közé tartozik." (Bauer-Benke 2007: 35)



2. kép. A Brauer-Benke könyvében található fotón egy viszonylag új keletkezésű hangszer látható, amelyen a lamellák két sorban vannak elhelyezve, és éppen, mint a zongorán, két kézzel lehet rajta játszani (Bauer-Benke 2007)

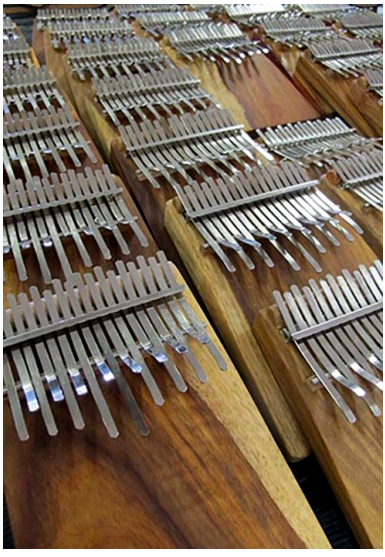
Brauer-Benke szerint a hangszer eredete, bár az ilyen állítás mindig bizonytalanságokat tartalmaz, a következő:

> „A lamellofon valószínűsíthetően a Kongó alsó folyásának a vidékén alakult ki, és a 19. század vége felén kezdett el a Kongó folyó mentén fölfelé terjedni a gyarmati közigazgatásban alkalmazott lingala nyelvű teherhordók és szolgák által. A hangszer elnevezése itt a likembe. A likembe-zene jellegzetes, a közép-afrikai bantu nyelvű népek nyugati csoportjára jellemző stílusbeli vonásokat hordoz…” (Bauer-Benke 2007: 35–36)

Ezt követően még szerzőnk hosszasan vázolja a hangszer elterjedésének útját, amelynek forrása az igen gazdag nemzetközi szakirodalom (ami persze telve van ellenmondásokkal). Mi a magunk információgyűjtéséből még megemlítjük egyrészt, hogy létezik egy másik angol megnevezése is a szanának: *wood finger piano*. Miközben a *thumb piano* szó szerint *hüvelykujj zongorát* jelent, mivel a pengetés ezekkel az újjakkal történik. Míg a másik kifejezés (ha igaz) *mutatóujj zongorát* jelent. Ami viszont a hangszer afrikai megnevezéseit illeti, az végtelenül gazdag. Így például: *gongoma* / *kongoma* (Guinea, Szenegál, Sierra Leone), *mbira* (Zimbabwe, sona), *agidigbo* (Nigeria, igbo), *kalimba* (Kenya) *likembe* (Kongo), *bata* vagy *prempensua* (Ghána), *ilimba* (Tanzánia, wagogo), és így tovább. Felsorolásunkból az is látszik, hogy a hangszer Nyugat-Afrikában is népszerű. Mi több, a diaszpórákban és nem afrikai népek körében (Európában és Amerikában!) is megszólal már napjainkban egyfajta afrikai reneszánsz részeként.

Az igazság az, hogy e kis ismertetés összeállítója is játszott ilyen hangszeren már. Mégpedig egy olyan típuson, amelyen a lamellák mindkét oldalon kiálltak (két keresztpánt rögzítette azokat), megpendíthetők voltak egyszerre mindkét oldalon, még pedig két egymással szembe elhelyezkedő kézzel. Sőt, a lamellák

ide-oda húzogatásával a hangszert (akár át-)hangolni is lehetett. Kb. úgy, mint a következő illusztráción, bár ezek ismét csak egy oldalról megpendíthető instrumentumok.



3. kép. Kalimbák a Hugh Tracey-gyűjteményből (Dél-Afrika, International Library of African Music (ILAM), Grahamstown Rhodes University)
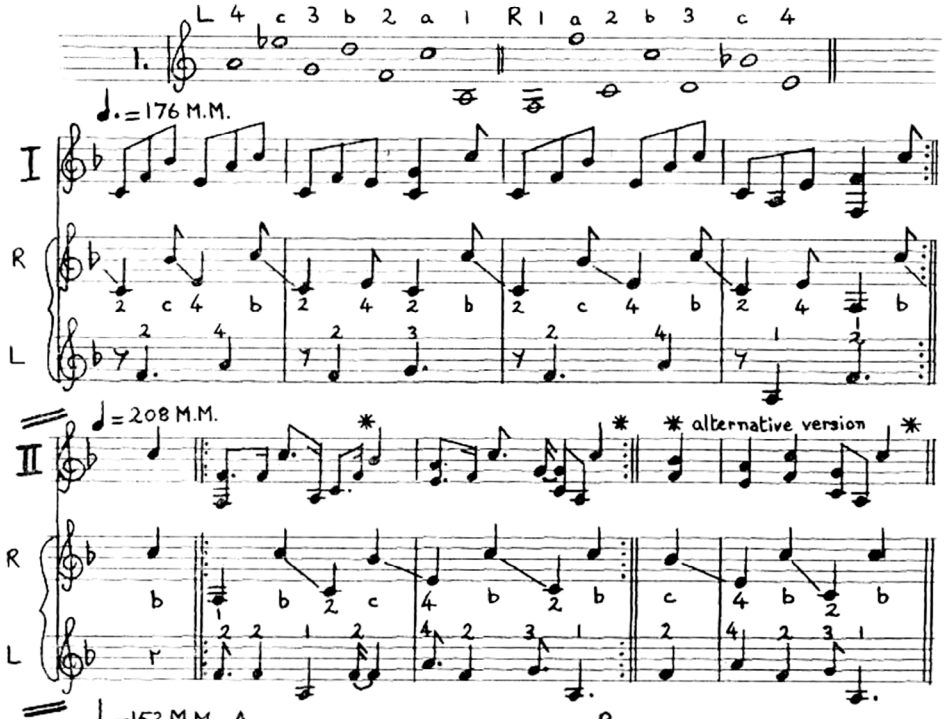
Adott esetben az „ujjzongorát" egy rezonátor dobozzal is ellátják, amelyet a keményfalú lopótök héjából (*calebasse instrument*) készítenek, mint például alább:



4. kép. Egy ún. *matepe* (a mbira egyik fajtája) Zimbabwe-ból

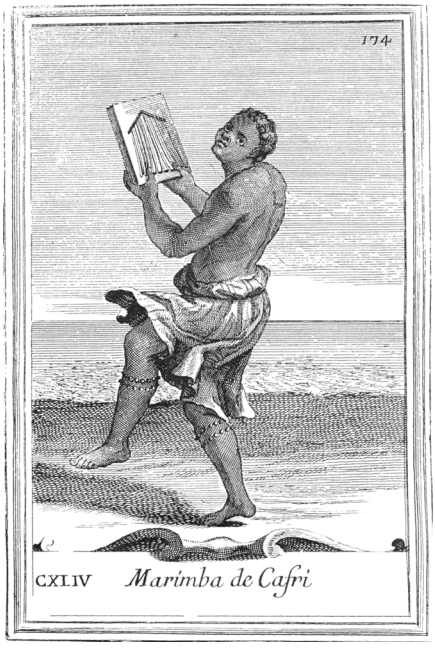
És hogy legyen képünk, milyen zene szólalhat meg ezen a hangszeren, a kiemelkedő jelentőségű skót zeneetológus, John Blacking átírásában idézünk egy részletet egy kalimba-játékból, amelyet a kutató a zambiai nsenga népnél gyűjtött (a

legfelső sorban a tabulatúra, vagyis az adott hangszer hangolásának vázlata látható), az ismétlőjelek azt mutatják, hogy az adott periódus számtalanszor megismételhető. A lejegyzés két formában követhető, részben egysoros hangzásképformájában, valamint kétsoros átírásban, amely azt mutatja, melyik újjal milyen hangot pendített meg az előadó. Jól látható, hogy a második részlet előadója sokkal gazdagabban alkalmazza a zenei frázis létrehozásában a bal kezét, mint az elsőnek a megszólaltatója:



5. kép. Zenei átírás John Blacking tanulmányából (Blacking 1961: 37)

Leszámítva az észak-afrikai, arab-berber lakta vidékeket lényegében egész Afrikában elterjedt hangszernek számít a sanza, amelynek keletkezését természetesen pontosan nem ismerjük. Egyik korai felbukkanása a jezsuita Filippo Bonanni (1638–1723) egykori grafikai gyűjteményében érhető tetten (ezt Brauer-Benke is említi), amelynek eredeti forrása egy idősebb rendtársa, Athanasius Kirchner gyűjteménye (*Musurgia Universialis*, 1650). Ő maga grafikai gyűjtését *Gabinetto armonico* címmel 1716-ban publikálta.



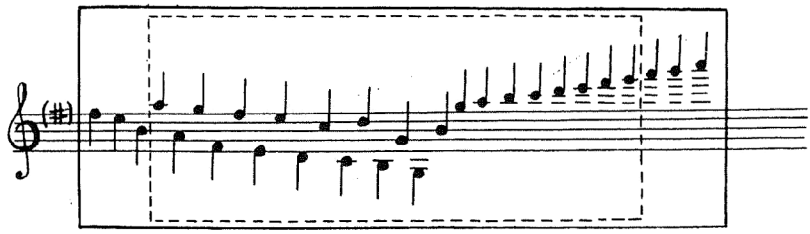
6. kép. „Marimba de Cafri" / Kaffir marimba (azaz sanza)
(forrás: Bonanni 1964: 144. metszet [eredeti forrás: Gabinetto armonico, 1716])

Mindemellett a két amerikai szerkesztő által friss magyarázatokkal kiadott képanyag 144. ábrázolása, íme, egy sanza, mégpedig marimbaként megjelölve, nem véletlenül, mivel a xilofon típusú hangszerek és a sanza között mindig is hasonlóságot véltek felfedezni. A kép bal alsó sarkán lévő (ugyan csonka) évszám, 1644-re utal, ami azt jelenti, hogy a hangszer már legalább vagy 400 évvel ezelőtt létezett:

Ami a hangszer dokumentálását illeti, az ILAM hatalmas gyűjteménye mellé több más múzeumi nagykollekció sorakozik fel. Az egyik a belga főváros melletti Tervurenben működő Közép-Afrika Múzeumban található (lásd Laurenty 1962 köteteit). Egy másik Svájban, a Neuchâtelben elhelyezkedő Musée d'Ethnographie hatalmas anyagában (lásd Borel 1986) kapott helyet. S persze a világ számos múzeumában találhatók még gyűjtemények, sőt, ma már magában Afrikában is.
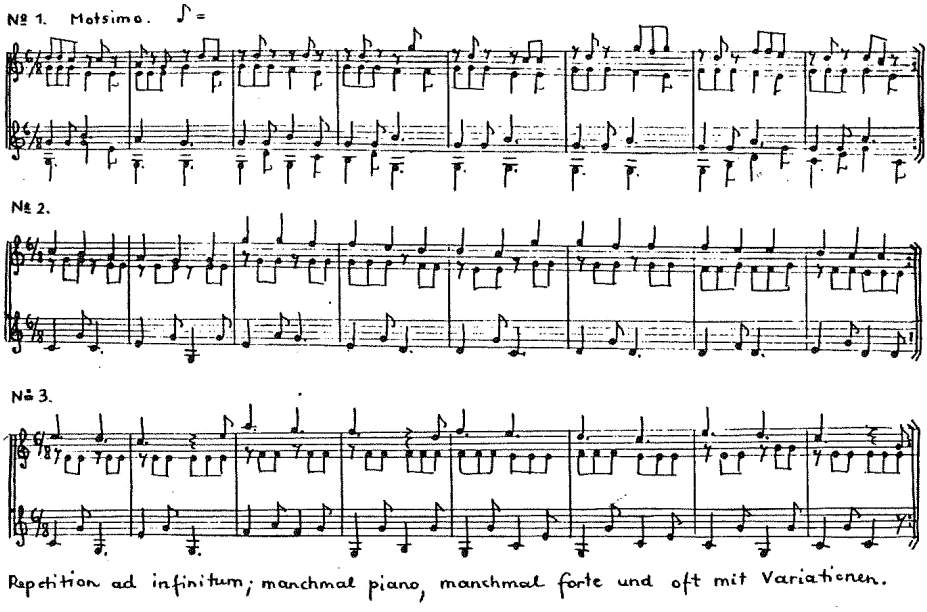
Mindemellett az egyre szélesebb körű szakirodalom mellé felsorakozó gazdag tudománytörténeti dokumentáció leginkább figyelemre méltó adata Gerhard Kubik (1935) nagyidejű osztrák tudós egy dolgozatához kapcsolódik. Carl Mauch német utazó 1869 és 1872 között a mai Zimbabwe területén végzett terepmunkát. Egy korabeli dolgozatában már említi azt a *karangák*tól (a sonák egy csoportja) származó mbira hangszert, amelynek 1969-ig kiadatlan naplójában megadja a hangolását (és hangkészletét), illetve zenei átírást is készít. A hangolás lejegyzése, amint ezt Kubik kiderítette, gyakorlatilag megegyezik egy az Andrew Tracey (az ILAM-ot alapító Hugh Tracey fia, akivel egyébként módomban állt Dél-Afrikában

1994-ben találkozni) által a hatvanas évek elején készített hangolás rögzítésével. Az alábbi ábrán a teljes hangsor Mauch rögzítése alapján van feltüntetve, amelyen belül szaggatott vonallal van elkerítve a Tracey-féle változat hangkészlete:



7. kép. A *mbira dza vadzimu* hangolása két kottás lejegyzésének összevetése (Carl Mauch 1872; Andrew Tracey 1963: 24)

Hasonlóképpen a tudománytörténet működésbe lépett varázsvesszeje nyomán tárul elénk Kubik az (a Salisbury-ben angol fordításban kiadott) 1969-es változathoz képest javított kottázása a sanza-muzsika lényegében elsőnek számító zenei lejegyzése tekintetében:



8. kép. Gerhard Kubik pontosított átírása Carl Mauch Stuttgartban őrzött kéziratos naplója alapján

A sanza természetesen számos helyen felbukkan a szakirodalomban. A Brauer-Benke által is említett régi és G. M. Theal által feltárt adat (lásd Kirby 1953) egyenesen egy bizonyos *Frade* João Dos Santos vélhetően 1586-ban keletkezett (eredeti

kiadása portugál nyelven: 1609, Evora) feljegyzéséig vezet vissza bennünket (itt Kirby kivonata alapján idézzük):

> „Ezeknek a kaffiroknak (karangá-knak) van egy másik hangszerük, amelyet *ambira*-nak is neveznek, nagyon hasonló a már leírt [rezonátorcsövekkel ellátott] xilofonokhoz, de az egész vasból van tökök helyett, keskeny, lapos vasrudakból (*lemezekből*) áll, amelyek körülbelül egy tenyérnyi hosszúságúak, és tűzben megedzettek, így mindegyiknek más a hangja. Mindössze kilenc ilyen rúd van egy sorban szorosan egymás mellett elhelyezve, és a végük egy hegedűhídhoz hasonlóan egy fadarabhoz van szegezve. Ahonnan a fa mélyedésén lógnak, amely tál alakú, míg e felett a rudak másik vége a levegőben lóg. A kafferek úgy játszanak ezen a hangszeren, hogy hüvelykujjuk körmeikkel megpendítik a rudak laza végét, amelyeket a cél érdekében sokáig hagynak rezegni, és olyan könnyedén ütik meg a billentyűket, mint a jó játékos a csembalót." (Kirby 1953: 66)
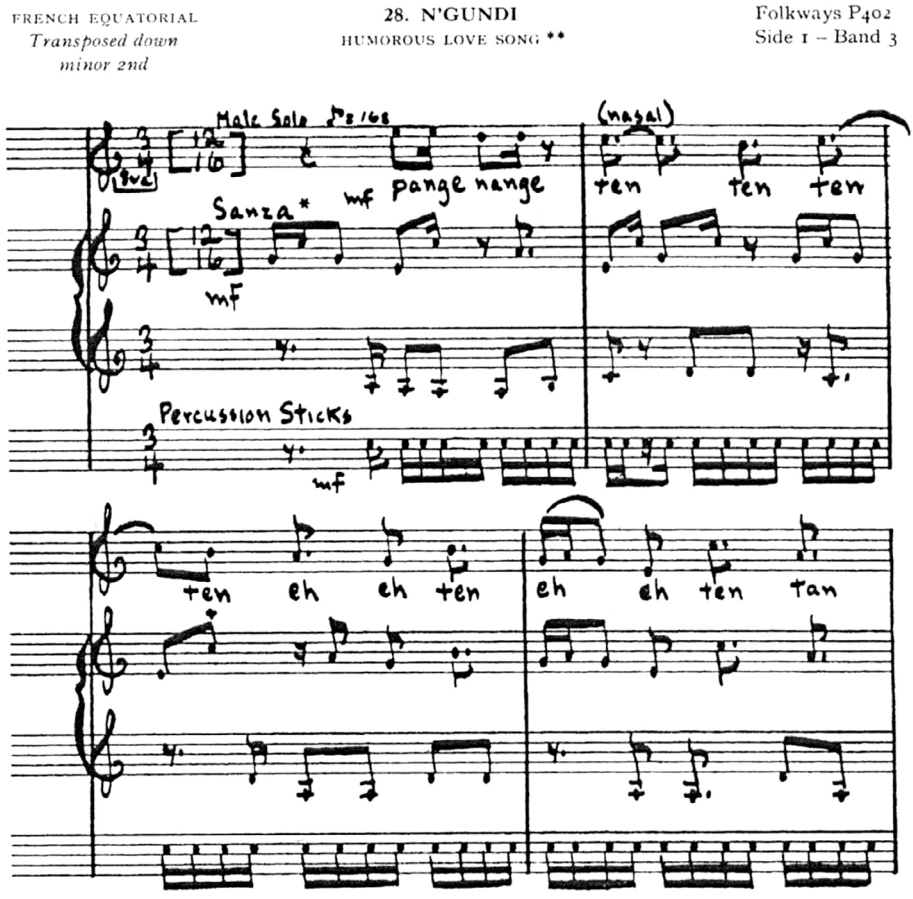
A sanzának a zongorával való összehasonlítása, a hangszernek az afrikaiak zongorájaként való emlegetése talán éppen innen ered (vagy már ekkor is megfogalmazódott ez a hasonlóság). Ami azonban a zongora-megnevezést illeti, azt nemcsak Brauer-Benke, de például a jeles amerikai zeneetnológus, Rose Brandel is – vélhetően – joggal kifogásolja:

> „A sanzának vas vagy rotangpálma billentyűi vannak. Curt Sachs (1981–1959, *világhírű zeneetnológus – bsz*) a jelen szerzővel folytatott beszélgetései során rámutatott arra, hogy a sanza nem egy „hüvelykujj-zongora", ahogyan egyesek rosszul nevezik, hanem egy hüvelykujjal pengetett idiofon. Mbira a hangszer általános bennszülött neve, helyi nevén lukembe (Ituri-erdő, belga Kongó) és malimba (a tanganyikai wanyamwezik között). (Brandel 1973: 72, 28. jegyzet)

Mindemellett ezúttal egy olyan elnevezéssel állunk szemben, amely mintegy metaforaként arra szeretne utalni, hogy az európai típusú túlfejlett magas kultúrák csúcs-hangszere, a zongora mellé az emancipálódni akaró afrikai kultúra eme hozadéka (találmánya) is felsorakozóban van jelentőségét tekintve. Arról nem beszélve, hogy a hangot mindkettőnél fém- vagy falemez, illetve húr rezgése kelti, mindkettőnél két kézzel, illetve az ujjakkal játszanak a hangszeren, illetve a billentyűzet és a lamella-sor között is van valamiféle hasonlóság.

Hadd fűzzük még ismertetésünk végére azt a megállapítást, hogy a sanza természetesen nem csupán szólóhangszerként szólal meg a hagyományos közösségekben, hanem adott esetben hangszeres együttes részeként, illetve ének kíséreteként is szerephez jut. Íme egy részlet Rose Brandel könyvéből, amely jól mutatja, hogy a humoros hangvételű szerelmi dalhoz kapcsolódó, két ujjal játszott

sanza-kísérethez még egy farudacskákkal (pálcikákkal) előállított ütőhangszeres szólam is járul:



9. kép. Zenei átírás a dallam szövegével (Brandel 1973: 176)
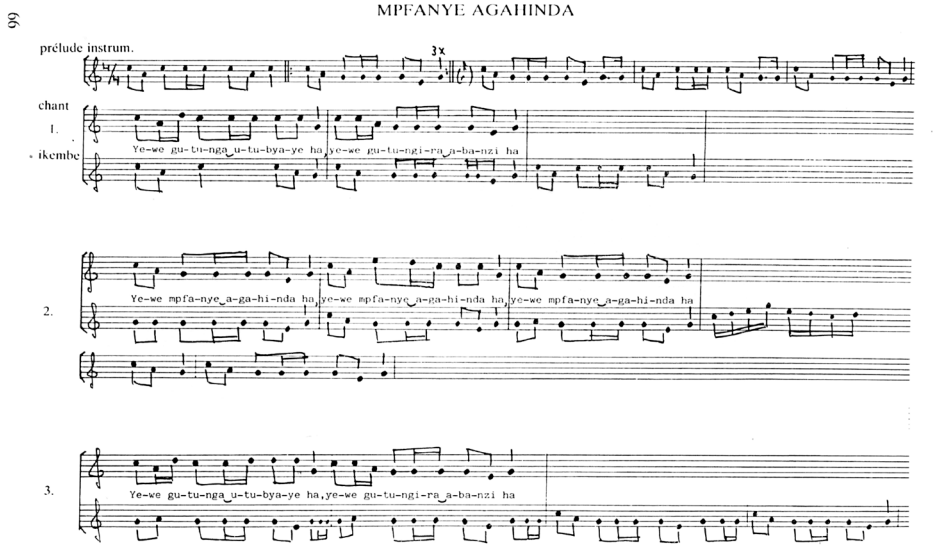
Mivel Brandel átírásában (az itt nem közölt folyatásban sem) található meg az afrikai nyelvű szöveg fordítása, írásunkat hadd egészítsük ki egy szöveges példával is, mégpedig francia kutatóbarátunk, Vincent Dehoux egy szöveglejegyzésével, egy szerelmi dallal, amelyet az énekes *ndió* nevű sanza hangszere kíséretében szólaltatott meg (az eredeti gbaya nyelvű szöveget elhagytuk):

„Óh kedvesem, óh kedvesem
Éjszaka nem tudok aludni
Óh kedvesem óh
Te vagy, akivel jó aludni

jé jé kedvesem jé
Éjszaka nem tudok aludni
Te vagy magad Iná (?) anya
Holnap eljuthatok majd
A te szezámföldedre?
(*erotikus utalás? – bsz*)
Éjszaka nem tudok aludni
Tested gyönyörű formája
Itt előttem
tested gyönyörű formája
Óh kedvesem, óh kedvesem"

(Dehoux 1986: 115–116)

A legteljesebb zenei-szövegi együttes átírást azonban Jos Gansemans belga kollégánk könyvében találtuk meg, amelyben ugyan a sanza szigorúan csak egyszólamú kísérettel szolgál, azonban az énekes megszólalásai között afféle zenei közjátékok hangzanak el. Íme, a mintegy három oldalnyi zenei és szövegi átírás első oldala:



10. kép. Jos Gansemans könyvéről zenei átírás részlete (Gansemans 1988: 66)

A dal szövege, amelyben a felidézett élet-mozzanatok már napjaink világába vezetnek el, a jellegzetes ismétléseket felmutatva az előbbihez hasonlóan lírai hangütésű, rögtönzéses jellegű, azonban nem szerelmi, hanem panaszos ének tárul elénk:

Óh te, legyenek dolgaid gyermek nélkül
Óh te, legyenek dolgaid az ellenségek ellen
Óh te, én meghalok a bánattól.
Óh te, legyenek dolgaid gyermek nélkül
Óh te, legyenek dolgaid az ellenségek ellen
Óh te, egy repülőgép alkatrész
Óh te, egy kamion alkatrész
Óh te, legyenek dolgaid gyermek nélkül
Óh te, legyenek dolgaid az ellenségek llen
Mások cipőben henteregve halnak meg
Én magam, meghalok a bánattól
Óh te, egy repülőgép alkatrész
Óh te, egy kamion alkatrész
Óh te, legyenek dolgaid gyermek nélkül
Óh te, legyenek dolgaid az ellenségek ellen
Óh te, én meghalok a bánattól.

Források

Arom, Simha (2004): *African Polyphony and Polyrhythm. Musical Structure and Methodology.* Cambridge: Cambridge University Press.

Blacking, John (1961): Patterns of Nsenga Kalimba Music, *African Music Society Journal*, 2(4): 6–43.

Berliner, Paul F. (1976): The Poetic Song Texts Accompanying the Mbira Dza vadzimu, *Ethnomusicology*, Sep 1976; 20(3): 451–482.

Berliner, Paul F. (1978): *The Soul of Mbira. Music and Traditions of the Shona People of Zimbabwe.* Berkeley: University of California Press.

Bonanni, Filippo (névváltozat: Buonanni) (1964): *Antique musical instruments and theirplayers*: *152 plate from Bonanni's 18. century „Gabinetto Armonico" Filippo Bonanni*. (szerk. Harrison, Frank – Rimmer, Joan). New York: Dover Publications, x + 148 (dupla) pp. + i-iii.

Borel, François (1986): *Les Sanza (Collections d'instruments de musique).* Neuchâtel, Suisse: Musée de'ethnographie.

Brauer-Benke, József (2007): *Afrikai Hangszerek.* Budapest: L'Harmattan Kiadó. (lásd: 35–43.)

Brauer-Benke, József (2017): Egy eredeti afrikai hangszertípus, a lamellofonok jellemzői és történeti áttekintése. *Afrika Tanulmányok*, 11(3–4): 53–69.

Dehoux, Vincent (1986): *Chants à pense des Gbaya (Centrafrique)*. Paris: SELAF (Ethnomusicologie II).

Gansemans, Jos (1988): *Les instruments de musique du Rwanda.* Études *ethnomusicologie*. Tervuren: Musée Royale de l'Afrique Centrale. (lásd: 50–117.)

Ikeya, Kazunobu (2006): The Thumb Piano and San Identity in Central Botswana. *Senri Ethnological Studies*, 70: 273–284.

Jones, A. M. (1950): The Kalimba of the Lala Tribe, Northern Rhodesia. *Africa: Journal of the International African Institute*, 20(4): 324–334.
Jones, Claire (2008): Shona Women Mbira Players: Gender, Tradition and Nation in Zimbabwe. *Ethnomusicology Forum*, 17(1): 125–149.
Jones, Claire (2012): A Modern Tradition: The Social History of the Zimbabwean Marimba. *African Music*, 9(2): 32–56.
Kauffman, Robert (1971): *Multi-Part Relationships in the Shona Music of Rhodesia*. PhD dissertation. Ann Arbor: University Microfilms.
Kirby, Percival R. (1953): *The Musical Instruments of the Native Races of South Africa*. Johannesbug: Witwatersrand University Press. (lásd: 65–70.)
Kubik, Gerhard (1962): The Phenomenon of Inherent Rhythms in East and Central African Instrumental Music. *African Music*, 3: 33–42.
Kubik, Gerhard (1964): Generic Names for the Mbira. *African Music*, 3(3): 25–36.
Kubik, Gerhard (1971): Carl Mauch's Mbira Musical Transcriptions of 1872. *Review of Ethnology* 3(10): 73–80.
Kubik, Gerhard (1988): Nsenga/Shona Harmonic Patterns and the San Heritage in Southern Africa. *Ethnomusicology*, 32(2): 39–76.
Kubik, Gerhard (1998): *Kalimba, Nsansi, Mbira. Lamellophone in Afrika* (Musicethnologie). Berlin: Museum für Vökerkunde.
Kubik, Gerhard (1999): African and African American Lamellophones. History, Typology, Nomenclature, Performers, and Intracultural Concepts. In *Turn up the Volume! A Celebration of African Music* (szerk. Djedje, Jacqueline Cogdell), Los Angeles: UCLA Fowler Museum of Cultural History, 20–57.
Kubik, Gerhard (1994–2010): *Theory of African Music I-II.* Chicago: The University of Chicago Press.
Laurenty, Jean-Sebastian (1962): *Les Sanza du Congo*. 2 Vols., Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale (Annales du Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren. Nouvelle Série in-4, Sciences Humaines 3)
Magyar László (1859): *Délafrikai utazásai 1849–57. években*. (szerk. Hunfalvy János). Pest: Emich Gusztáv nyomtatása.
Mauch, Carl (1872): *Petermann's Geographischen Mitteilungen.* (A letter).12(Gotha): 121–124.
Mauch, Carl (1969): *The Journals of Carl Mauch. His travels in the Transvaal and Rhodesia 1869-1872*. Transcribed from the original by Mrs. E. Bernhard and translated by F. O. Bernhard. Salisbury: National Archive of Rhodesia.
Matiure, Perminus (2011): *Mbira dzavadzimu* and its space within the Shona cosmology: tracing *mbira* from *bira* to the spiritual world. *Muziki*, 8(2): 29–49.
Matiure, Perminus (2013): *Archiving the cultural legacy of mbira dzavadzimu in the context of Kuriva Guva and Dandaro practices*. PhD dissertation. The University of KwaZulu-Natal, School of Music.
Moon, Jocelyn (2018): Karimba: The Shifting Boundaries of a Sacred Tradition. *African Music*, 10(4): 103–125.
Nketia, Kwabena (1967): Multi-Part Organization in the Music of the Gogo of Tanzania. *Journal of the International Folk Music Council*, 19: 79–88.

Nketia, Kwabena (1974): *The Music of Africa*. New York – London: W. W. Norton and Co.
Perman, Tony (2015): A Tale of Two Mbiras. *African Music*, 10(1): 102–126.
Reuster-Jahn, Uta (2007): The Mwera Lamellophone „Luliimba”. *African Music*, 8(1): 6–20.
Rouget, Gilbert – Schwarz, Jean (1982): Note sur l'accord des sanza d'Ebézagui. *Revue de Musicologie*, 68(1–2): 330–344. (Les fantaisies du voyageur. XXXIII Variations Schaeffner)
Stone, Ruth M. (szerk.) (2000) *Garland Handbook of African Music*. New York – London: Routledge.
Tracey, Andrew (1961): Mbira Music of Jege A. Tapera. *African Music*, 2(4): 44–63.
Tracey, Andrew (1970a): *How to Play the Mbira Dza Vadzimu.* Roodepoort, South Africa: International Library of African Music.
Tracey, Andrew (1970b): The Matepe Mbira Music of Zimbabwe. *African Music*, 4(4): 37–100.
Tracey, Andrew (1972): The Original African Mbira? *African Music*, 5(2): 85–104.
Tracey, Andrew (1973): The Family of the Mbira: The Evidence of the Tuning Plans. *Zambezia,* 3(1): 1–10.
Tracey, Hugh (1961): A Case for the Name Mbira. *African Music*, 2(4): 17–25.
Tracey, Hugh (1969): The Mbira Class of Instruments in Rhodesia (1932). *African Music*, 4(3): 78–95.
Tracey, Hugh (1973): *Sound of Africa Series*: *210 Long Playing Records of Music and Songs from Central, Eastern and Southern Africa*, Vol. 1-2. Roodeport: International Library of African Music (ILAM). (mbira-felvételek listája: 1. köt., 173–175.)
Theal, George McCall (1901): *Records of South-Eastern Africa*., Collected in various libraries and archive departments in Europe, Vol VII. London: William Cloves and Sons. (Dos Santos szövege portugál és angol változatban: 1–182, illetve 183–370.)
Van Dijk, Marcel (2010): The Lala Kalimba: The Correlation between Instrument and Style. *African Music*, 8(4): 84–100.
Van Oven, Cootje (1973–1974): The Kondi of Sierra. *African Music*, 5(3): 77–85.

Povedák Kinga – Povedák István

A „TÓTH GABI MÉDIAHÁBORÚ" VALLÁSTUDOMÁNYI ÉS ZENEANTROPOLÓGIA ELEMZÉSE

Gondolatok a vallás, a politika és a könnyűzene érintkezéseiről[1]

„Én a hitemmel, az új klipemmel, az öltözködési stílusommal, a hajviseletemmel úgy gondolom, nem ártok senkinek, ennek ellenére olyan indulatokat váltok ki emberekből, ami teljesen érthetetlen és elfogadhatatlan" (Tóth Gabi)[2]

„Értem én, hogy Tóth Gabi úgy érzi, valóban megtért, és igaza is van – csakhogy Orbán Viktor lábához tért meg. Persze ez is valami, csak nem kéne belekeverni a Jézus Krisztust." (Puzsér Róbert)[3]

„A liberális (?) morál önfelkent papjai nem fogadják el, hogy egy művész – Tóth Gabi az egyik legjobb magyar könnyűzenei énekesnőnk, vitathatatlan hanggal és muzikalitással – arca és nagykövete annak a világnézetnek, amelyet sajátjának érez." (Demeter Szilárd)[4]

„…maga a zenei világ lényegében sosem volt politika-mentes. Válaszformán csupán kellőképpen lapos lehet az állítás, hogy a politika világa sem volt soha zene-mentes." (AGA)[5]

1. Bevezetés

Ha a kétezres évek elején valaki a magyarországi keresztény könnyűzenét vizsgálta, meglepődhetett, hogy a rendszerváltozás óta akkor eltelt időben a műfaj nem vált önálló piaci tényezővé, hanem megrekedt szubkulturális szinten. Nem

1 A tanulmány elkészítését az MTA-SZTE 'Convivence' Vallási Pluralizmus Kutatócsoport és a MOME Elméleti Intézet támogatta.
2 Tóth Gabi: *Fáj…* (2021.09.12.) https://csalad.hu/csaladban-elni/faj
3 https://www.facebook.com/Robert.Puzser/posts/381181910237188/
4 Demeter Szilárd: Hagyjátok békén Tóth Gabit! (2021.08.31.) Origo.hu, https://www.origo.hu/itthon/20210831-demeter-szilard-toth-gabirol.html
5 A. Gergely 2010: 9.

csupán arról volt szó, hogy a Kádár-korszakban lelkierőműként[6] funkcionáló gitáros apostolok[7], a római katolikus egyház megújulásának központi szereplői teljesen ismeretlenek voltak a populáris kultúrában, és dalaik nem jelentek meg sem az állami, sem a kereskedelmi médiában, hanem arról is, hogy a keresztény hitet nyíltan felvállaló énekesek ritkaságszámba mentek. Az országos médiában keresztény könnyűzenét egyedül a HIT Gyülekezetéhez kötődő, kis nézői bázissal bíró televízióban lehetett hallani a *Vidám vasárnap* dicsőítései alkalmával. A keresztény könnyűzene periférikus szerepét[8] jól mutatta, hogy csupán egyetlen ilyen dal vált ismertté 1989 után (Friderika *Kinek mondjam el vétkeimet?*), ám az sem vallási dalként. Sőt, a Megasztár 3 tehetségkutató műsor egyik résztvevője, Póka Angéla, még 2006-ban is szóvá tette, hogy nem adhatott elő gospel dalt a műsorban.[9] Emellett a keresztény könnyűzenei fesztiválok megmaradtak kis létszámú, családos eseményeknek, amelyeken ismert zenekarok vagy énekesek nem léptek fel, és a hírek sem tudósítottak róluk. Ha csak a keresztény könnyűzenei színtér alapján elemeztük volna ebben a periódusban a vallási kultúrát, akkor a rendszerváltozás előtti és utáni korszak között lényeges különbséget nem fedezhettünk volna fel. A keresztény könnyűzene maradt, ami volt. A populáris kultúra peremén elhelyezkedő, csak a keresztény hívek körében ismert, lelkes, de amatőr zenészek által előadott, a kereskedelmi médiában negligált, piaci vagy politikai tőkét nem képező, szubkulturális jelenség.

Néhány évvel később, a 2010-es évek közepétől viszont drasztikusan más képpel találkozhatunk. Immár nemcsak a személyes hitüket korábban is felvállaló énekesek (pl. Ákos, Mező Misi, Pajor Tamás, Szikora Róbert) beszéltek vallásosságukról, Istenhez fűződő kapcsolatukról, hanem sorra tűntek fel hívő sztárokról hírek az újságok címlapjain. Nagy Feró rádöbbent, hogy van Isten és kéri, „[h]iggyünk Istenben, mert ha hiszünk, akkor tényleg fog segíteni".[10] Pápai Joci zenéjét transzcendens kommunikációként fogja fel, amikor azt mondja, „[j]ó lenne, ha egy csatorna lehetnék isten és az emberek között, hogy a zenémmel gyógyítani tudjak".[11] Kis Grófo „a Hit Gyülekezetében fogadta be a szívébe Jézust"[12], míg az Omega 2015-ben „beat misét" celebrált az Budapest Parkban, és országszerte

6 A lelkierőmű kifejezést Kamarás István használta a Kádár-korszakban az illegalitás határán létező nagymarosi találkozókra, melynek kezdeményezői és központi szereplői a fiatal papok mellett a keresztény könnyűzenészek voltak (Kamarás 1989).

7 Gitáros apostolnak azokat a hitüket nyíltan felvállaló keresztény könnyűzenészeket hívjuk, akik a szocializmus éveiben – a pártállami rendszerrel és sok esetben az ahhoz lojális egyházi szereplőkkel szembemenve – félig földalatti mozgalomként gitáros szolgálatot vállaltak szentmiséken, kiscsoportos, vagy nyilvános és tömeges vallási összejöveteleken. Tevékenységükért a fennálló hatalom különféle zaklatásait kellett elviselniük. Bővebben lásd Povedák K. 2019.

8 Annak elemzése, hogy a keresztény könnyűzene miért vált periférikussá, túlmutat jelen tanulmány keretein. Szerepe lehetett benne, hogy a) maguk az előadók nem kívántak a fogyasztói piac „árucikkeivé", sztárjaivá válni, b) dalaik nagy része nem szórakoztató célt szolgált, c) dalaik sokszor nem voltak piacképesek, d) saját imázsuk nem volt kompatibilis a szórakoztató zene piacával, e) a kereskedelmi média nem volt nyitott a keresztény könnyűzenére.

9 https://www.youtube.com/watch?v=hkQ9it5mJt4&ab_channel=AngélaPóka

10 https://www.blikk.hu/sztarvilag/nagy-fero-radobbent-megiscsak-van-isten/z8p7l3s

11 https://www.borsonline.hu/celeb/2022/04/papai-joci-szeretnek-fiatal-nagypapa-lenni

12 Vincze Miklós: Kis Grófo a Hit Gyülekezetében fogadta be a szívébe Jézust. (2022.09.08.) *24.hu* https://24.hu/kultura/2022/09/08/kis-grofo-kozak-laszlo-hit-gyulekezete-jezus-krisztus-nemeth-sandor/

templomokban léptek fel az Oratóriummal, mivel – ahogy az azóta megboldogult Kóbor János mondta – „[a]z ép lélek ápolásához a templomok csodálatos helyszínek".[13] Emellett az R-GO vezetője, Szikora Róbert, Lezsák Sándorral, az országgyűlés fideszes alelnökével közösen írt musicalt Árpád-házi Szent Erzsébet életéről az *Ég tartja a Földet – Erzsébet, a szerelem szentje* címmel.[14] Mindezek mellett a 2021-es Eucharisztikus Világkongresszushoz kapcsolódva készült, a Duna TV-n látható *Őbenne* című sorozatban többek között Rúzsa Magdi, Szandi, Ferenczi György is beszélt saját hitéről.[15] Sőt, ekkor már a tehetségkutató műsorok résztvevői között is megjelentek a nyíltan vallásos előadók (pl. Oláh Gergő, Henderson Dávid), és a műsorvezetők is inkább már bátorítják őket keresztény könnyűzenei/gospel dalok előadására,[16] Nagy Feró szavaival: „[k]ell írni húzós keresztény nótákat is."[17] Több, nagy népszerűségnek örvendő énekes videoklipjeiben néha már direkt vallási utalások és szimbolika állnak nemcsak a szöveg, hanem a vizualitás középpontjában is (pl. Rúzsa Magdi – Domine, Roma Soul, Caramel). Mindezeken túl országos médianyilvánosságot kapnak olyan keresztény könnyűzenei fesztiválok, mint az *Ez az a nap!*, vagy a katolikus svédasztalként aposztrofált KATTÁRS (Katolikus Társadalmi Napok) Szegeden, ahol a „fergeteges keresztény könnyűzenei koncertek" között már egymás mellett, közös koncerten lépett fel a népszerű énekes Mező Misi és Szabó Balázs a keresztény könnyűzenét játszó Eucharist együttessel,[18] sőt, az esemény promóciós megjelenése beszámolt arról, hogy mellettük két világi sztár – Ákos és Tóth Gabi – is

13 https://www.life.hu/hirek/20150304-kobor-janos-az-omega-egyuttes-enekese-koncertre-keszulmeg-birja-az-iramot-ep-test-ep-lelek.html

14 https://index.hu/fomo/2021/11/08/szikora-robert-lezsak-sandor-musical-hazaszeretet-allamitamogatas/

15 https://www.facebook.com/watch/?v=4546712502053939

16 A teljesség igénye érdekében szükséges megjegyezni, hogy a tehetségkutató műsorokban vallásukat felvállaló személyek – akár versenyzők, akár zsűritagok – között felülreprezentáltak a romák. Oláh Gergő 2012-ben nyerte meg az X-Faktor tehetségkutató műsort, majd meglapította a cigány zenei elemekre is építkező, vallási tartalmú dalokat is játszó Roma Soul zenekart. Oláh Gergő a Hit Gyülekezete tagja. Mező Misi a Magna Cum Laude népszerű zenekar frontembere. Felnőttként tért be a baptista egyházba, majd elvégezte a baptista teológiai főiskolát. Bővebben lásd Povedák I. 2018. Mellettük lehet említeni a Megasztár díjazottak közül Radics Gigit, Kökény Attilát, vagy a talán legismertebb roma pop énekest, Molnár Ferenc Caramelt, aki felnőttfejjel történt megtérése után már nyíltan dicsőítő dalokat is ír, sőt, készülő, nyolcadik albuma gospel lesz, illetve a legjelentősebb hazai keresztény könnyűzenei fesztivál, az Ez az a nap! 2022-es himnuszát is többek között ő és Oláh Gergő éneklik. https://vasarnap.hu/2019/03/21/caramel-boldogsag-kimondani-akar-a-szinpadon-is-isten-nevet/

17 https://vasarnap.hu/2021/02/05/nagy-fero-a-vasarnapnak-jo-ha-a-dalt-a-hivok-es-a-nem-hivok-egyarant-megszeretik/

18 https://vasarnap.hu/2022/08/30/fergeteges-kereszteny-konnyuzenei-koncertek-szegedi-kattars/

„fellép 'kereszténység-kompatibilis' dalokkal […], amelyek szintén hidat tudnak képezni a világi és a szent között – leginkább a szent felé irányítva a figyelmet."[19]

A keresztény könnyűzenét bemutató, 2016-ban lezárt monográfia (Povedák K. 2019) elkészülte óta tehát jelentős felfordulás következett be a keresztény könnyűzenei szcénában. Mostani tanulmányunk azt veszi vizsgálat alá, hogy a vallási könnyűzene helyzete, határai és láthatósága hogyan változott meg az elmúlt években. Esettanulmányként elemezzük, hogy az ismert énekesnő, Tóth Gabi, reprezentációjában, klipjeiben, dalaiban és imidzsén nagyjából 2018 óta megfigyelhető kereszténység és patriotizmus-központú fordulat után megjelenő konfliktusok és viták milyen okokra vezethetők vissza, milyen sajátosságokkal rendelkeznek és valójában miről is szólnak: a kereszténység populáris kultúrában való növekvő jelenlétéről, a megélt nacionalizmus esztétikai dimenziójáról, vagy a politikai hatalomnak immár a zenei szcénára is kiterjedő központosító törekvéseiről?

2. Zene és politika, zenepolitika, politikai zene

A magyar könnyűzene és a politika sokoldalú kapcsolódásairól az elmúlt bő három évtizedben átfogóan, néhány mondatban írni lehetetlenség. Témánk szempontjából a zene és politika összefonódása kapcsán két aspektust érdemes kiemelnünk: egyrészt, hogy az 1989 után létrejövő új kormányok elvesztették érdeklődésüket a pop-rockzenei színtéren. Sem ideológiai célra nem igazán használták az előadókat, sem tematikai, pénzügyi befolyást nem kifejezetten gyakoroltak. Amíg a dalszövegek explicit vagy szimbolikus jelentéstartalma 1989 előtt könnyen célpontot találhatott a központosított hatalom elnyomóapparátusában és a cenzúrában, (aminek következtében főleg az underground zenei színtérre – mint a politikai rendszerre potenciálisan veszélyes területre – jelentős rendőrségi és titkosrendőrségi erők fókuszáltak) addig a demokráciába való átmenet után mintha tematikai válság következett volna be: ki és mi ellen (globalizáció? fogyasztói civilizáció és hatásai?) lázadjanak, vagy lázadjanak-e egyáltalán?[20] Már amennyiben lehetséges akár csak ezen szempontból is egyetlen ernyő alatt tárgyalni a

19 A felsorolást sokáig lehetne folytatni, megemlítve olyan eseményeket is, mint az ország első keresztény könnyűzenész képzésének a megindulása 2022 szeptemberében a Weiner Leó Katolikus Zeneiskola szervezésében, a Magyar Katolikus Püspöki Kar és az Esztergom-Budapesti Főegyházmegye támogatásával. „A képzés célja a gitáros szentmisék zenei színvonalának fejlesztése, katolikus liturgiához méltóvá tétele. Ajánljuk ezt a képzést mindenkinek, aki a gitáros szentmiséken való zenei közreműködést nem hobbiként, hanem szolgálatként szeretné végezni." (http://gitaroskantor.hu)
Habár ez a szélesebb nyilvánosságot kevéssé érinti, és a cikk témájához is csak érintőlegesen csatlakozik, jelentősége nem elhanyagolható, mivel a keresztény könnyűzene kapcsán fél évszázados problémát szándékozik megoldani.

20 Ebből kivételként talán a szélsőjobboldali skinhead kultúrához kötődő együtteseket lehet megemlíteni, amelyek változatlanul, csak immár szabadabban hangoztatták a fajelméletet, szélsőséges szociáldarwinizmust, irredentizmust tükröző nézeteiket dalszövegeikben és vizuális reprezentációjukban.

„könnyűzenét”[21], akkor felszínesen azt mondhatjuk, hogy sem a politika nem fejtett ki jelentősebb erőfeszítést a zene eszközösítése érdekében, sem a zene nem volt igazán politikus. A helyzet eleinte lassan, később egyre karakteresebben a 2010-től kezdődő Orbán-kormányok idején változott. A. Gergely András már 2011-ben felhívta a figyelmet arra, hogy a hatalmon lévő rendszer stílust váltott és a populáris zenei szcénát elkezdte politikai szempontból is jelentős, közvélekedést befolyásolni képes tényezőként kezelni akkor, amikor az „MR2 Petőfi Rádió az aktuális intendáns nyomására a ’Felhők jönnek Magyarországra…’ dalszövegsor miatt kitiltja a lejátszási listákról a Pál Utcai Fiúk új, Balatonszepezd című számát – és nem 1963-ban, hanem 2011 februárjában… Dalpolitika a füleknek? Áthallások a burkolt félelmek mögött? Avagy mégis ’Tilos az Á…’???” (A. Gergely 2010: 10). A zenepolitika – azaz AGA megfogalmazásában „a zene mint társadalmi életvilág befolyásolására tett kísérlet” (A. Gergely 2010: 8) – azóta már szintet lépett és a tiltások helyett, vagy inkább mellett, mintegy visszatérve a 3T-elmélet alapjaihoz, a támogatásokra helyezi a nagyobb hangsúlyt, így juttatva fokozott láthatósághoz, médiareprezentációhoz és gazdasági előnyökhöz a számára kedves, a szimbolikus politikai üzeneteket a tömegek felé tolmácsolni képes előadókat. A hatalom tehát, ahogy Barna és Patakfalvi-Czirják is megállapította, helyzetbe tudja hozni a populáris zenét, de a populáris zene is hozzájárulhat a politikai hatalom megerősödéséhez, hiszen a rajongók tömegei különböző társadalmi és kulturális rétegekhez kötődnek, a tömeges rítusok során szerzett élmények pedig akár sokszoros erővel is kifejthetik hatásukat (Barna – Patakfalvi-Czirják 2022: 183). Az állami, „közszolgálati” rádiók és a kormányközeli vállalkozások vagy személyek kezében lévő rádióállomások esetében az előadók politikai orientációja alapján történő szelekciója mellett immár egyre hangosabbá válik az „a művészet mindig ellenzéki” klisén alapuló ellenoldali politikai véleménynyilvánítás a zenészek körében is, mely az állami támogatásokban részesülő előadókat és zenekarokat a hatalommal való megalkuvással vádolja. Persze, akár a támogatási módokról beszéljünk, akár a dalszövegekben megjelenő politikai üzenetekről, vagy az ilyen hatalmi törekvésekkel szembeni – a zenészek körében formálódó – fellépésekről, ugyanúgy „a zene mint politika” (A. Gergely 2010: 8) jelenségkört „táncoljuk körbe”.

A konkrét lépések között elsőként a 2014-ben a Nemzeti Kulturális Alap keretein belül indított *Cseh Tamás Programot*, majd ezt felváltva 2017 októberétől már *Hangfoglaló Könnyűzene Támogató Program*ot kell említenünk[22], ami nyolc alprogrammal – köztük az induló fiatal zenészeket, klubokat, a könnyűzenével foglalkozó sajtót, vagy a Magyar Könnyűzenei Örökség Megőrzését Támogató projektekkel – működik. A Covid-19 következtében a megélhetési forrásait jelentős részben elveszítő zenei szcéna fennmaradását elősegíteni szándékozó

21 Szükséges ismételten felhívni a figyelmet a könnyűzene terminus hibás voltára: mitől lenne „könnyű” pl. a politikai rendszert bíráló zene? Szövegében, netán annak vagy zenéjének esztétikai művességében? Ha igen, akkor lehet-e könnyűnek titulálni a transzcendenciát középpontba helyező keresztény könnyűzenét? Hol vannak a könnyűzene határai? A közízlés vagy a magasművészetek alapján határozzuk-e meg ezeket? Bővebben erről lásd Vedres 2006.

22 https://hangfoglalo.hu

garázskoncertek, majd raktárkoncertek az Antenna Hungária és a Magyar Turisztikai Ügynökség felügyelete alatt működtek és válogatott előadók zártkörű fellépéseit segítették.[23] Hasonlóképp, ám már nyilvános ingyenes koncerteket, közösségi megmozdulásokat, falunapokat támogatott országszerte a *Hacacáré* program 2021 augusztusától kilenc héten át.[24] 2020 júniusától pedig a könnyűzene támogatása, Demeter Szilárdnak a könnyűzene megújításáért felelős miniszteri biztossá történő kinevezésével, immár a kormányzat szintjére került. A könnyűzenei támogatások mellett jelent meg és jelentősebb médiavisszhangot kiváltva[25] működik azóta is a vallási könnyűzene támogatásáról szóló 1046/2019. (II. 18.) Kormányhatározat, amivel a hatalom „lándzsát tört a kárpát-medencei vallási hagyományok megőrzése, valamint életben tartása és élővé tétele szükségessége mellett. Ennek érdekében támogatja a vallásos könnyűzene alkotói kiteljesedését elősegítő rendszerek kialakítását és fenntartását, valamint társadalmi kiteljesedését elősegítő rendszerek kialakítását és fenntartását […] célja, hogy a vallásos könnyűzene segítségével kifejtett hatás által a magyarországi vallásos közösségeket aktivizálja, széles körben mintát adva a megújuláshoz, segítve a különféle hívő közösségeket, hogy hitükben megerősödjenek, és küldetésüket hatékonyabban tölthessék be."[26] Barna és Patakfalvi-Czirják kiemelik, hogy az elmúlt évtizedben az állam a támogatási rendszereken keresztül megkerülhetetlenné vált, sőt, felteszik a kérdést, hogy „lehet-e még függetlennek maradni, ha a politika dönti el, kinek a slágereit játsszák a rádiók és melyik falunapon, fesztiválon lehet ezeket előadni?" (Bálint 2022: 7) A könnyűzenei támogatások és a kormány – akár szimbolikus üzenetekben, akár személyes jelenlétben megvalósuló – befolyása és láthatósága a szerzőpáros véleménye alapján a NER szimbolikus területfoglalásaként, „az Orbán-rezsim hegemóniaépítésének részeként, ideológiai pilléreként" értelmezhető (Barna – Patakfalvi-Czirják 2022: 182).

A keresztény könnyűzene és a keresztény könnyűzenészek láthatóságának ugrásszerű növekedése tehát szintén nem alulról, a megélt vallási kultúrából organikus módon, tömegigényre kinövő jelenség, hanem felülről vezérelt, mesterségesen gerjesztett folyamat eredménye. A láthatóság emelkedésében szerepet játszik többek között a 2010-es évektől kezdve erősebben kontrollált média szándékoltan irányított figyelme a vallási zenei színtér iránt; az a tőkeinjekció, amit a kormányzat a keresztény zenészek támogatására fordított; valamint az említett könnyűzenei „mentőcsomagok", melyekkel szinte párhuzamban megszaporodni látszanak a hitüket nyíltabban felvállaló énekes sztárok. A folyamat következtében a közvéleményben éles törés keletkezett. Az új irányvonal támogatói és kritikusai között az online térben és a médiában zenei állóháború alakult ki, miközben

23 A támogatásban részesült előadók listája elérhető itt: https://infostart.hu/kultura/2020/08/13/megvan-melyik-zenekarok-adhatnak-raktarkoncerteket

24 https://oszihacacare.hu

25 Többek között: https://nepszava.hu/3084337_a-mohacsiak-szeptember-vegen-valaszthatnak-ujpolgarmestert-es-kabinetet; https://hvg.hu/itthon/20190218_Milliardokat_adott_a_kormany_hataron_tuli_vallasos_konnyuzenere; https://hvg.hu/gazdasag/20201028_vallasi_konnyuzene_tamogatas; https://index.hu/kultur/2020/10/28/eddig_1_2_milliard_forintot_koltott_a_kormany_a_vallasi_konnyuzenere/

26 https://emet.gov.hu/vallasi-konnyuzenei-eloadok-es-zenekarok-tamogatasa/

maguk az érintett zenészek is folyamatosan arra kényszerülnek, hogy megmagyarázzák és megvédjék újabb, őszintének szánt manifesztóikat.

De mindez vajon azt is jelenti, hogy ezek a frissen kereszténnyé váló zenészek a keresztény könnyűzenei színtér részeseivé is válnak és erősítik annak társadalmi beágyazottságát? Ennek megválaszolásával kapcsolatban több, módszertani szempontból kritikus kérdés merül fel. Elsőként maga a terminus. A *Gitáros apostolok* című korábbi monográfiában a keresztény könnyűzenét olyan könnyűzenei alkotásként határoztuk meg, melynek „tartalma a kereszténység tanításához, eszmerendszeréhez kötődik, keresztény zenészek adják elő liturgikus, dicsőítő vagy evangelizáló szándékkal, és a zenét befogadó közösség keresztény könnyűzenének tartja" (Povedák K. 2019: 23). Ezekben az újabb esetekben mindegyik énekesnél megtalálható az előadó keresztény hite, a kereszténység tanításaihoz (is) kötődés, ugyanakkor funkció terén a dicsőítő jelleg nem minden esetben egyértelmű. A személyes hitre utaló megjegyzések, mint esettanulmányunknak választott Tóth Gabi dalainál pl. „hitem elhoz majd minden csodát", az Istenre való utalás („egy az Isten") önmagukban, vagy akár együtt sem feltétlenül alkalmasak arra, hogy egy vallási konnotációjú szórakoztató dalt dicsőítő jellegűvé alakítsanak. Hasonló helyzettel találkozhatunk, mint korábban például Zámbó Jimmy *Nézz le rám, istenem!*, a Tankcsapda *Adjon az ég!*, vagy a patrióta rockot játszó Kárpátia *Egy az Isten, egy a Nemzet* című dalainál, melyeknél a személyes hit különböző aspektusainak megjelenése vagy a transzcendens megszólítása még nem írja felül a dalok alapvetően szórakoztató jellegét. Nehéz egyértelműen mérni emellett, hogy maga a közönség az adott dalt pusztán a) szórakoztató, vagy b) szórakoztató, de keresztény értékeket is közvetítő „könnyűzeneként", esetleg c) dicsőítő zeneként értelmezi. A különböző médiaelemzések, személyes interjúk, valamint Ákos és Tóth Gabi koncertjein való résztvevő megfigyelések és beszélgetések során azonban az utolsó, dicsőítő zeneként való meghatározás egyáltalán nem került elő.

3. Tóth Gabi és a fölötte vívott vallási, politikai, esztétikai médiaháború

Tóth Gabi (2019 óta Krausz-Tóth Gabriella) tizenhat évesen, 2004-ben tűnt fel a *Megasztár* televíziós tehetségkutató műsorban, ahol harmadik helyezést ért el. (Az előző évadot 2004-ben nővére, Tóth Vera nyerte kiemelkedő fölénnyel.) Két albumot jelentetett meg (*Fekete virág*, 2005, Magneoton – Warner Music; *Elég volt!* 2010, Magneoton – mTon), melyek a MAHASZ eladási listáján a 27. illetve 24. helyet szerezték meg az adott évben. Többször szerepelt az X-Faktor tehetségkutató műsorban mentorként, kétszer indult az *A Dal* zenei vetélkedőn (ám egyszer sem került be a négy legjobb előadó közé). Szerepelt a *Való Világ*, a *Hal a tortán*, a *Celeb vagyok, ments ki innen!*, a *Dancing with the Stars*, a *Sztárban sztár* és a *Nagy duett* televíziós reality műsorokban, valamint a különböző bulvármédia termékek rovatai folyamatosan napirenden tartják véleményét, tevékenységét. Mivel tinédzserként

került a reflektorfénybe, középiskolai tanulmányait nem fejezte be. 2019 óta házas, egy gyermek édesanyja. Az utóbbi években a bulvármédia tabloid-szereplőinél megszokott tematikák, valós hírérteket nem képviselő pszeudo-események (Boorstin 1982) mellett személye körül élénk vita folyik. Ennek fókuszában azonban már nem felszínes látszathírek állnak, hanem egyrészt személyes hite és kereszténysége, valamint nemzeti identitásának explicit felvállalása. A „médiahype" berobbanásához Tóth Gabi és FankaDeli *Egy az Isten* című dala szolgált, melyet a sokszorosan bírált, kétes történelmi hitelességű és technikailag nívótlan kivitelezésű *A pozsonyi csata* című animációs film zenéjeként alkottak meg. A Kásler Miklós vezette Magyarságkutató Intézet számára készült animációs film negatív fogadtatásától a – ráadásul történelmi-ideológiai és szövegesztétikai hibáktól egyszerre hemzsegő – dal sem tudta függetleníteni magát. Az ősi magyar táltoshitre és az egyistenhitre egyszerre utaló dalszöveg (pl. „Ősök sorsai, sorsok a mostban, aranyló szikra a dobokban lobban […] Oroszlán szív nem millió nyúllal, égi igazság szállj a turullal. Mikor harcba kell menni és véremet adni, én nem feledem egy az Isten. Mikor kedvesem hangja lelkem simogatja, én nem feledem egy az Isten") még a korai magyar történelem mélyrétegeiben járatlanok körében is felháborodást v**á**ltott ki. A politikai-ideológiai kiállásként is értelmezhető dal Tóth Gabi számára a továbbiakban fokozott médiafigyelmet eredményezett mind a kereszténységgel, a nemzeti kultúrával és a politikai rendszerrel kapcsolatos megjelenéseinél. Innentől kezdve folyamatos önigazolási és önvédelmi kényszerbe kerül, aminek során számot kell adnia megtérésének valós voltáról („Nagyjából hét évvel ezelőtt erősödött és szilárdult meg a hitem, és valóban, amikor a kislányom megfogant, akkor már tudtam: ez csak Isten műve lehet")[27], valamint a nemzeti kultúra és a népi tradíciók iránti hirtelen megjelenő vonzódásának mélyebb gyökereiről („Gyerekkoromban népzenei közegben szocializálódtam. Táncházba jártam, népdalokat énekeltem. Ez volt a természetes közegem […] 2014 körül viszont alkotói válságba kerültem. Nem éreztem magaménak a dalaimat. Kiégés-közeli állapot volt ez […]. Felhívtam Csóka Péter gitárost […] eljött és elkezdett egy népdalt játszani, amire énekelni kezdtem. Ott aztán történt valami. Varázslatos pillanat volt).[28] Emiatt a médiaesemények kapcsán különös figyelmet fordít a transzcendenshez való viszonyának láttatására (pl. „A szegedi koncert előtt Böjte atya áldása és ölelése erőt adott és megerősítette a hitemet […] A hit ereje, köszönjük Szeged!")[29], illetve annak hangsúlyozására, hogy a népi kultúra és nemzeti identitás megőrzését mennyire fontosnak érzi (pl. „legalább úgy vigyázzunk az értékeinkre, magyar kultúránkra, hagyományainkra, ahogyan Erdélyben teszik, csak így maradhatunk meg magyarnak. Az identitásunk,

27 Vági Barbara: Tóth Gabi: Egy hangos, szűk réteg gyűlölködik, akik liberálisnak mondják magukat. (2022.08.08) *Origo.hu*, https://www.origo.hu/kultura/20220804-toth-gabi-jobboldali-lazado-vagyok-interju.html

28 Vági Barbara: Tóth Gabi: Egy hangos, szűk réteg gyűlölködik, akik liberálisnak mondják magukat. (2022.08.08) *Origo.hu*, https://www.origo.hu/kultura/20220804-toth-gabi-jobboldali-lazado-vagyok-interju.html

29 https://szegeder.hu/helyi/2022-09-25/bojte-atya-megaldotta-dom-teri-koncertje-elott-toth-gabit/6330276d47d3c01f72ecbf0e

hitünk, kultúránk megőrzése a megmaradásunk záloga. Az az álmom, hogy eljön majd az idő, talán nem is olyan sokára, amikor rólunk vesznek példát a nyugati országok. Erő, büszkeség, nemzettudat, ez a magyarság. Ez a mi küldetésünk").[30] A különféle sajtótermékek fokozott figyelemmel kísérték Tóth Gabinak az Eucharisztikus kongresszuson való fellépését is és jelentéssel bíró szenzációként tálalták, hogy a kongresszusi színpadon előadott, vallási tartalommal egyébként nem rendelkező *Az én szívem* című dala szövegében az esemény jellege miatt az *erdőben szeretkeznénk* sort *erdőben ölelkeznénk*-re változtatta, a Sugarbirds által tervezett matyó folkloreszk ruhájával pedig eltakartatta tetoválásait.

Tóth Gabi dalai közül az utóbbi években elsősorban azok kaptak nagyobb figyelmet és szereztek több megtekintést/letöltést a különböző zenei felületeken, melyekben a vallási és patrióta tematika áll a középpontban. A heves reakciók megértéshez – melyeket maguk a médiatermékek is jelentős mértékben generálnak azzal, hogy folyamatosan tematizálják az énekesnő megnyilvánulásait – szükséges megismernünk a dalokat is.[31]

Legnagyobb számú megtekintéssel[32] és a közvéleményt leginkább megosztó, vitákat generáló hatással *Az én szívem* című szám rendelkezik. A dal szövege alapvetően patrióta, mely a magyar táj szépségeiről szól, direkt keresztény utalás csupán a templomharang említése, valamint a dal záró sora „érzem, a hitem, ami elhoz majd minden csodát". A klip negédes patriotizmusa hangsúlyosan utal a magyar történelem és a kereszténység szoros összefonódására. Többször is feltűnnek benne néptáncosok, népies zenei betétek hegedűvel, romantikus színben megjelenített paraszti kultúra és hagyományok, valamint az Esztergomi Bazilika, és Török Csaba katolikus pap-teológus is. A *Szeretni jöttem*[33] megszületését az *Egy az Isten* és az Eucharisztikus kongresszus környékén kicsúcsosodó támadások és kritikák ösztönözték, és szándékosan a karácsonyi időszakra, advent utolsó vasárnapjára időzítette megjelenését: „[a] 'Szeretni jöttem' az én válaszom a gyűlöletre, ami remélem utat talál majd a legtöbb ember lelkéhez!"[34] A dal leginkább vallási utalásokat tartalmazó része a kereszténység felszínes tanításait, elsősorban a szeretet-parancsot, a megtisztulást ötvözi az enyhén New Age-es panteizmus gondolatával: „Én szeretni jöttem, Erre születtem, Tisztán állni eléd, Ahogy mások előttem, Ölelni jöttem, Bennem a Mindenség". Lényegében kritikai visszhang nélkül maradt, ám az előzővel megegyező számú megtekintéssel bír a *Menynyből az angyal*, aminek oka abban keresendő, hogy bár vallási-rituális dalról van szó, egyértelmű vallási konnotációval, használata a karácsonyhoz kötöttség okán túlmutat a vallásos közegen, és általánosan elterjedt karácsonyi ünnepi énekké vált.

30 Vági Barbara: Tóth Gabi: Egy hangos, szűk réteg gyűlölködik, akik liberálisnak mondják magukat. (2022.08.08) *Origo.hu*, https://www.origo.hu/kultura/20220804-toth-gabi-jobboldali-lazado-vagyok-interju.html

31 Tóth Gabi korábbi dalai jelen témánk szempontjából marginális fontosságúak. Bár megtekintési számaik néhány esetben (pl. *Elég volt*) lényegesen magasabbak, ám sem megjelenésük idején, sem azóta nem kerültek a viták központjába.

32 2.3 millió megtekintés a YouTube.com fájlmegosztón 2022.11.05-én

33 1.4 millió megtekintés ugyanott

34 https://168.hu/szorakozas/megjelent-toth-gabi-uj-klipje-szeretni-jottem-221894

Ha a dalokhoz a fájlmegosztó oldalakon érkező kommenteket olvassuk, hamar feltűnik, hogy kizárólag olyan pozitív hozzászólások jelennek meg, melyekből a kritika legkisebb szikrája is hiányzik. A jól láthatóan cenzúrázott vélemények elragadtatással beszélnek a „csodaszép" dalokról, amelyek olyanok „mintha a szívünket simogatnád" vagy „szomorú hogy a magyar közönség a szennyet hamarabb érvényesíti mint az értéket". Üdvözlik a kereszténység és a tradíciók felé fordulást, a nemzeti identitás fontosságának hangsúlyozását, gyakorlatilag mindazt, ami az elmúlt évek során új vonásként Tóth Gabinál megfigyelhető és kritikát váltott ki a sajtóban és a közvéleményben: „Öröm a lelkünknek, hogy végre igazán megérkeztél és tehetséged csodás napfényt hozhat a mai elvadult és sokszor igazságtalanul gonosz világunkba!" „Reméljük legközelebb is Te lépsz fel a pápa előtt, hisz a tehetségedre mindenki felkapja a fejét, és őszintén, komolyan mondom, hogy ezt a klipet magyarként nem lehet nem szeretni!!" „Gyönyörű, mágikus, teremtő erejű dal. Egy gyönyörű, teremtő erejének teljében lévő nő által előadva. Óriási energiát képvisel, ez az ami nem tetszik azoknak akik a romlást, rombolást képviselik. Szeretet, az ember és a környezet egysége, összetartozása, szabadság, öröm, boldogság ez mind benne van, MÁGIKUS."[35] Mindennek következtében a támogató kommenteket – kutatásmódszertani szempontból is – problémás felhasználni. Egyrészt amiatt, hogy mind a YouTube-on, mind az általunk áttekintett Facebook-posztoknál szelektálnak a hozzászólók között: vagy nem lehet a dalokat szóban véleményezi, vagy a nem támogató véleményeket törlik, illetve, csak a tetszést kifejező like-ok láthatók, míg a kritikus dislike jelzésre nincs lehetőség.[36] Gyakorlatilag így egy belsős rajongói narratívával találjuk szembe magunkat, amely csak saját értelmezését és esztétikai véleményét fogadja el helyesnek, azaz mindenféle kritikai gondolkodást és véleményt kiszűr és rosszindulatú támadásként értékel.

Ezekkel élesen szemben állnak a cenzúra folyamatának ki nem tett oldalakon olvasható vélemények, melyek alapvetően két szempontból bírálják az énekesnőt és a dalokat. Egyrészt esztétikai alapon tartják giccsesnek a klipek látványvilágát, ami elsősorban a magyarságtudat reprezentációjához kötődik. Másrészt, a dalok stílusa, megjelenési körülményei, a hozzá kapcsolódó szimbolikus üzenetek mögött a NER-hez való közeledést, a kormánypropaganda-gépezethez való simulást vélik felfedezni: „Azt persze eddig is jól tudtuk, hogy Gabi is beállt Ákos és Nagy Feró mögé abban az elvtelen sorban, amely a Fidesz kiszolgálónak csapata, de arra álmomban sem gondoltam, hogy ennyire NER-esedik a valaha jobb sorsra érdemes 'művésznő'. Tulajdonképpen nem tudom, milyen izlésficam kell ahhoz, hogy valaki egy ennyire giccses, és 'hazafiasnak' sminkelt dalt bevállaljon, de gondolom, van az a pénz, amiért valakinek korpás lesz a haja … nem csak a szöveg, hanem a dallamvilág is visszataszítóan NER-esre sikerült, próbál népdalosan pop lenni, de ebből csak egy moslék sikeredett… Na és hogy a képi világ? URAMISTEN! …A Pápa szentmiséje előtt is elénekelte a dalt… Bár ne tette

35 https://www.youtube.com/watch?v=Ofog092eqqQ&ab_channel=TóthGabi

36 2021 szeptember 1-én „élőben" számolt be a telex.hu újságírója, hogy a like/dislike arányt eltüntették Tóth Gabi dalainál. https://telex.hu/zacc/2021/09/01/toth-gabi-uj-magyaros-klipje

volna!"[37] „Kicsi lány! Nem az a baj, hogy keresztény vagy! Az a baj, hogy eladtad magad kilóra a NER-nek. Voltál te már a klipjeidben minden, csak nem ez a „szűzieskedő", műmagyar, műkeresztény, műnemzethy, nép leánya. Létrehoztatok a NER elvárásai szerinti giccses valamit, ami hazug, álságos. Na ezért kapsz hideget-meleget az interneten."[38]

A Tóth Gabi személye körül kialakult médiaesemény a magyar kulturális, zenei és politikai rétegek széles körét is megnyilvánulásra késztette. Magától értetődő módon a kormánypárti sajtótermékekben, melyek közösséget éreznek az énekesnő megtérésével kapcsolatban, a megszólalások támogató és elismerő jellegűek, a bírálók személyével és érveikkel kapcsolatban pedig kritikusak és politikailag machináltnak állítják be őket. Ezzel szemben a független és a kormánnyal kritikus média viszonyulása pont az énekesnő pálfordulása mögött tételez fel számítást és politikai szándékosságot. Ugyanezt tükrözte az IDEA Intézet 2022 szeptemberében 1800 fős mintán végzett közvéleménykutatása arról, hogy Tóth Gabit vajon kereszténysége miatt éri-e kritika, illetve, hogy jogosan kritizálják-e hitelessége miatt. Míg az össznépességen belül 39% szerint nem a kereszténysége, 23% miatt pedig a kereszténysége miatt éri kritika, és 40% nem tartja hitelesnek az énekesnő kereszténységét, és jogosnak ítéli meg az őt ért kritikát a szembenálló 22%-kal, a pártpreferenciák alapján készült felmérések ettől lényegesen eltérő, politikai oldalanként egymással szembenálló eredményeket hoztak.[39]

Leghevesebben talán Puzsér Róbert foglalta össze írásában az énekesnőnek a médiát és a médiafogyasztókat egyaránt megosztó dalai és megnyilvánulásai, valamint addigi médiajelenlétének és újabb nézeteinek inkompatibilitása körül kialakuló népharag lényegét. Puzsér, a rá jellemző explicit stílusban rótta fel, hogy Tóth Gabi „[e]gyszer Soroksári úti prostituáltnak öltözik, aztán meg etno-hímzéses, Váci utcai szuvenírbabának. […] A gyalázatceleb, a médiahisztérika, a Való Világ és az Éjjel-Nappal Budapest című hulladékreality műsorok hangja többé nem éri be a nyilvánossággal, a jó ízléssel és a kultúrával – már a Krisztushoz való megtérést is meg kell gyaláznia. Ez volna a megtérés? Leveszed a kurvás szerkódat, felveszed a rakott szoknyát, és mehetsz is Sztárban Sztározni Jocival meg Majkával? Ezt vállalták a mártírok? Ez történt Pál apostollal a damaszkuszi úton? Értem én, hogy Tóth Gabi úgy érzi, valóban megtért, és igaza is van – csakhogy Orbán Viktor lábához tért meg. Persze ez is valami, csak nem kéne belekeverni a Jézus Krisztust [..] konzisztenciátlan szervilizmussal hajtja alá teljes lényét az Orbán-rendszer identitáspolitikai elvárásainak."[40]

Az énekesnő védelmére kelő, közismert személyek közül szimbolikus jelentőséggel bírt Demeter Szilárd *Hagyjátok békén Tóth Gabit!* címet viselő megszólalása az *Origo.hu*-n. A könnyűzenéért felelős miniszteri biztos ebben a kritikákat

37 https://kormanykommentek.blog.hu/2021/09/02/toth_gabi_a_ner_legujabb_ideologiai_es_nersztetikai_zaszloshajoja

38 https://varosikurir.hu/toth-gabi-ne-bantson-azert-mert-kereszteny-vagyok-labjegyet-egy-blogbejegyzes-margojara/

39 https://www.blikk.hu/politika/magyar-politika/toth-gabi-kereszteny-hiteles-kozvelemenykutatas/p1q9624

40 https://www.facebook.com/Robert.Puzser/posts/381181910237188/

a kereszténységet érő támadások közé sorolta, amivel gyakorlatilag kivetítette a jelenségre a kortárs belpolitikai megosztottság bipolaritását. Ebben a keresztény = patrióta = Tóth Gabit támogató körök küzdenek szerinte a liberális és kereszténységellenes = kirekesztő és nemzetellenes = Tóth Gabit bíráló erőkkel: „A liberális (?) morál önfelkent papjai nem fogadják el, hogy egy művész – Tóth Gabi az egyik legjobb magyar könnyűzenei énekesnőnk, vitathatatlan hanggal és muzikalitással – arca és nagykövete annak a világnézetnek, amelyet sajátjának érez. A liberálisok ítélkezése nem elfogulatlan: ha Tóth Gabi a szivárványos doktrína mellett tett volna hitet, akkor ugyanők a tenyerükön hordoznák. Ennek így nem lesz jó vége. A toleranciabajnokok a Tóth Gabi elleni verbális dzsiháddal éppen a gyakorlatban bizonyítják, hogy az intoleranciát is lehet morálisan igazolni."[41] Más szintről, a vernakuláris vallásosság irányából (bár a kifejezés nem jelenik meg az írásban) ragadja meg és veszi oltalmába az énekesnőt Gável András, az 1990-es években induló, második generációs, mára meghatározó keresztény könnyűzenei előadók egyik legjelentősebb képviselője, aki a Facebookon és a *Vasárnap* portálon fejtette ki, hogy kezdeti szkeptikussága után világossá vált számára, hogy Tóth Gabi nézetei „élő hitből és Isten-barátságból forrásoznak. Igaz, számos ponton a gyermekek gyerekbetegségeit is fel lehet fedezni az Úr felé forduló énekesnő szívében, ám melyikünk nincs ugyanígy úton."[42] Gável sorai ezzel gyakorlatilag a cikkünkben később megjelenő értelmezés két kardinális pontjához kapcsolódnak, miszerint mind a megélt vallásosság, és a megélt nacionalizmus egyénenként eltérő, gyakran egymással konfliktusban álló variánsokban létezik; valamint, hogy a személyes hit nem állandó, hanem dinamikusan változó formában van jelen. Tóth Gabi alig két héttel Demeter és Gável írásainak megjelenése után, érezhetően az azokban megfogalmazott nézetekhez már csatlakozva maga is azt írta: „[i]gen, változtam és változom folyamatosan […] Voltam hétköznapi, tapolcai kislány, szeleburdi, 'lázadó' kamasz, nagyszájú, tetovált rocker és most egy 33 éves nő vagyok. Mostanra talán én is megismertem magam és van egy értékrendem, egy világlátásom. Nem kizárt, hogy újabb 20 év múlva bizonyos dolgokat másképpen gondolok majd, de szerintem ez az élet rendje. Változunk, ahogy a világ is változik körülöttünk. Jó esetben fejlődünk, és napról napra megfontoltabb, bölcsebb döntéseket hozunk. Számonkérhető persze, hogyan viselkedtem, mi volt rajtam 16 éve (gyerekként), vagy akár az is, hogy milyen dalokat énekeltem 20 évesen, és mit nyilatkoztam 22 évesen, de ez mit is mutat meg tulajdonképpen? […] arra kérek mindenkit: ne bántson azért, mert keresztény vagyok, ne szidjon azért, mert felvállalom a vallásom, egyszerűen csak mondja/gondolja azt, hogy „de jó neki!", vagy menjen tovább!"[43]

41 https://www.origo.hu/itthon/20210831-demeter-szilard-toth-gabirol.html
42 https://vasarnap.hu/2021/08/29/toth-gabi-a-vizen-jar/
43 Fáj... Szerző: Tóth Gabi. (2021.09.12.) https://csalad.hu/csaladban-elni/faj

4. Elemzés

A Tóth Gabi-médiajelenséghez több irányból is közelíthetünk az elemzés során. Megvizsgálhatjuk, hogy milyen mértékig lehet az énekesnő dalainak és médiareprezentációjának hirtelen – patrióta és kereszténység-központú – változásait: A) *egy felülről jövő politikai gépezet tevékenységéhez kötni*, B) *a vallási és populáris kultúra közti határok felhígulásaként értelmezni*; C) *a populáris kultúrát fogyasztók megélt vallásosságának sokfélesége mögött rejlő feszültségek és ellentétek lecsapódásaként* elemezni; D) a *hétköznapi nacionalizmus populáris kultúrán keresztül konstruálódó változatai közötti feszültség*ként értelmezni.

A) Ha *felülről jövő politikai gépezet tevékenységéhez kötve* elemezzük, akkor ebből a szempontból a fő kérdés, hogy mennyire ok-okozati eseménysorral állunk szemben, amelyen belül 1) a zene és az énekes a rendszer kiszolgálóiként, eszközeiként szerepelnek, vagy, hogy 2) szándékolt, személyes érdekeket szolgáló számításon alapuló folyamatra érkező reakciókkal találkozunk. Ha ok-okozati folyamatról beszélünk, akkor – ahogy Barna és Patakfalvi-Czirják három populáris zenei dal elemzése kapcsán megfogalmazta – a Tóth Gabi zenéje és médiareprezentációja az Orbán-rezsim hegemóniaépítésének részeként, ideológiai pilléreként lenne értelmezhető (Barna – Patakfalvi-Czirják 2022: 182). Ez esetben helytálló Puzsér azon véleménye, hogy a népharag a NER-hez való szándékolt közeledés kapcsán bontakozott ki: „Tóth Gabi nyilvánosan vállalt fel egy olyan szerepet, amely förtelmesen giccses és velejéig hazug, s amely nem mellesleg maradéktalanul kiszolgálja a kétharmados állampárt identitáspolitikai igényeit. Tóth Gabi tévesen azonosítja a problémát, amikor kifejezésre juttatja, hogy a YouTube-csatornájáról kitiltott felhasználók azért minősítgették és gyalázták őt, mert keresztény. Épp ellenkezőleg: azért minősítgették és gyalázták, mert nem hiszik el neki, hogy keresztény. Nem ismernek rá a damaszkuszi úton megtért Pál apostolra abban, aki Mészáros Lőrinc tévéjének két gyűlölethíradója közt Sztárban Sztár lesz Majka oldalán."[44] Nem mindegy természetesen, hogy a) az énekesnő szándékosan közelít, b) szándék nélkül sodródik a hatalomhoz, vagy c) a hatalom használja fel őt céljai eléréséhez, amit ő d) üdvözölve elfogad, e) eltűr, vagy f) elutasít. A Tóth Gabi karrierjét aktív és kritikus figyelemmel kísérő *telex.hu* feltáró cikke szerint a hatalomhoz való pozitív viszonyulás forrása nem az énekesnő, aki – bensős forrásokra hivatkozva – „nem is igazán követi, ismeri, érti a magyar politikát, és nem ő dörgölőzik a NER-hez, hanem épp fordítva."[45] Ha el is fogadjuk az újságíró névtelen forrásának véleményét, érdemes ahhoz hozzáfűznünk, hogy ezt a közeledést az énekesnő semmiképpen sem utasítja el, nem kritikus ezzel kapcsolatban, hanem gyakran vállal ideológiai közösséget a kormánnyal, sőt közös fényképezkedést a miniszterelnökkel. De bármelyik aspektussal állunk is szemben, az, hogy a politikai hatalom használja-e fel a zenét és juttatja előnyökhöz a választott énekeseket,

44 https://hirklikk.hu/velemeny/toth-gabi-hazugsagtol-buzlo-megterese/387106/
45 Sajó Dávid: A mezítlábas, néptáncos lázadó, akiről nem szállnak le a kommentelők: Tóth Gabi portréja. (2021.10.06.) https://telex.hu/szorakozas/2021/10/06/toth-gabi-portre

vagy pedig fordítva, a zenészek hódolnak be hitből vagy számításból a hatalomnak, a lényeg mindkét esetben a populáris zene eszközösítése.

B) Ha a médiában lecsapódó eseménysort *a vallási és populáris kultúra közti határok felhígulásaként értelmez*zük, akkor annak középpontjában egy olyan, a magyar populáris kultúrában eddig szinte előzmények nélküli jelenséggel találkozunk, amely a hidegháború éveiben a nyugati kultúrkörben természetes módon mindvégig jelen volt ugyan, ám az ateista rezsimek kultúrpolitikájának következtében régiónkban az 1940-es évek végétől fokozatosan eltűnt. Az 1989-es rendszerváltozás előtti években nálunk a vallási tartalmak és nyíltan vallásos szereplők, illetve az ő személyes, megélt vallásosságuk diskurzusai gyakorlatilag kivesztek a teljes mértékben profanizálódó populáris kultúrából. Emiatt a magyar „könnyűzenei" szcéna történelmi elemzése során az 1960-as évek végétől induló „vallási beatzene" – hiába vált a vallásos fiatalok többszázezres, sőt, valószínűleg még nagyobb tömegei körében a mai napig is ismert és világképüket, vallási praxisaikat paradigmatikus mértékben meghatározó jelenséggé – napjainkban is szinte teljes mértékben negligált, marginálisnak tekintett szubkulturális jelenségként értelmeződik (Povedák K. 2019). Ezen a helyzeten kívánt változtatni az Orbán-kultúrpolitika, aminek kicsúcsosodása a Demeter Szilárd nevével fémjelzett keresztény könnyűzenei programokban figyelhető meg. A vallási és a populáris kultúra határainak áttörését jelezte több, már említett népszerű énekes tanúságtétele is, akik közé Tóth Gabi is beilleszthető. A közfelháborodást tehát eszerint a két, alapjaiban eltérő szféra keveredése, hibridizációja is okozta. Ahogy a divatos zenei stílusoknak a liturgikus zenében való feltűnése kapcsán az 1960-as évektől kezdve az egyházzenészek és klerikusok kifejezik aggodalmaikat, úgy most a folyamat fordított irányával találkozhatunk, amit a „szekuláris" média szereplői éreznek a vallásival összefonódott politikai hatalom erőszakos területfoglalásként. A kérdésre a választ, hogy Tóth Gabi személye miért vert ilyen mértékű média-hullámokat, míg a népi kultúra tradicionalitását szintén felhasználó és hitét megvalló olyan énekesek, mint Pápai Joci, Mező Misi, vagy Caramel pedig miért nem, azonban ez az aspektus már nem tudja megválaszolni. A választ esetükben még csak nem is cigány identitásukban kell keresni, hanem sokkal inkább a fenti A) elemzési szempont meglétében, vagy meg nem létében: az ő esetükben médiaszerepléseik nem, vagy nem olyan mértékben hordoztak explicit vagy burkolt személyes politikai elköteleződésre utaló tartalmakat.

C) Érdemes számításba venni, hogy a jelenséget a *populáris kultúrát fogyasztók megélt vallásosságának sokfélesége mögött rejlő feszültségek és ellentétek lecsapódásaként* is lehet elemezni. Ennek lényege, hogy valamennyien rendelkezünk megélt vallásossággal, amelyet mindenki egyéni módon és másként konstruál (Primiano 1995; Ammerman 2007; Hall 1997; Orsi 2002; McGuire 2008). A sokféle megélt vallásosság hordozói között – a teljesség igénye nélkül – találhatunk olyanokat, akik 1) magukat nem tartják vallásosnak és leginkább az ateizmushoz kötődnek; 2) akik magukat nem tartják vallásosnak, ám világképükben többféle spirituális, ezoterikus irányzat, vagy „kvázi vallás" (pl. politikai vallásosság, sztárkultusz) is megtalálható (Povedák I. 2011); 3) akik magukat valamely spirituális, ezoterikus

irányzat lazább vagy szorosabb követőjének tartják; 4) akik magukat kereszténynek tartják, ám intézményhez kötődő vallásossággal nem rendelkeznek (kulturális kereszténység, lásd Demerath 2000); 5) akik valamely egyházhoz (régiónkban főként valamely keresztény egyházhoz) kötődnek, ám nyitottak más spirituális, ezoterikus, vagy „kvázi vallás" iránt; 6) akik fundamentalista módon kötődnek valamely egyházhoz és elutasítják az ezotéria minden irányzatát, ám világképükben bizonyos kvázi vallások – főként a nacionalizmus és a politikai vallás – is szereppel rendelkeznek. Mivel mindenki egyénenként eltérő módon összeálló megélt vallásossággal bír, ugyanakkor mindenki a személyes hitét tartja normatív értelemben „a kereszténynek", „az ateistának" stb., így az attól eltérő formák különféle (a rácsodálkozástól a megrökönyödésig és elutasításig terjedő) reakciókat válthatnak ki. Tóth Gabi keresztényként és patriótaként történő kiállása ebből a szemszögből értelmezhető a különféle megélt vallásossággal bíró személyeknek az erre vonatkozó támogató/elutasító reakciójaként. Gável korábban említett nyílt levele is ebből az aspektusból, a megélt vallási kultúra alapján vallja, hogy Tóth Gabi hite nem mérhető objektív mércével, és a támadások helyett inkább vezetésre szorulna. Érdekes ugyanakkor, hogy a vitákban az énekesnő vallási hitének milyensége elsősorban nem a hívők, hanem a kereszténységhez nem vagy csak távolról kötődők körében került elő. Az azonban, hogy a dalszövegek – mint láttuk – torzítanák, kevernék, vagy felszínesen átértelmeznék a keresztény vallás tanait, már nem kerülnek elő. Nem a kereszténység védelmét, hanem az énekesnő megélt vallásosságának támadását szolgálják tehát a kritikusok.

D) Mindezeken túl lehetséges a *hétköznapi nacionalizmus populáris kultúrán keresztül konstruálódó változatai közötti feszültség*ként értelmezni a jelenséget. A nacionalizmust ugyanis nem csupán felülről, a „hivatalos kultúra" szintjéről kiinduló normatív, hanem a hétköznapi kultúrában és az egyéni világképekben is sokféle módozatban és intenzitással ható jelenségként is kell tekintenünk (Billig 1995; Feischmidt 2014; Fox – Miller-Idriss 2008; Brubaker et al. 2008). Tóth Gabi folkloreszk (Foster – Tolbert 2016), magyaros jellegű megjelenése, a folklorizmus jegyeit magán hordozó, Sugarbirds által tervezett öltözékei, klipjeinek hasonlóan mesterkélten népies vizualitása és szövegvilága ebből a szempontból is jelentős feszültségkeltő hatással bírt. Utóbbi kettő kapcsán alváltozatként tűnt fel a hit és a nacionalizmus materiális aspektusának esztétikai megítélése, azaz annak eldöntése, hogy (lekezelő attitűddel) giccs-e, amit látunk és hallunk. Ennek megválaszolásával több problémába is beleütközünk: egyrészt, a giccset minőségként, az értéktelen, nívótlan szinonimájaként használjuk-e, vagy pedig a közízlés szempontjából az elterjedt, naiv, az idillit központba helyező irányzatként (erről többek között lásd Primiano 2015; Kulka 2020; Voigt 2005; Moles 1975). A kettő között jelentős különbség, hogy az első látszólag „az értékes" „magaskultúra" esztétikai normái felől próbálna közelíteni a populáris kultúra közízlését tükröző jelenséghez úgy, hogy már eleve leminősíti, művészieskedőnek állítja be, ami abból a szempontból (is) kétségeket támaszt, hogy ezáltal a populáris kultúra közízlésének egészét arisztokratikus gőggel meg lehetne bélyegezni. Utóbbi viszont a megélt nacionalizmus szinkretikus jellegét tükrözi (nem problémaként,

hanem realitásként megfogalmazva) a nacionalizmusra egyéni, do-it-yourself módon rárakodó, egymással sok esetben nem konzisztens, és a valóság idillisztikus ábrázolásának szolgálatába állított megjelenítések sokaságát. Jól tükrözi ezt a telex.hu újságírójának véleménye: „Az én szívem, tartalmát pedig így tudnám a legplasztikusabban összefoglalni: egy könnyed szerelmi vallomás bőrébe bújtatott országimázskampány, amelyből az derül ki, hogy Tóth Gabi a Magyar Táj és Kultúra jellegzetes produktumai között bujálkodna a legszívesebben… a Duna partján szeretkezés a magyar múltból jövő 'útravalók' dicséretével, miközben mindehhez a vizuális körítést az esztergomi bazilika integető papja, egy csipketerítőt lengető asszony, egy termelői piacos sajtokból lakmározó boldog család, valamint lovagló emberek szolgáltatják."[46] A problémát jelenleg nem a(z objektív értelemben és nem becsmérlésként) giccsként való kategorizálás jelenti, hiszen a pátoszos, érzelgős, tradicionálisnak és autentikusnak hatni akaró, ám önnön szimulakrum, folkloreszk jellegének tudatában nem lévő, és magát többnek, másnak gondoló jelenségeket művészi értelemben giccsként szokás megjelölni, hanem az, hogy a nacionalizmus napjainkban egyre növekvő mértékben a populáris kultúra termékein (pl. filmek, zene, sport) konstruálódik a tömegek számára, és egyre kevéssé találhatók olyan személyek, akik ezektől függetlenül, kizárólag a magaskultúra kánonja alapján építenék fel saját nemzeti identitásuk. Azaz, a Tóth Gabi megélt nacionalizmusát tükröző dal és klip vizualitása jó eséllyel a társadalom széles tömegeinél – függetlenül attól, hogy kormánypárti vagy ellenzéki, keresztény vagy nem hívő egyénekről beszéljünk is – hasonló mintázatokra támaszkodik. Giccsnek feltételezhetően azok a tömegek tartják, akiknek nemzeti identitása kevéssé csak a populáris kultúra alkotásain és azok esztétikai normáin alapulva épül fel.

Bármelyik irányból közelítünk is a jelenséghez, minden alkalommal megjelenik ugyanakkor konfliktusforrásként az őszinteség kérdése. Vajon mennyire volt őszinte az énekesnő, amikor a hívő, szeretet és hagyományőrzés-központú megjelenése felváltotta korábbi vadóc imidzsét? Mennyire őszinte megtérésének és hitének hangsúlyozása? Mennyire őszinte, amikor a különféle – pl. az emós, Lady Gagás, Pink megjelenését másoló – transznacionális zenei trendek és stílusok után hirtelen a kortárs folklorizmus, népnemzeti közízlés válik megjelenésének legfőbb üzenetévé? Mennyire őszinte, amikor hangsúlyozza, hogy nem a politikai és anyagi támogatás miatt jelenik meg vezető politikusok mellett és pártrendezvényeken?

5. Konklúzió

Tóth Gabi kapcsán egy olyan médiaszemélyiséget ismerhettünk meg, aki a példaképek kategóriái – hős, sztár, influenszer, celeb – között leginkább az utóbbi, Rojek által celetoid-nak nevezettbe sorolható (Rojek 2001). Utóbbiak jellemző tulajdonsága, hogy ismertségük az esetek jelentős részében már nem valós teljesítményen,

46 https://telex.hu/zacc/2021/09/01/toth-gabi-uj-magyaros-klipje

eredményeken, sikereken alapul, hanem a médiában való konstans jelenlétük okán híresek (Povedák I. 2014). Azaz ismertek, mert róluk szólnak a hírek. Tóth Gabi – bár kiadott két lemezt miután harmadik helyezett lett egy tehetségkutató versenyen, és néhány, kisebb presztízsű díjat is kapott – igazán jelentős sikert, a slágerlistákon kiemelkedő eredményt elérő dalt nem tudhat magáénak. 2010 óta nem jelent meg albuma, a fájlmegosztó portálokon legnagyobb sikerei azok a dalai, amelyek a legtöbb vitát és konfliktust generálták a hírekben. Ezzel szemben folyamatosan szerepel különféle reality műsorokban és a bulvármédiában, ahol rendszerint konfliktusok és botrányok keletkeznek körülötte, valamint a közösségi média nyilvánossága előtt sorra került konfliktusba más celebekkel és sztárokkal az elmúlt években. Tehetsége ugyanakkor nem kérdőjeleződik meg, ám az egykor sztárnak nevezhető énekesnő mára közelebb került a celeb kategóriájához.

Mivel 16 éves kora óta folyamatosan irányul rá médiafigyelem, és az elmúlt közel két évtized nagyobb részében konstansan a frivol, szórakoztató értékrendet hirdette, így a nyilvánosság számára 2019 körül hangsúlyosan láthatóvá vált, a kereszténységre és a tradicionális, patrióta értékrendre fókuszáló új médiaimidzse ambivalens reakciókat váltott ki. A megtérés – mivel nem látványosan, a nyilvános térben zajlik, hanem belső érzelmi viszonyulások és értékrendek paradigmatikus megváltozásáról van szó – váratlanul érte a médiafogyasztó közönséget. Vannak, akik elfogadják, hogy Tóth Gabi valóban megtért, és viselkedésében, dalaiban, szerepléseiben ennek következtében nem találnak kivetnivalót, politikai preferenciája és kapcsolatai e körben nem váltanak ki megbotránkozást; és vannak, akik számára nem őszinte sem az énekesnő megtérése, sem az, hogy az ezzel kvázi párhuzamosan láthatóvá váló politikai preferenciái mögött ne állna szándékos közeledés. A különféle viszonyulások hátterében egyrészt nyilvánvalóan az események feltűnő együttállása és az ezekből logikusan levonható következtetések és felfűzhető elméletek állnak. Az, hogy a feltételezett politikai kacérkodás vajon az általános iskolai végzettséggel rendelkező énekes tudatossága, vagy a mögötte álló PR csoport tevékenységének következménye lenne, már nem került elő, ahogy az sem, hogy mi a folyamatban a média felelőssége, mely tudatosan, kereskedelmi érdekektől vezérelve tartja a felszínen a Tóth Gabi személye körül eszkalálódó média-hisztériát. Az, hogy az elmúlt közel két évtized alatt az énekesnő tinédzserből családanyává vált, és ennek következtében világképe, viselkedése magától értetődő módon változhatna (vagy az, hogy a tinédzserként hirtelen sztárrá váló fiatal személyiségfejlődése milyen torzulásokat szenvedhetett), szintén csak az énekesnő hitéhez és politikai nézeteihez közel álló médiában került elő.

A bemutatott dalok közösségi recepciója alapján az is egyértelműnek látszik, hogy nem a kereszténységen belüli vitákkal állunk szemben. Elsősorban nem keresztény teológusok és hívek szólalnak fel a szentmiséket „megrontó", „rossz", „tábortűz mellé való" liturgikus énekek ellen, amelyek „ritmusa és szövegvilága ördögtől való", ahogy ez történt és megfigyelhető volt az 1960-as évek végétől kezdve a keresztény könnyűzene kapcsán végig az elmúlt fél évszázadban. A kritika fókusza emellett még csak nem is az előbb említett hívek megbotránkozása

a kereszténység tanainak felszínes, többször is leegyszerűsített felhasználása ellen irányul. Sőt, a pozitív kommentek épp üdvözlik a popkultúrában megjelenő, professzionális előadók, professzionálisan hangszerelt, dizájnolt, és a nem keresztény médiában is frekventáltan megjelenő dalait. Reakcióik részben annak is szólhatnak, hogy a tömegkultúra ismert és ünnepelt sztárjai felvállaltan nyúltak a kereszténységhez, és énekelnek a hit és a vallás egyes aspektusairól, ami a Kádár-korszakban nem, de a rendszerváltozás után is csak elszórtan volt megfigyelhető.

Jól láthatóan olyan, Magyarországon korábban nem elterjedt műfaj tűnt fel, ami ambivalens reakciókat váltott ki a populáris „könnyűzene" fogyasztói körében. Az imént ismertetett támogatók mellett jóval hangosabbak azok, akik részben esztétikai alapon utasítják el az általuk giccsesnek, mesterkéltnek, patetikusnak és felszínesnek ítélt dalokat. Másrészt, negatív véleményük az Orbán-kormány vonatkozó kultúrpolitikájának is szól, mely a korábban tapasztalt negatív, vagy legjobb esetben is csak távolságtartó attitűddel szakítva preferálja és anyagilag is támogatja a keresztény könnyűzenét. A kisszámú, korábban is vállaltan vallásos előadó mellett a hatalom tőkeinjekciójának hatására több – korábban vallási téren nem aktív – népszerű énekes is előtérbe helyezte repertoárjában a vallási tematikát, illetve interjúk során beszélt személyes – korábban a közvélemény előtt nem ismert – istenhitéről. Az pedig szinte természetesnek mondható, hogy a frissen megtérő, a kereszténység tanaival még csak ismerkedő, ám hitüket nyilvánosan felvállaló énekesek nyilatkozatai és dalai is pont ilyen mélységben lesznek inkább még csak „keresztényesek" vagy „keresztény-szerűek" (christianesque) semmint valóban keresztények. Ám ennek ők még nem feltétlenül vannak tudatában.

Hasonló folyamatokat, ahol a politikai hatalom nyit a populáris zenei színtér felé máshol is felfedezhetünk, nem csak Magyarországon. A zene és politikai viszonya aktívan élénkül napjainkban, és a politika egyre növekvő mértékben használja üzenetei megfogalmazásához, céljai eléréséhez a divatos zenét. Tanulmányunk költői kérdéssel zárjuk: mindeközben mi történik a keresztény könnyűzenei színpadon? Népszerűbbek lettek Magyarországon a keresztény könnyűzenei fesztiválok és előadók? Többen látogatják a dicsőítéseket a megnövekedett láthatóság és tőkeinjekció következtében? Vagy a hatalmi eszközökkel a vallási kultúrába való beavatkozás inkább kontraproduktív eredményeket hoz csupán? Vajon kaphatunk-e a közeljövőben ezekre a kérdésekre olyan vallástudományi választ, amelyet a politikai hatalom képviselői is elfogadnak és megfogadnak?

Források

A. Gergely András (2010): Zene mint politika? In *Zene és/vagy politika. Zeneantropológiai megközelítések* (szerk. A. Gergely András), Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete Etnoregionális és Antropológiai Kutatóközpont, 6–12.

Ammerman, Nancy T. (2007): *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives.* Oxford: Oxford University Press.

Bálint Orsolya (2022): Pop és populizmus egy húron pendülnek. *Népszava Visszhang*, 2022.05.08.: 7.
Barna Emília – Patakfalvi-Czirják Ágnes (2022): „Dühöng a fősodor.' Az Orbán-rendszer populista diskurzusai a populáris zenében. *Fordulat*, 30; 2022(1): 181–213.
Billig, Michael (1995): *Banal Nationalism.* London: Sage.
Boorstin, Daniel J. (1982): *The Image. A Guide to Pseudo-Events in America*. New York: Atheneum.
Brubaker, Rogers – Feischmidt, Margit – Fox, Jon – Grancea, Liana (2008): *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town.* Princeton: Princeton University Press.
Demerath, N. Jay III (2000): The Rise of "Cultural Religion" in European Christianity: Learning from Poland, Northern Ireland, and Sweden. *Social Compass*, 47(1): 127–139.
Feischmidt Margit – Glózer Rita – Kasznár Katalin – Ilyés Zoltán – Zakariás Ildikó (2014): *Nemzet a mindennapokban. A nacionalizmus populáris kultúrája.* Budapest: L'Harmattan Kiadó – MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont.
Foster, Michael Dylan – Tolbert, Jeffrey A. (szerk.) (2016): *The Folkloresque: Reframing Folklore in a Popular Culture World*. Boulder: University Press of Colorado.
Fox, Jon. E. – Miller-Idriss, Cynthia (2008): Everyday Nationhood, *Ethnicities*, 8(4): 536–563.
Hall, David D. (szerk.) (1997): *Lived Religion in America: Toward A History Of Practice*. Princeton: Princeton University Press.
Kamarás István (1989): *Lelkierőmű Nagymaroson*. Budapest: VITA.
Kulka, Tomás (2020): *Giccs és művészet*. Budapest: MMA Kiadó.
McGuire, Meredith (2008): *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
Moles, Abraham A. (1975): *A giccs. A boldogság művészete*. Budapest: Gondolat Kiadó.
Orsi, Robert A. (2002): *The Madonna of 115th Street: Faith And Community in Italian Harlem, 1880–1950*. New Haven – London: Yale University Press.
Povedák István (2011): *Álhősök, hamis istenek? Hős és sztárkultusz a posztmodern korban*. Szeged: Gerhardus.
Povedák István (2014): From Heroes to Celebrities. Problems of definition and potential solutions. In *Heroes and Celebrities in Central and Eastern Europe* (szerk. Povedák, István), Szeged: MTA–SZTE Research Group for the Study of Religious Culture, 7–17.
Povedák István (2018): *Színvak könyv. A cigány identitás mintázatai.* Szeged: SZOKERESZ.
Povedák Kinga (2019): *Gitáros apostolok. A keresztény könnyűzene vallástudományi vizsgálata*. Szeged: MTA–SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport.
Primiano, Leonard Norman (1995): Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. *Western Folklore*, 54(1): 37–56.

Primiano, Leonard Norman (2015): Kitsch. In *The Routledge Companion to Religion and Popular Culture* (szerk. Lyden, John C. – Mazur, Eric Michael), London – New York: Routledge, 281–312.
Vedres Csaba (2006): *Mi az, hogy könnyűzene?* Budapest: Kairosz Kiadó.
Voigt Vilmos (2005): A giccs tárgya. *HOLMI*, 2005 május, URL: http://www.holmi.org/2005/05/voigt-vilmos-a-giccs-targya

Kovács Nóra[1]

MITŐL JÓ TÁNCOLNI VALAKIVEL?

Táncantropológiai kísérlet egy emblematikus társasági tangótáncos habitusának megfejtésére

1. Személyes bevezető

Társasági táncosként meghatározó élményeket, tapasztalatokat szereztem a sokrétű és globális jelenséggé vált argentin tangó közegeiben az elmúlt évtizedek során, kezdetben inkább Argentínában, utóbb Európában. Kiragyognak közülük azok, amelyek e konvenció és mozgásvilág jellegzetes argentínai megtestesítőjének, Ricardo Vidortnak (1929–2006) a személyéhez fűződnek. Kedvenc táncpartneremről, Ricardóról szeretnék ebben a születésnapi köszöntésként formálódó írásban megemlékezni. A szövegben megkísérlem legalább részben felfejteni azt a társasági táncos habitust, amely személyét az argentin tangó különleges, autentikus képviselőjévé tette. Munkám hajtóerejét a jelen pillanatig ható múltbeli élmények felidézése és ismételt újragondolása, megértési szándéka adja, ugyanakkor az élmények szétszálazása során hasznosít néhány további forrást, kontextust és szakirodalmi megfontolást, amelyek megragadhatóbbá teszik ezt az illékony, absztrakt témát.

A 2000-es évek legelején Buenos Airesben egy délutáni *milongá*ban, azaz argentin tangóklubban ismerősömmel, Rubennel követtük a táncparkett történéseit a tánctér szélén egy asztalnál ülve. Ruben polgári foglalkozását tekintve pszichológus volt, emellett táncosként, tanárként és a tangós jelenségekre rápillantani képes elmeként is ezer szál fűzte őt a tangó kulturális közegéhez. „Figyeld azt az embert, mondom neked, nézd, hogyan táncol az a férfi!" – mutatott, mint később megtudtam, Ricardo irányába. Ricardo alacsony, ősz hajú, sötét szemű, szemüveges úr volt, fehér inget, világos öltönyt viselt és hetvenes évei elején járt ekkor. Változatlan zárt tánctartásban, elmélyült arckifejezéssel úszott körbe a parketten a partnerével, a tánc közben nem vett fel szemkontaktust a környezetében táncoló vagy az asztalokál ülő ismerőseivel, a partnernőjére figyelt. Máshogy aknázta ki a zenét, mint bárki, akit korábban láttam. Nem vezetett látványos figurákat, tánca mégis több volt, mint figyelemre méltó. Nem tűnt az argentin tangóvilág sztárjának Buenos Airesben a 2000-es évek elején. Szerény volt, barátságos, közvetlen és megközelíthető. Nem jellemezte a viselkedését a tangós világ leginkább színpadi fellépésekről közismert sztárszereplőinek távolságtartó magatartása a klubok közegében.

Varázslatos volt vele táncolni. Bár szinte lehetetlen szavak segítségével közvetíteni a táncélmény mibenlétét, azt hiszem, a Ricardo egyedi táncstílusa által

1 A szerző antropológus, a budapesti Társadalomtudományi Kutatóközpont munkatársa. kovacs.nora@tk.hu

létrejövő tánctapasztalatok élményszerűségét a lendületes áramlás érzete és a zene ritmusával, frázisaival és hangulati elemeivel fenntartott hiba nélküli párbeszéd mellett koncentrált figyelmének és transzparens jelenlétének érzékelése együttesen adták. A táncélmény élvezeti értékéhez ellentétes érzetpárok (könnyedség-gravitáció, kontroll-elengedettség, biztonság-kiszámíthatatlanság, harmónia-feszültség, játékosság-fegyelmezettség, izgalom-nyugalom) egyidejű dinamikus megléte is hozzájárult.

A Buenos Aires-i *milonga*kban 2000 és 2003 között vele létrejött páros táncimprovizációkkal kapcsolatos felismerések túlmutatnak személyes táncviszonylatunkon, az esetin és az egyedin. Szubjektív nézőpontomból a mai napig a legesszenciálisabb módon testesítik meg az argentin tangó közegének és mozgásrendszerének különleges, univerzális, pozitív és antropológiai vizsgálódás szempontjából is izgalmas értékeit. Kutatói szemmel pillantva ezekre az egyéni szinten nagyhatású múltbeli tánctapasztalatokra, láthatóvá válik, hogy szorosan kapcsolódtak az argentin tangó társadalomtörténetének egy kulcsfontosságú időszakához, a tangónak az 1930-as és az 1950-es évek eleje közötti „aranykorához" (*época de oro*) és a tánc társadalmi helyéhez, közegéhez, a nemek közti érintkezés és viselkedés szabályaihoz ebben az időszakban. Ugyanakkor a Ricardo táncos gyakorlata által megtestesített, megjelenített értékvilág a fundamentuma az Argentínán kívül is létező és változó globális tangós szcéna egyik meghatározó, újabb keletű esztétikai, stílusbeli irányzatának, amelynek neve *tango milonguero*. Bár a *milonguero* kifejezés korábban is jelen volt a Buenos Aires-i tangóklubok világában, egy konkrét táncstílus márkajegyévé egy argentin táncos és tanár, Susana Miller tette az 1990-es évek vége felé.

2. Az argentin tangóról röviden

A tangó eredetileg a La Plata folyó torkolatvidékének legalsó társadalmi rétegeihez köthető kulturális hagyományrendszerként formálódott ki a 19. század végén és a 20. század elején az argentin és az uruguayi fővárosban, Buenos Airesben és Montevideóban. Több műfajt foglalt magába: zenét, dalszöveget, egy komplex mozgásrendszert, a spanyol nevükön *milonga*nak nevezett, fentebb már említett táncalkalmakat és az ott érvényes magatartáskódexet, lokális táncközösségeket; mindemellett egy tárgyi világot is. Bár a tangó központja, „Mekkája" (Morel 2015) Buenos Aires, a mozgásrendszer dinamikusan alakuló globális jelenséggé vált, lokális, de egymással transznacionális kapcsolatban álló közösségekkel világszerte. Eredeti kialakulásában és többszöri megújulásában is szerepet játszott művelőinek térbeli mobilitása, és ezzel is összefügg, hogy mára többen művelik rendszeresen a bölcsőjét jelentő Dél-Amerikán kívül.

Az argentin tangó történeti és a jelenre irányuló szakirodalma, élményirodalma tengernyi. Történetét, társadalmi és nemek közötti viszonyait, kulturális közegeit, zenei világát, előadóit, globalizálódását különféle megközelítésben vizsgálták olyan argentin és nemzetközi kutatók, akik jellemzően a mozgásrendszer tanulói,

művelői voltak. A tangó jelenségéről személyes nézőpontokat ismerhetünk meg a kiterjedt, informatív, folyamatosan megújuló, izgalmas kép- és videóanyagokat is közreadó, „terepszagú" tangós blogirodalomból is.

Magáról a mozgásvilágról annyit érdemes elöljáróban kiemelni, hogy az 1920-as évek óta egy olyan páros társasági táncként létezik, amelyben egy vezető és egy követő egymást átölelve táncolnak. A partnerek közt zajló párbeszéd, nonverbális kommunikáció alapvető fontosságú, hiszen a mozgás alapját nem előre rögzített lépésszekvenciák, hanem a korábban elsajátított mozdulatelemekből felépülő improvizáció adja (Stepputat 2020: 54).

A mai argentin tangó globális világa sokrétű jelenség, számos stílust, irányzatot foglal magába. Mind zenei világa, mind mozgásrendszerének esztétikája, hangsúlyos elemei nagyon sokfélék lettek. Megtalálható benne a kis mozdulatokból építkező, közeli tartásban, bensőséges kontaktusban táncolt változat és a jóval nagyobb térigényű, nyitott tartásban táncolt, új stílusú tangó is, lehetőséget adva az egyes táncosoknak, hogy megtalálják a nekik leginkább tetsző változatot (Stepputat 2020).

3. Források, adatok, módszertani megjegyzések

2003-ban találkoztam utoljára Ricardóval Buenos Airesben és egy közös barátunktól hallottam halála hírét 2006-ban. A táncos egyéniségét, habitusát felfejtő jelen vállalkozáshoz nem lehet tőle új adatokat gyűjteni, újabb improvizációit vizsgálni, sem a tangóhoz való viszonyáról vagy az életútjáról beszéltetni. Ugyanakkor Ricardo Vidort életében, sőt közvetett módon a halála után is nagy hatást gyakorolt a tangó globális világának több résztvevőjére emberként, táncpartnerként, barátként és mesterként. Nekik köszönhetően gazdag kvalitatív forrásanyag vált róla online elérhetővé a halála óta eltelt években.

A már említett tangós blogirodalom Ricardo vonatkozásában egyik leggazdagabb empirikus adatforrása Janis Kenyon, alias Jantango angol nyelvű oldala a *Tango Chamuyo. The milongas and milongueros of Buenos Aires* (Kenyon 2008–2022), amelynek spanyol nyelvű címét magyarra úgy fordíthatnánk, Tangós Pletyka. Kenyon 23 évvel ezelőtt középkorú nőként költözött Buenos Airesbe az USA-ból. Alámerült a klubok életében, a helyi tangós közösség bennfentes tagja lett. A *Tango Chamuyo* egyedülálló módon 14 éve belülről dokumentálja a tangó hagyományos közösségeinek színtereit, képviselőit Buenos Airesben. A tangó társadalmi kontextusának és kulturális manifesztációinak számos vetületét tárgyalja gondolatébresztően és részletesen. Sokrétű munkájának talán legértékesebb részét azok a rövid bejegyzések és portrék adják, amelyek a *milongá*k világának évtizedes törzsvendégeit, az idősebb korosztályhoz tartozó táncosok, *milonguero*k portréit vázolják fel. Kenyon eredetileg könyvformában gondolkodott, de végül a dinamikus és élő blogformátumot választotta. Ricardo barátja volt, és emellett maga is úgy vélte, Ricardo tánca és személyisége rendkívüli tangós minőséget testesítettek meg a *milongá*k közegében, és jelentőségének több

bejegyzésben, kommentben is hangot adott. Fontos forrás az az interjú, lényegében egy 17 perces monológ, amelyet 2001-ben készített Ricardóval a tangóhoz fűződő viszonyáról angol nyelven.

Legalább ennyire izgalmas az amerikai Rick McGarry 2001-ben indított angol nyelvű tangós blogja, a *Tango and Chaos* (McGarry 2001). Sok egyéb mellett lebilincselő betekintést nyújt a tánc mint felnőttkori tanulás intellektuális és testi kihívásokkal teli folyamatába, ráadásul egy külföldi férfi táncos vezetői nézőpontjából. A jelen írásban vizsgált téma szempontjából különösen érdekes nyomon követni, hogy amint az évek során egyre inkább elmélyül McGarry tangótudása, úgy fordul érdeklődése egyre inkább a Ricardo Vidort által is képviselt táncstílus felé. A *Tango High and Low* blog ugyancsak amerikai szerzője ezen az online felületen keresztül ismerkedett meg Ricardo Vidort vezetői stílusával, és vált a blog szerzője, Robert Bononno tangós példaképévé és inspirációja forrásává (Bononno 2015).

Ricardo élete utolsó évét egy lengyel származású amerikai nővel, Ewa Kielczewskával töltötte, akit egy külföldi vendégtanítás során ismert meg. Ewa Ricardo halála után öt évvel egy olyan weboldalt tett közzé, amely bensőséges kapcsolatuk perspektívájából állított emléket Ricardo tangós hagyatékának (Kielczewska 2011). Az oldalon található érzelemmel telített szövegrészek életrajzi adalékokkal szolgálnak és egykori táncpartnereit, barátait, tanítványait is megszólaltatják. Felkerült ide egy pár hónappal Ricardo halála előtt készült, szintén monológ jellegű filmfelvétel, amelyben a tangó életében betöltött szerepét közelgő halálának fényében értékeli.

Ricardo mint társasági tangótáncos különleges lenyomatot hagyott azok életében, tánccal való viszonyában, akikkel élete során rendszeresen táncolt. Három olyan videófelvétel is szerepel a források között, amelyen olyan partnerek idézik fel táncstílusának egyedi jegyeit, akikkel fellépett, tanított. Kiemelkedik ezek közül egy, a halála 10. évfordulója alkalmából feltöltött spanyol nyelvű beszélgetés, amelyben egyik gyakori partnere, Muma Valino a Ricardo által vezetett improvizáció tapasztalatáról mesél követői oldalról igen plasztikusan (Kielczewska 2011). Egy tangóról szóló, pár perces fejezetekben közzétett angol nyelvű dokumentumfilmsorozat külön epizódot szentel a Ricardo által megtestesített tangós értékvilágnak. Ugyanez a sorozat hangot adott két külföldi és egy argentin táncosnő, tanár vele kapcsolatos tánctapasztalatainak is, külön hangsúlyozva a páros improvizáció meditatív, spirituális jellegét (Park 2012). Érdekes forrás az a pár perces felvétel, amelyen az úgynevezett *milonguero* sílust egyfajta patentként jegyző Susana Miller egy külföldi résztvevők számára megtartott tangóórán idézi fel Ricardo stílusának komplex ritmikáját és improvizációjának szerkesztési mechanizmusait (Miller 2011).

Ricardo Vidort táncstílusának felfejtéséhez kulcsfontosságúak a mozgását megörökítő filmfelvételek. Az internet filmmegosztó oldalaira több ilyen tartalmú videó felkerült a halálát követő években; a 23 eddig fellelt tételt egy külön táblázat gyűjti egybe (1. táblázat), feltüntetve Ricardo táncpartnerének nevét, a tánc alapjául szolgáló zenét, a táncesemény, illetve a feltöltés dátumát, a videóhoz vezető linket, valamint azt, hogy a táncrészlet önálló bemutató, társasági tánchelyzet

dokumentációja vagy táncórán készült felvétel. A videók többsége jellemzően két-háromperces tangóimprovizáció Buenos Aires-i klubokban vagy külföldi vendégtanítások helyzeteiben.

4. Egy szerény nagymester, Ricardo Vidort (1929–2006) életútja

Viszonylag kevés konkrétum derül ki Ricardo életútjának korai évtizedeiről a nyilvánosan elérhető forrásokból. Mozaikos a kép, következzék néhány részlet. Ricardo 1929-ben született Buenos Airesben bevándorló szülők gyermekeként. Apja francia, édesanyja marokkói származású volt, de korán elveszítette, nem ismerte őket. Apai nagyszülei nevelték fel. Érzelemmel teli visszaemlékezése alapján apai nagyanyja lehetett a környezetében az a felnőtt, aki leginkább szívén viselte a fiú sorsát (Kielczewska 2011). Utalt arra is, hogy olyan nagycsaládi környezetben nevelkedett, ahol apja fiatalabb testvérei is napi szinten voltak jelen. Nem derül ki, melyik városrészben éltek ekkoriban, arra is inkább következtetni lehet, hogy friss bevándorló családjuk alsóbb társadalmi osztályokhoz tartozott. Általános iskolai tanulmányairól nem sokat tudunk, egy online elérhető dokumentum tanúsága szerint viszont a középiskolát egy államilag finanszírozott elitgimnáziumban, a Colegio Nacional San Carlosban végezte, ott érettségizett 1948-ban. Egy interjú félmondatából felsejlik, hogy üzletember lett (Kenyon 2008–2022), de erről nem tudunk meg bővebbet.

A következő online forrás segítségével dokumentálható esemény közel két évtizeddel későbbről származik (Kielczewska 2011) és a jelen fejtegetés szempontjából különösen érdekes. Ricardo 1987-ben diplomát szerzett parapszichológiából[2] Buenos Aires jezsuiták által létrehozott egyetemén, az Universidad del Salvadoron. A Latin-Amerikában felsőoktatási keretek közt folyó, egyetemi diplomát nyújtó parapszichológiai képzések léte – különösen egy tudományos tudást nagy tiszteletben tartó jezsuita intézményben – önmagában is rejtélyes, izgalmas és messzire vezető kérdéskör (vö. Kovács 2017). Hogy hányféle módon hasznosította ezt a képzettségét Ricardo élete során, azt nem tudni, bizonyos azonban, hogy a képzésben elsajátított fogalmak és megközelítés átitatták azt, ahogy a klubokban folytatott tangó társadalmi gyakorlatáról vélekedett, egyfajta ezoterikus spiritualitás keretei között értelmezve azt.

Egy táncpartnere felidézi, hogy Ricardo egy adott ponton hosszú spirituális utazást tett Ázsiába: „Számomra nagyon érdekes volt azt hallani, hogy 30 éves korában Keletre utazott, és hat évet töltött kolostorokban Kínában, Indiában és Japánban. Így szerzett tapasztalatot és tudást más filozófiákról. Ricardo napi szinten gyakorolta a tai-chi-t" (Park 2012). Nagyon izgalmas kérdés, hogy miként épülnek össze e képzetkör elemei egy olyan társasági táncos személyében, aki már gyerekként az argentin tangó kulturális hagyományrendszerében szocializálódott és több évtizedes gyakorlattal rendelkezett. Semmiképp sem véletlen volt tehát, hogy olyan kifejezések segítségével ragadta meg és értelmezte a

2 https://ricardovidort.wordpress.com

táncgyakorlat interperszonális történéseit, mint például a „jelenlét a pillanatban", az „energia" és a „szívcsakra".

Sem a baráti visszaemlékezések, sem a vele készült interjúk nem vallanak Ricardo felnőttkori életének családi kereteiről. Az utolsó társával létrejött kapcsolatának emléket állító internetes oldalból kiderült, hogy az 1980-as évek legvégén, ötvenéves kora körül született egy lánya, akivel csak élete vége felé sikerült rendeznie a kapcsolatát, akkor is elsősorban levélváltásokon keresztül (Kielczewska 2011). Ricardo egy helyütt általánosságban utalt a házasság monotóniájára, illetve egyik táncpartnere említi, hogy mindkettőjüknek voltak családi problémái közös munkájuk időszakában és ezeket jól meg tudták a beszélni a *milongá*ban (Kielczewska 2011). Csak valószínűsíteni lehet, hogy családi szerepvállalásai, párkapcsolatainak sikere, tartóssága vonatkozásában Ricardo is azok közé a *milonguerók*, férfi társasági tangótáncosok közé tartozott, akik „a *milongá*val (azaz a tangóklubok közegével) kötöttek házasságot" (Kenyon 2008–2022). A házassággal szemben több helyütt hangsúlyozta a barátságok konstitutív szerepét, jelentőségét az egyéni életének és a tangóklubok világában töltött idejének a minőségében.

Hiányosak a források azzal kapcsolatban, hogy mi volt a munkája, miből tartotta fenn magát. Találkozásunk időszakában jóval túl volt a nyugdíjkorhatáron. Inkább valószínűsíteni lehet, hogy élete utolsó két évtizedében a tánctanítás és a fellépések, és ezen belül megkülönböztetett módon a külföldi vendégtanítások megélhetésének egyik fő pillérét adták.

A 2000-es évek elején tüdőrákot állapítottak meg nála. 2006-ban az USÁ-ban halt meg. Utolsó hónapjaiban a halála előtt egy évvel, egy amerikai tangóórán megismert élettársa, Ewa Kielczewska gondoskodott róla.

5. Tangó az életútban és a milonguero táncos habitusa

Ricardo Vidort életében nagyon korán megjelent a tangó, először zene alakjában. Egy 2001-ben készült interjúban felidézi, hogy gyerekkorában otthon a rádión csakis tangó zenét hallgattak, nagybátyjai tangókat fütyörésztek, és amikor kisgyerekként elvitték őt a vurstliba és felültették a körhintán egy ló hátára, ott is tangózene szólt, Alfredo de Angelis zenekara, amelyet maguk közt körhinta-zenekarnak hívtak (Kenyon 2008–2022). Több alkalommal mesélt arról, hogy a tangó táncos gyakorlatával is otthoni környezetben ismerkedett meg, tízéves kora körül. Családja férfitagjai és barátok tanították, a fiúk és férfiak egymással gyakoroltak otthon, illetve az időszakra jellemző, kizárólag férfiak által látogatott gyakorlási alkalmakon, spanyol nyelven *practicá*kon. Ricardo elmondása szerint 15 éves korában már a belvárosi klubokba járt táncolni és 16 éves volt, amikor, ahogy fogalmazott „tudatára ébredt annak, hogy a tangó milyen érzéseket ébreszt benne" (Kielczewska 2011).

Az argentin társadalom történetébe és demográfiai viszonyaiba mélyen beágyazott volt az a tanulási és szocializációs folyamat, amelynek eredményeképpen Ricardo a 20. század közepére a tangóklubok világának egy számomra

különleges, azonban sok ismérve alapján tipikus szereplője, *milonguero* lett. A korszak és a társadalmi közeg tangós viszonyait kutató Catherine Denniston (2007) a még aktív idős férfi táncosokkal, *milonguero*kkal készített interjúkat az 1990-es évek közepén. Ezek a személyes történetek, tangószempontú életutak jellegzetes mintázatba rendeződtek és megrajzolták a 20. század közepén szocializálódott táncosok tangós szocializációs ívét. A fiúk, fiatal férfiak a Ricardo által is említett informálisan szerveződő *practica*ban kezdték az aktív tánctanulást. Ezek jelentették az egyedüli tánctanulási alkalomtípust, és több ezer létezett belőlük a 20. század derekán szerte a fővárosban. A *practica*ra egy idősebb rokon, barát vagy ismerős vitte el a kezdő fiatalt. A kezdeti időszakban először kívülről figyelhette a gyakorlást, majd egy idősebb résztvevő elkezdte tanítani a követői, azaz a hagyományos női szerepre. A 'Tangó tanulásának hagyományos módjai' című fejezetében Denniston (2007) kiemeli, hogy a fiatal tangótanonc ezen keresztül sajátította el a tangó nyelvtanát, a testtartás, a séta és a testek egymáshoz való pozcionáltságának technikáit, amelyek lehetővé tették a kommunikációt és a kölcsönös megértést a táncpartnerek között. Ha több hónap és heti négy-öt gyakorlás után elég jó követőnek bizonyult, az idősebb résztvevők arra biztatták, hogy próbálja meg vezetni egy ugyancsak jól követő fiatal társát, miközben instruálták, javították a mozdulatait. A vezető és a követő szerep egyidejű ismerete lehetőséget adott a különféle mozdulatkombinációk részleteinek együttes kidolgozására, pontosítására. Ha felkészültnek látták, elvitték magukkal egy klubba, ahol próbára tehette a tánctudását (Dennsiton 2007).

Felmerül a kérdés, mi magyarázta ezt a mai szemmel nézve nem magától értődő mértékű igyekezetet a tangó elsajátítására a 20. század első felében az argentin fővárosban? Ezt részben az argentin bevándorlás demográfiájának sajátosságai magyarázzák. A 19. század után még erre az időszakra is érvényes volt, hogy a bevándorló ország Argentínába több egyedülálló férfi érkezett szerencsét próbálni, mint nő, ezért a nemek aránya össztársadalmi szinten és a *milonga*k közegében is kiegyenlítetlen volt (Denniston 2007). Ettől nem függetlenül a nemek közti érintkezést is szigorú szabályok korlátozták, és a fiatal férfiak számára a *milonga*k a nőkkel való illedelmes társas kapcsolatfelvétel egyedüli színterei voltak (uo.).

A Denniston által megkérdezett idős társasági férfi táncosok, *milonguero*k közös vonása volt továbbá, hogy Ricardóhoz hasonlóan a tangó aranykorában (*época de oro*) nőttek fel az argentin fővárosban az 1930-as és az 1940-es években. Ezekben az évtizedekben a tangó volt a meghatározó populáris zenei forma, és mint tangózenei kutatásokból tudhatjuk, a tangó aranykorában a zeneszámok esztétikai tulajdonságait elsődleges funkciójuk, a táncolhatóság határozta meg (lásd Stepputat 2020). Ez az időszak volt egyben a tangózenekarok fénykora is, hiszen a nagyszámú *milonga*ban – már csak a megfelelő hangerősítés hiánya miatt is – élő zenére táncoltak a párok (uo.), és a táncosok a zenekarokat, az eltérő hangzásvilágokat, az egyes zeneszámokat és a szövegeket is mélyrehatóan ismerték.

A *Tango High and Low* elnevezésű blog szerzője a *milonguero* kultúra kapcsán megjegyzi, hogy ezek a férfiak meghatározóan az argentin társadalom legalsó

osztályaiból származtak. Argentin tangótörténeti munkák alapján ugyanis a tangó születésének időszakában sokan voltak művelői között a fizikai munkások, a társadalom peremén, valamint a törvényesség határmezsgyéjén élők, köztük kisstílű bűnözők, stricik, notórius munkanélküliek (Bononno 2015).

A 20. század középső harmadára jellemző Buenos Aires-i tangókultúra társadalmi kontextusa, művelőinek társadalmi helyzete fontos szerepet játszik az itt felfejteni kívánt táncos gyakorlat vizsgálatában és megértésében. Kérdés azonban, hogy milyen módon kapcsolódnak össze a test gesztusai, táncos gyakorlatai a korszak társadalmi viszonyrendszerével és mentalitásával? A tangó mint társadalmi praxis (Bourdieu 2009) közösségi érintkezésben betöltött szerepe leképeződött e mozgásrendszer strukturális jellemzőiben, alkotóelemeiben, erőrendszerében és dinamikájában. A társadalmi osztályhovatartozás, egy adott közösségi tánckultúra gyakorlata és elemei, valamint a táncos habitus összefüggéseit magyar történeti anyag vonatkozásában a közelmúltban Kavecsánszki Máté (2020) vetette fel. A habitus Bourdieu-i elgondolása, amely a múlt tapasztalataiból létrejött tartós és átadható diszpozíciók rendszerének (Hadas 2021) tekinthető, egyben „testiesült társadalmi viszonyt" (Bourdieu 2009, idézi Kavecsánszki 2020) is megjeleníthet. A nem tudatos, nem reflektált és nem feltétlenül racionális tartalmi mozzanatai (Hadas 2021) miatt jól használható analitikus eszköznek tűnik a táncos mozgásformák társadalmiasságának vizsgálatára, felfejtésére. A követőben kiváltott érzés, érzet milyensége nagy fontosságú volt a sikeres érintkezés szempontjából a fiatal *milonguer*ók számára. A nőkkel való társadalmi érintkezés szűkössége és szabályozottsága kiemelt jelentőséget adott annak, hogy egy férfi táncos vezetésének mely táncmozdulatai váltottak ki pozitív érzést, érzetet a partneréből (Denniston 2007).

Bár a tangó világán belül az utóbbi évtizedekben a *milonguero* stílus egyre népszerűbb, autentikusnak vélt irányzattá vált, az argentin társadalom egyes csoportjai számára a *milonguero* kifejezés történetileg a mai napig negatív jelentéstartalommal bír. A hagyományos argentin *milonguer*ók egyik képviselője, Tono Gallesio egy derűs hangvételű blogbejegyzésben reflektál a kifejezés gyakran előforduló, pozitív, fennkölt értelmű használatára a tangósok legújabb generációjának körében, mert szerinte a szó eredeti értelmében a törvényesség határmezsgyéjén élő lumpen elemekkel kapcsolódott össze (Gallesio 2014). Ugyanez a negatív jelentéstartalom a táncos–*milonguero* (*bailarín–milonguero*) kategóriák szembeállításával a tangó argentin közegében másutt is markánsan megjelent (lásd Kovács 2005). Ugyanakkor a *tango milonguero* stílust márkanévként bevezető táncos-tanár, Susana Miller és tanítványai, valamint az így címkézett táncstílus művelőinek használatában ez a kifejezés megújult és a korábbi konnotációkat felülírva pozitív jelentéstartalomra tett szert.

6. A Ricardóról készült táncvideók tanulságai

A tanulmány végén, az 1. táblázatban feltüntetett táncfelvételek – bizonyos korlátok között – segítenek megjeleníteni az ebben a szövegben tárgyalt személyiség és táncos habitus néhány mozzanatát. Mit látunk a YouTube videómegosztó felületére feltöltött táncos anyagból? Szám szerint 23 tangó vagy annak egy részlete látható a felvételeken. Ezek közül 12 bemutató (exhibicion), azaz olyan tangó, amely során a táncos jellemzően felkérésre, előre egyeztetett partnerrel és zenére improvizál a jelenlévők számára. Másik fele táncórán, illetve olyan milongai helyzetekben készült, amikor mások is táncoltak a parketten. (Ez utóbbi típusból előfordulhatnak még felvételek az online térben, sőt személyes archívumokból a jövőben továbbiak kerülhetnek elő.)

A felvételek tanúsága szerint több partnernővel tanított és tartott bemutatót, köztük fele-fele arányban voltak az argentin (I/1, I/12, I/14) és a külföldi táncosnők (I/2, I/9, I/16), utóbbiak jellemzően az általuk szervezett külföldi vendégtanítások alkalmával. Két különleges felvételen Ricardo táncórái környezetben gyerekkori barátját, a klubok világában köztiszteletnek örvendő férfi táncost, Osvaldo Cartery-t vezeti (I/4, I/5).

Az általa a bemutatókra kiválasztott zenei világ egyértelműen az *época de oro* évtizedeihez kapcsolódik. A 12 bemutató anyagában 4 szám szerepel Osvaldo Fresedo zenekarától, 3 Juan D'Arienzo zenekarától, 2-2 szám Francisco Canaro és Carlos Di Sarli együttesétől, 1 Luis Petrucelli formációjától.

A felvételeket végignézve látható, hogy Ricardo alapvetően ugyanazoknak a mozdulatoknak a következetes alkalmazásával táncolt minden partnerével. Ezek legállandóbb és egyik legmeghatározóbb eleme a partnerrel felvett tánctartás. Ez mindig közeli, azaz a két fél mellkasának középső területe és a jobb orcák folyamatos kontaktban vannak az egész improvizáció során. Ugyancsak jellegzetes a két test egymáshoz viszonyított pozicionáltsága: lényegében egész idő alatt pontosan egymással szemben táncolnak (vö. Denniston 2007).

Ewa Kielczewska így idézte fel a Ricardóval felvett tánctartás élményét: „The sensation of his embrace was unparalleled, yet it was about something else … I felt inexplicably taken over by his spirit and energy. Suddenly the time stopped to exist, I was intensely present … His embrace was firm, effortless and yet secure" (Kielczewska 2011). Hasonló érzeteket fogalmazott meg vele kapcsolatban több partnernője, köztük a táblázatban szereplő Myriam Pincen, Muma Valino és Liz Haight is (vö. San Pablo Burns 2008).

Fontos tudni, hogy ezek a pozitív értékek és tapasztalatok nem csak a vele megvalósult tangós improvizációkat jellemezték. Különböző arányokkal, de megjelennek a társasági tangó táncgyakorlatainak más helyzeteiben is. Úgy tűnik azonban, nem csak számomra kapcsolódott össze Ricardo személyével a tökéletes tangós táncélmény.

A zenehasználat egyedi ismertetőjegye volt Ricardo stílusának. Több mint hat évtizeden keresztül táncolt tangót napi szinten, és az egyes zeneszámok mélyreható ismerete elválaszthatatlan volt a stílusától. Mint barátja és gyakori

táncpartnere megjegyezte, hogy ha Ricardo meghallott egy-egy zeneszámot, érzelmesen megjegyezte, hogy „*Que tango*!", azaz „Micsoda tangó!", annak ellenére, hogy már több mint 60 éve táncolt ugyanazokra a zenékre a *milongák*ban (Park 2012). Táncszerkesztésében különösen nagy mértékben épített a zenei frázisok íveire. A teljes tangókat megörökítő felvételeken hiba nélküli, egyedi improvizációk láthatók.

Nincs mód megszólaltatni a felvételeken szereplő táncosokat a konkrét mozgás közben megszülető érzéseikről, érzeteikről, ugyanakkor a látottak segítenek felidézni a Ricardóhoz fűződő, e szövegben körbejárni kívánt személyes táncélményeket. A bevezetőben említett érzetpárok mellett van még néhány konkrét érzetemlék. Az első a tartás, amely nagyon kényelmes. Ricardo jobb karja jellemzően vízszintesen, kevéssel a lapockák magassága felett fogja át partnerét, kézfeje, ujjai egyenletes és a tánc alatt változatlan rugalmas erőként érzékelhetőek a hát oldalán. Minden közös tánc alkalmával meglepett, hogy előre vitt mellkasával a közeli és fix tartás ellenére mekkora teret teremt a partner kényelmes csípőrotációjához és az általa kezdeményezett, olykor akár hosszabb és közvetlenül őfelé irányuló lépések megvalósításához. Behajlított bal karja is változatlan szögben marad a tánc közben, bal kézfejében ugyanaz a rugalmas, változatlan erő érzékelhető, mint a jobb kézfejben. Karjai és kezei csak a tánctartás keretét hozzák létre, a partnerek közti viszonyulás egyfajta alapstruktúráját, ugyanakkor egyáltalán nem vesznek részt az egyes mozdulatok vezetésében. Ebben egyértelműen mellkasa játssza a főszerepet; ezen a megszakítás nélküli kapcsolódási felületen keresztül áramlik minden mozgással kapcsolatos propozíció a partner felé. A mellkas jelen való állandóság marad a partner számára, sétáljon Ricardo akár hátrafelé, gyakori irányváltásokkal. Bár a felvételeken ez csak részben kivehető, előfordulnak olyan mozdulatok, finom rotációk, amelyeket enyhén behajlított térde kinyújtásának eredményeképpen a mellkasában megszülető impulzus segítségével vezet a partnerének. Izgalmas lehetett volna műszerekkel kimérni a Ricardo és partnerei közötti kontaktpontokon ébredő erőket a zárt tartásban létrejövő tangóimprovizáció egyes pillanataiban. Visszaemlékezve a biztonságos, rugalmasan stabil tánctartás mellett a fő erőérzet a mellkasból érkező impulzus volt.

7. Összegző gondolatok, kitekintés

Ebben az írásban táncantropológiai kísérletet tettem egykori rendszeres tangópartnerem, Ricardo Vidort különleges *milonguero* habitusának felfejtésére. A halála óta eltelt másfél évtizedben a vele kapcsolatban elérhetővé vált anyagok, interjúk, táncfelvételek, visszaemlékezések, máig aktív tangó témájú blogok és kapcsolódó kommentfolyamok nyomán egy virtuális terepmunkán keresztül gyűjtött adatok segítettek személyes témám alaposabb megismerésében és mélyebb megértésében, miközben saját tapasztalataimból is merítettem.

A szövegen keresztül megpróbáltam szavak segítségével megragadni a mozgás, a tánc, a páros improvizáció nonverbális külső és belő történéseit, a

megszülető érzeteket, érzéseket, lehetőségeket, viszonyulásokat és jelentéseket, főleg olyan olvasók számára, akik nem rendelkeznek saját tánctapasztalattal. A táncos praxis élményét és fizikai tapasztalatát szándékom szerint összekapcsoltam egy adott történelmi időszak és szociokulturális kontextus, a 20. század első harmadának argentínai bevándorlótársadalma által nagymértékben befolyásolt mozgáskonvencióval, a zárt tartásban improvizált, lendületesen és mégis leheletfinoman vezetett *milonguero* stílusú argentin tangóval. Ez a Ricardo által is megformált és folyamatosan újrateremtett táncstílus és táncos habitus olyan testiesült társadalmi viszonyokat jelenített meg, ahol a táncpartnerek között többnyire nagy társadalmi távolság állt fent, ahol a nemek közti arány kiegyenlítetlen volt, és ahol a férfiak és nők közti kommunikáció legitim tereit elsősorban a társasági tánchelyzetek jelentették.

A táncos praxis belső történéseinek értelmezésében lehetséges irány, hogy a mozdulatrendszer meghatározó vonása a relációs jelleg, valamint az, hogy a testben létezik, a test mozgása által jön létre, valósul meg. Ugyanakkor a páros improvizáció rendkívül összetett kognitív folyamat is (Kimmel 2008), amelyet a résztvevők komplementer módon, de egymástól különböző mozdulatokon keresztül formálnak. Megközelítési lehetőséget kínál az is, hogy a táncos pár két tagja a táncgyakorlatot szoros fizikai közelségben, testi kontaktusban és a zene ideje alatt folyamatosan fenntartott bensőséges együttműködésben hozza létre, illetve az is, hogy a mozgás során megszülető érzeteket és tapasztalatokat milyen intenzív érzelmek kísérik. Ezen izgalmas felvetések és megközelítések jórészt túlmutatnak e dolgozat keretein.

Van azonban néhány problémakör, amelyet érdemes még érinteni Ricardo táncos habitusa kapcsán. E habitus bizonyos komponensei esetében szorosan összefüggtek más mozgásrendszerek, a tai-chi, a jóga és a keleti meditáció elmélyült ismeretével és rendszeres gyakorlatával, illetve táplálkoztak a Ricardo éltútja kapcsán említett new age jellegű ezoterikus spiritualitásból is. Mindezek szóbeli megnyilvánulásaiban, de ezeknél talán markánsabb módon táncos praxisában is megjelentek, és egész személyiségét befolyásoló tényezőkké váltak.

Ricardo gyakran említette a meditációs gyakorlatok során is meghatározó jelenlét fontosságát a táncmozgás pillanataiban. Ugyanakkor a jelenlét kívánalmát – talán ifjúsága időszaka társadalmi elvárásainak is megfelelni óhajtva – ismétlődően összekapcsolta a táncpartner, „a nő" felé irányuló figyelmes és százszázalékos jelenléttel. Táncpartnerei szerint ez a képessége mindig magas szinten nyilvánult meg tangós improvizációiban. Nem lenne meglepő továbbá, ha hagyományos *milonguero*ként Ricardo lett volna az első az argentin tangó mára globálissá vált világában, aki olyan fogalmak és metaforák segítségével kísérelte megragadni a táncpartnerek közt a mozgás során létrejövő kontaktust, mint a mára szinte közhelyszerűvé vált energia, vagy a csi, a napfonat és a szívcsakra. Ez a megközelítés, azaz az argentin tangó hagyományos mozgásrendszere és a body-mind jellegű, meditatívabb mozgásformák központi elveinek kombinálása egyébként azóta önálló ággá vált a globális tangó világában (lásd pl. Park 2012), és ebben minden bizonnyal Ricardo Vidortnak is tulajdoníthatunk szerepet.

A jelenlét gondolatához kapcsolódott interjúinak és beszélgetéseinek egy rendszeresen visszatérő témája a tangó művelésének intenciójáról. Az argentin tangó publikus világa összezsugorodott a katonai diktatúra éveiben. Megújulásának kezdetét gyakran kapcsolják össze a nemzetközi karriert befutó nagysikerű 1983-as „Tango Argentino" színpadi produkciójával, amely után a korábbi helyzettel ellentétben az argentin tangó már színpadi műfajként is létezett. Ezek előadói jellemzően nem a hagyományos tangós közegek képviselői voltak, hanem profi táncosok, akik gyakran a balett mozdulatain alapuló, előre rögzített koreográfiákat adtak elő (Cara 2009). Ricardo ismétlődően ellenpontozta e kétféle táncformát. Saját, improvizáción alapuló táncos gyakorlatát ennek az irányzatnak az ellenében definiálta, és óráin azt az irányelvet fogalmazta meg, hogy mindig a partnernek kell táncolni és soha nem azoknak, akik éppen nézik a táncot. Az improvizáció, mint Ricardo táncszerkesztésének és táncoktatásának alapelve nem volt ellentmondásmentes és talán akadályát is jelentette annak, hogy szélesebb körökben is népszerű tanáregyéniséggé váljon Argentínában és a tangó nemzetközi világában. Diákjait néhány egyszerű alapelv (tánctartás, sétatechnika, zenehasználat) ismertetése után improvizációra instruálta, amit kiegészített azzal, hogy legyenek jelen partnerük számára spirituális-mentális értelemben (Kielczewska 2011). Mint egyik külföldi partnere, Liz Haight ugyanott megfogalmazta, a diákok közül többen ezt nem értették, idegesítőnek találták, és a lépések biztonsága nélkül, csak a mentális instrukciók birtokában kényelmetlenül érezték magukat. Mások számára ugyanakkor kifinomult táncmozgása inspirációt és autentikus modellt jelenített meg (uo. 8. fej.). Mint a tangó nemzetközi világát kutatók megállapították, az utóbbi évtizedekben egyre több táncos preferálja a *milonguero* stílust (Stepputat 2020), akik számára a legutóbbi évtizedben egy külön rendezvénytípust, az *encuentro milonguero*t, azaz *milonguero* stílusú több napos találkozók sorozatát hozták létre Európa-szerte (Kovács 2020). A stílus meghatározó tanáregyénisége, a korábban említett Susan Miller egy külön workshopot szánt Ricardo komplex egyéni táncstílusának, amely során megjegyezte, hogy máshogy van az improvizációval az a táncos, aki gyerekkora óta, több mint fél évszázadon keresztül élete minden napján táncolt (Miller 2011).

Ricardo Vidort a dolgozatban hivatkozott táncfelvételek többségén már súlyos beteg volt. A környezetében lévők megjegyezték, hogy már járni is alig tudott, de ha meghallotta a zenét, hirtelen sokkal jobban érezte magát és táncra perdült. Halála előtti utolsó interjújában megfogalmazta, hogy a tangón keresztül a legjobbat adhatta magából a körülötte lévőknek, amely ezáltal egy értelmes életre adott neki lehetőséget.

Források

Bononno, Robert (2015–2022): *Tango High and Low*. Blog. URL: https://tango-high-and-low.com

Bourdieu, Pierre (2009): *A gyakorlatok elméletének vázlata. Három kabil etnológiai tanulmány*. Budapest: Napvilág Kiadó.

Cara, Ana C. (2009): Entangled Tangos: Passionate Displays, Intimate Dialogues. *The Journal of American Folklore*, 122(486): 438–465.

Denniston, Christine (2007): *The Meaning of Tango: The Story of the Argentinian Dance*. London: Portico.

Gallesio, Tono (2014): *Usted sabe que significa milonguero?* Blogbejegyzés. URL: https://maneracorrectadeabrazareltango.blogspot.com/2014/03/us-sabe-que-significa-milonguero.html

Hadas, Miklós (2021): *Outlines of a Theory of Plural Habitus: Bourdieu Revisited*. Routledge Focus. London: Taylor & Francis Ltd.

Kavecsánszki Máté (2019) Tánc és habitus. Szempontok a kora újkori népi tánckultúra egyfajta értelmezési keretéhez. In *Tanulmányok a kompetenciákra építő, fenntartható kulturális és technológiai fejlődés köréből* (szerk. Karlovitz János Tibor), Komarno: International Research Institute, 298–305.

Kenyon, Janis (2008–2022): *Tango Chamuyo*. The milongas and milongueros of Buenos Aires. Blog. URL: https://jantango.wordpress.com

Kielczewska, Ewa (2011) *Ricardo Vidort*. The unforgettable milonguero from Buenos Aires and his essence. URL: https://ricardovidort.wordpress.com

Kimmel, Michael (2014) Intersubjectivity at close quarters: How dancers of tango argentino use imagery for interaction and improvisation. *Journal of Cognitive Semiotics*, 4(1): 76–124.

Kovács Nóra (2006): Szavak nélkül – a milonga kommunikációs rendszere In *Kultúrák között: Hommage a Boglár Lajos* (szerk. A. Gergely András – Papp Richárd – Prónai Csaba), Budapest: Nyitott Könyvműhely Kiadó, 433–438.

Kovács Nóra (2017): A diaszpóra visszavándorlásának ideológiai vonatkozásai Közép-Kelet Európában: Badiny Jós Ferenc Magyarországon. *Néprajzi Látóhatár*, 16(1–4): 284–304.

Kovács Nóra (2020): Szellemi örökség a globális térben: A hagyomány és az autentikus táncélmény keresése a tangó nemzetközi világában. *Tánc és Nevelés*, 1(1): 113–129.

McGarry, Rick (2001–): *Tango and Chaos in Buenos Aires*. Blog. URL: https://www.tangoandchaos.org

Miller, Susana (2011): *Homage a Ricardo Vidort* (videó). URL: https://www.youtube.com/watch?v=y8tRXxFFfng

Morel, Hernán (2015): Buenos Aires, Mecca of Tango. Activation processes, mega cultural events, tourism and dilemmas in the local heritage. *Déjá Lu*: electronic journal of the WCAA. URL: https://www.waunet.org/wcaa/archive/downloads/wcaa/dejalu/translations/morel.pdf

Park, Chan (2012): *Tango your life* (dokumentumfilm). URL: https://www.tango-yourlife.com/media
San Pablo Burns, Lucy Mae (2008): "Splendid Dancing": Filippino "Exceptionalism" in Taxi Dancehalls. *Dance Research Journal*, 40(2): 23–40.
Stepputat, Kendra (2020): Tango Musicality and Tango Danceability. *The World of Music*, 2020, new series, Choreomusicology II. 9(2): 51–68.

1. táblázat. Ricardo Vidort táncfelvételei a YouTube videómegosztó oldalon
(Forrás: saját szerkesztés)

	Partner	**Zeneszám (zenekar)**	**Helyzet, év, helyszín**	**Link (feltöltés ideje)**
1.	Myriam Pincen	Chiqué (Francisco Canaro)	Bemutató 2003 Niño Bien (?)	https://www.youtube.com/watch?v=mekNwq3AW4E (2007)
2.	Liz Haight	Tigre Viejo (Osvaldo Fresedo)	Bemutató 2005 Denver	https://www.youtube.com/watch?v=EKMPOI8UtyE (2010)
3.	Liz Haight	Poema (Francisco Canaro)	Bemutató 2005 Denver	https://www.youtube.com/watch?v=o2puX7uOCDg (2007)
4.	Osvaldo Cartery	El Recodo (Carlos Di Sarli)	Órai helyzet 2004 Porteño y Bailarín	https://www.youtube.com/watch?v=M-B3lykNymY (2017, Myriam Pincen)
5.	Osvaldo Cartery	Oigo tu voz (Ricardo Tanturi)	Órai helyzet 2004	https://www.youtube.com/watch?v=Y-fMH68SYr4 (2007)
6.	Myriam Pincen	Sabado Inglés (Juan D'Arienzo)	Órai helyzet 2000	https://www.youtube.com/watch?v=-Vkymv2fwv0 (2017, Myriam Pincen)
7.	Myriam Pincen	El Recodo (Carlos Di Sarli)	Bemutató 2003 Porteño y Bailarín	https://www.youtube.com/watch?v=5SddHZzg-As Osvaldo és Coca órája előtt táncoltak (2017, Myriam Pincen)
8.	Myriam Pincen	1. Comme Il Faut (Carlos Di Sarli) 2. El Cencerro (Juan D'Arienzo)	Bemutató	https://www.youtube.com/watch?v=hOKD8KEZZSc (2014, Myriam Pincen)
9.	Anna Maria Ferrara	1.Tigre Viejo (Osvalso Fresendo.) 2. Milonga vieja milonga (Juan D'Arienzo) 3. El Flete (Orquesta Alfredo, Juan D'Arienzo)	Bemutató 2006 Róma	https://www.youtube.com/watch?v=y3C6UZ56twI0 (2013)

10.	Myriam Pincen	El Cabure (Carlos Di Sarli)	Órai helyzet 2001 Porteno y Bailarín	https://www.youtube.com/watch?v=asjhbLWQcE0 (2018, Tango Apilado)
11.	Alejandra Todaro	La Viruta (Francisco Canaro)	Társasági tánchelyzet	https://www.youtube.com/watch?v=6mOwvv3vyso (2010, Argentine Tango radio)
12.	Vilma Tania Martinez	El Cencerro (Luis Petrucelli)	Bemutató BsAs	https://www.youtube.com/watch?v=K8qj7tb-v50&list=PL5A7B4FE814C644F3 (2009, Abretango)
13.	Ismeretlen	La Tablada Edgardo Donato	Társasági tánchelyzet 2003 Confiteria la Ideal	https://www.youtube.com/watch?v=63lLR0rpjus (2018, Tango Apilado)
14.	Muma	Cuatro Palabras (Alfredo Carabelli -Charlo)	Társasági tánchelyzet 2001 Bien Jaileife	https://www.youtube.com/watch?v=IpNkJNyXlA4 (2012, Tango181)
15.	Ismeretlen	Joaquina (Juan D'Arienzo)	Társasági tánchelyzet 2001 Bien Jaileife	https://www.youtube.com/watch?v=N1jAcSZKQVg (2012, Tango181) nem hallatszik, rosszul látszik
16.	Jill Barrett	Vida Mia (Osvaldo Fresedo)	Bemutató 2005 London	https://www.youtube.com/watch?v=r1wa9pwiiE4 (2010, Tangocelebration)
17.	Jill Barrett	Sollozos (Osvaldo Fresedo)	Bemutató 2001 London	https://www.youtube.com/watch?v=nrl8VjDceG0 (2010, Tangocelebration)
18.	Ismeretlen	Tiempos Bravos (Edgardo Donato)	Társasági tánchelyzet 2003 Confiteria La Ideal	https://www.youtube.com/watch?v=URZxz4xfSxA (2018, Tango Apilado)
19.	Alejandra Todaro	Que Nunca Me Falte (Ricardo Tanturi)	Társasági tánchelyzet	https://www.youtube.com/watch?v=zX16bfdy0mo (2017, Tango and Chaos)
20.	Jessica Grumberg	Negro (Orquesta Tipica Victor)	Órai helyzet	https://www.youtube.com/watch?v=k_XVdR8-qAk (Jessica, 2009)

Szőnyi Vivien

MOLDVAI TÁNCOS NŐK

El kell ismernem, elég olvasóvadász címet kapott a tanulmány. A szerző megfogalmazása mellett szóljon, hogy a táncantropológia egy kevéssé ismert területe a hazai társadalomtudományoknak, a benne lévő potenciál azonban közönségért – és főként interdiszciplináris kutatási projektekért – kiált. Persze az sem utolsó érv, hogy a cím tematikai szempontból valóban összefoglaló jellegű, hiszen ebben az írásban moldvaiakról, *táncos*okról és nőkről lesz szó.

1. Témamegjelölés

Jelen tanulmány[1] abból a hipotézisből indul ki, miszerint a tánckultúra társadalmilag beágyazott. Ez egyrészről azt jelenti, hogy egy közösség társadalma a helyi tánckultúrát determinálja (Könczei 2004: 129), másrészről viszont azt feltételezi, hogy ezen közösség társadalmi rendszere a tánckultúrában is kifejezésre kerül, vagyis azon keresztül vizsgálható. Egy közösség társadalmi összetétele befolyásolhatja aktuális táncrepertoárját, mivel kihatással lehet a táncdivatok elterjedésének és átvételének módjára, meghatározhatja a táncalkalmak szervezési metódusát és a táncolás illemszabályait (Belényesy 1958: 4–5; Lange 1975: 105). Táncon keresztül az egyén nemcsak magát, hanem egész közösségét, annak világképét, belső normarendszerét és mentalitását is képes reprezentálni (Kürti 1995: 143; Kavecsánszki 2015: 16). A térhasználat, a táncformák, a táncosok közötti kapcsolat, a táncos mozdulatok és gesztusok, a stilisztikai eszköztár vagy a táncos viselkedés vizsgálata által ezek megértéséhez kerülhetünk közelebb.

Az itt vázolt gondolatok mentén haladva a vizsgálat egyetlen moldvai település, Magyarfalu (Arini, Bacău megye, Románia) tánckultúráját veszi górcső alá, méghozzá abból a szempontból, hogy a helyi születésű nők – elsősorban a házas asszonyok – esetében a társadalmi korcsoport[2] és nem hogyan határozza meg a táncokhoz, a táncoláshoz és a tánckultúra egészéhez fűződő viszonyukat. Rövidebben, milyen társadalmi struktúráról árulkodik a magyarfalusi tánckultúra, s

1 A tanulmány az SNN 139575 számú projekt keretében a Nemzeti Kutatási Fejlesztési és Innovációs Alapból biztosított támogatással, az SNN_21 kutatási pályázati program finanszírozásában készült.

2 Különbséget kell tennünk egy közösség demográfiai és társadalmi korszerkezete között. Előbbi számszerűen, életkor szerinti tagolódást jelent, utóbbi egy-egy korcsoporthoz rendelt társadalmi státuszok, pozíciók, rangok alapján osztályozza az embereket (Faragó 2000: 397). A tánckultúra vizsgálatakor a közösség társadalmi korszerkezetét érdemes figyelembe venni, mivel nem feltétlenül a táncos életévekben mérhető kora, inkább saját életszakaszához kapcsolódó státusza, elsősorban családi állapota és neme határozza meg, hogy mely táncalkalmakon vehet részt, s ott hogyan viselkedhet tánc közben.

ennek átalakulásában[3] a nők milyen szerepet játszanak. Az elemzés a közösség 2010-es évekre jellemző táncéletét és tánckészletét veszi alapul, bár több ponton visszautal a múlt század óta végbemenő vagy folyamatban lévő változásokra.

A tanulmány nem a táncantropológiai genderkutatások elméleteire támaszkodik,[4] hanem egy jóval általánosabb megközelítésből a táncolást szociokulturális gyakorlatként értelmezi. Mindennek oka, hogy a bemutatni kívánt vizsgálat egy olyan, 2015-ben kezdett kutatás alapján született meg, mely funkcionalista szemléletmóddal a magyarfalusi tánckultúra átalakulására és társadalmi működésére fókuszál(t).[5] Az alapkutatás korábban nem fordított külön figyelmet a társadalmi nem vizsgálatára, azonban az elemzések során annak meghatározó szerepét sosem tudta megkerülni. Az eddigi kutatási eredmények azt mutatják, hogy a településen megfigyelhető táncolás egy közösségi jellegű tevékenység, saját normarendszerrel rendelkezik, konkrét térhez és időhöz kapcsolódik, meghatározott nemű, korú és státuszú személyek vehetnek benne részt. Mindezek miatt a helyi tánckultúra és a falu társadalmi viszonyai között szoros kapcsolatot feltételezhetünk, a táncoló testeknek pedig jelentéshordozó szerepet tulajdoníthatunk.

Magyarfaluban „tánc" alatt az emberek többféle dolgot értenek. A teljes táncalkalmat, annak szokáskörnyezetét, a táncolás gyakorlatát és a ritmikus mozgás formai megnyilvánulását is táncnak nevezik. Mindez jól mutatja, hogy az általam használt fogalmi keretrendszer, a tánc–táncolás–tánckultúra elkülönítése alapvetően egy mesterséges konstrukció, a kutató számára nyújt elméleti kapaszkodót egy olyan totális társadalmi tény értelmezéséhez, amely mélyen beágyazódott a helyi kultúra szövetébe. A táncolás mint tanult viselkedésforma totalitása abban mutatkozik meg leginkább, hogy a szociális élet egészét, intézményeinek jogi, gazdasági, vallási és kulturális szféráit is mozgásba hozza (Mauss 1966: 76–77). Ez a komplex működ(tet)és nem tudatos a táncolók részéről, hiszen az adott társadalmi ténynek maguk is részei, alkotói és felhasználói (A. Gergely 2002: 250–251). A helyi tudás részét képező totális társadalmi tények értelmezéséhez a közösség ismerete nélkülözhetetlen, így a következőkben Magyarfalu rövid bemutatására törekszem.

3 Feltételezésem szerint egy közösség tánckultúrája időbeli síkon folyamatos átalakuláson megy keresztül, ez az átalakulás pedig összefüggésben áll a vizsgált közösséget érintő makro- és mikrotörténeti folyamatokkal vagy eseményekkel (lásd bővebben Szőnyi 2020: 160–166).

4 A társadalmi nem vizsgálatával már több tánckutató is foglakozott (lásd Hanna 1988; Cowan 1990; Pál-Kovács 2019, 2020, 2021), az International Council for Traditional Music tudományos társaságnak pedig külön kutatócsoportja is alakult a téma alaposabb megismerésére (ICTM Study Group on Music, Gender and Sexuality).

5 Az alapkutatás eddigi eredményeinek első összegzésére a 2021-ben megvédett doktori értekezésemben vállalkoztam (Szőnyi 2021b). A kutatást továbbra is folytatni szeretném kisebb problémakörök és résztémák kibontásával.

2. Magyarfalu

A tanulmányban vizsgált település a megyeközponttól, Bákótól 60 km-re fekszik, közigazgatási szempontból Popeşti és Huţu mellett Găiceana község (*comună*) része, ahol az egyetlen római katolikus vallású település. Magyarfalu lakossága az egyházi statisztika és a népszámlálás adatai szerint 1968 óta ingadozó tendenciával, ám kismértékű csökkenést mutat: 1968-ban 1436 lakosú volt a falu (Iancu 2011: 56), 2011-ben pedig 1295 főt számlált a közösség. A település magyar nyelvállapota kiváló, annak ellenére, hogy a szentmiséket románul tartják, a helyi óvodában és iskolában pedig román nyelven zajlik a tanítás.[6] A Moldvai Csángómagyarok Szövetsége (MCsMSz) a 2000-es évek elején indított magyar iskolát a településen, mely szabadon választható, délutáni munkarendű oktatást biztosít a gyermekeknek. Tánczos Vilmos adatai szerint 1992-ben a falu katolikus lakosságának 100%-a beszélte a magyar nyelvet.[7] Ez az arány 2009-re 93%-ra csökkent.[8]

A kutatás által vizsgált időszakban, tehát az 1940-es évektől a 2010-es évekig, Magyarfalu történetét és ezzel összefüggésben szociokulturális életét a következő események határozták meg döntően: a második világháború (1939–1945), a közösség egy részének Magyarországra való kivándorlása (1941–1942), a Moldvát sújtó szárazság és éhínség (1946–1947), a kommunista rendszer kiépülésével lezajló mezőgazdasági kollektivizálás (1962–1963), ezzel párhuzamosan az ország ipari szektorának fejlesztése, a helyi plébánia felépülése (1960), az 1960-as évektől meginduló belföldi ingázás, az 1970-es évek végétől kibontakozó, az 1990-es rendszerváltás után fokozódó, a 2007-es európai uniós csatlakozást követően tömegeket megmozgató külföldi munkamigráció,[9] a helyi kultúrotthon átadása (1995), a magyar iskola megnyitása és a hagyományőrző tevékenység megindulása (2000-es évek eleje).

A jelentős külföldi munkamigráció miatt a lokalitás tekintetében egyre inkább elkülönülő közösséget[10] továbbra is egységben tartja a társadalmi szolidaritásból és az erős vallásos meggyőzésből fakadó helyi azonosságtudat. A közösség a lokális tradíciók organikus vagy organizált ápolása alapján hagyományőrzőnek mondható, azonban az életmód rendkívül gyors ütemben haladó modernizációjának

6 Ez alól kivételt jelent az 1948–1953 közé eső időszak, amikor a Magyar Népi Szövetség 40-50 moldvai faluban – köztük Magyarfaluban is – magyar nyelvű oktatást szervezett. Az oktatás minőségének alacsony színvonala és az intézmények működésének korai megszűnése miatt ezek az iskolák nem játszottak jelentős szerepet a moldvai magyarok nemzeti azonosságtudatának formálásában (Tánczos 1997: 14–15).

7 A falu lakossága ekkor 1337 fő, melyből 1325 katolikus és 12 más vallású, feltehetően ortodox volt (Tánczos 1997: 10).

8 A falu lakossága ekkor 1344 fő, melyből 1332 katolikus és 12 más vallású, feltehetően ortodox volt (Tánczos 2010: 107).

9 Az 1990-es évek első felében Magyarországon, később a nyugat-európai országokban és Izraelben vállaltak munkát a magyarfalusi férfiak. Az utóbbi tíz év jellemző célpontjai között említhető Anglia és Németország, ahol elsősorban építőipari munkát végeznek, valamint a Kongói Demokratikus Köztársaság és Egyenlítői-Guinea, ahol az építkezés mellett rézbányászattal foglalkoznak. Szintén a 2000-es évektől datálható a lányok, fiatal asszonyok munkavállalása is külföldön, elsősorban vőlegényük vagy férjük közelében, ahol a takarítás és vendéglátás területén, esetleg a gyári szektorban helyezkednek el.

10 Iancu Laura 2011-ben csak 700–800-ra becsülte a faluban állandó jelleggel tartózkodó lakosok számát (Iancu 2011: 57). Ez a szám azóta tovább csökkent.

hatása a szociokulturális élet minden más részéhez hasonlóan már a szokásvilág területén is megfigyelhető.

Az etnikai, vallási és nyelvi szempontból egységesnek tekinthető (Iancu 2011: 61) Magyarfalu társadalmát erőteljes családcentrikusság jellemzi. A családok egészen a közelmúltig háromnál több gyermeket vállaltak, nem ritka a 6–8 gyermekes család sem, azonban anyagi megfontolásból ma már egyre többen a kétgyermekes családmodellt részesítik előnyben. A magyarfalusi családok patriarchálisak, azonban a munkamigráció miatt távollévő férfiak szerepe átalakulóban van, a személyes házastársi/apai jelenlét hiányának nyomai már érzékelhetők a családfejlődés periódusaiban.[11] A rokoni és műrokoni kapcsolatok, valamint a baráti és munkatársi viszonyok által sűrűn átszőtt helyi társadalom korcsoportonként és nemenként jól elkülöníthető életszférákkal, kötelesség- és normarendszerrel bír. A helyiek jellemzően ragadványnevekkel illetik egymást, melyet a gyakori családnévegyezés indokol.

A faluban a klasszikusnak mondható antropológiai kutatásmódszertan technikáit használtam adatgyűjtésre, azaz terepkutatást végeztem, mialatt résztvevő megfigyelést,[12] interjúkészítést, fotózást és filmezést folytattam. Kis mértékben archívumi forrásanyagokat is felhasználtam az elemzés során.[13] A tanulmány témája miatt külön kiemelném, hogy saját státuszom kihatással volt az adatközlők körének nemi megoszlására, mivel hajadon nőként a férfiakkal nehezebben, a nőkkel könnyebben alakítottam ki személyes kontaktust. Házas férfiakkal csak abban az esetben tudtam (illet) interjút készíteni, ha feleségük is részt vett a beszélgetésben vagy legalábbis otthon – az interjúzás helyszínén – tartózkodott.

3. Táncosok

Magyarfaluban a tánctanulás és a táncos környezetbe való szocializálódás gyermekkorban veszi kezdetét. A tánctudás megszerzésének lehetőségét több tényező is meghatározza, többek között, hogy a gyermek milyen „tánckedvű" családba születik. Ott, ahol a szülők és a testvérek szeretnek táncolni – *táncos*ok, *erőst táncos*ok vagy *erőst disztráktív*ok[14] –, a gyermek is több tánclépést, táncos fogást tud ellesni. A rendszerváltást megelőzően, amikor a gyermekek jóval nagyobb mértékben be voltak vonva a házkörüli munkákba, a család munkamorálja is hatással

11 A gyermekeknél kötődési problémák lépnek fel az apa irányába, az anya szerepe felértékelődik, a házastársak időszakosan elválnak, mely ritkán végleges váláshoz, a család szétszakadásához vezet.
12 A kutatás idején magam is megtanultam a helyi táncokat, így a táncalkalmak során ténylegesen résztvevő megfigyelő lehettem. Tánc közben a kutató teste is adatgyűjtési eszközzé válik, mely fokozott önreflexiót vár el tőle, hiszen saját testének tánctapasztalata a lokális kultúra szimbólumrendszerének idegenségéből fakadóan nagyban eltérhet a vizsgált közösség táncélményétől (Blacking 1983: 96).
13 A Kolozsvári Folklór Intézetnek (Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române"), a Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattárának és a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Zenetudományi Intézet Népzene és Néptánc Archívumának a témára vonatkozó dokumentumait dolgoztam fel.
14 Az *erőst* a 'nagyon' jelentésű határozószónak feleltethető meg, a román *distractiv* szó jelentése 'szórakoztató'.

lehetett a fiatal tánctanulási lehetőségeire, hisz volt, aki a vasárnapi *tánc*[15] helyett munkára volt fogva.[16] Ugyancsak meghatározó tényezőnek bizonyul a táncolni vágyó neme, mivel a lányokat fiatal korukban jóval kevesebb mulatságra engedik el, mint a fiúkat, elsősorban a jó hírnevük megőrzése érdekében.[17]

Ez nem csak régen, a faluban szervezett táncalkalmak idején történt így, hiszen napjaikban is a településen kívüli diszkókat többnyire fiúk, fiatal legények látogatják kisebb csapatokban. A munkamigráció egyik hozadéka, hogy a férfiak személyesen nem tudják felügyelni lánygyermekük szórakozási szokásait, így kevés helyre engedik csak el őket, emellett külföldi tartózkodásuk okán számos helyi táncalkalmon nem tudnak részt venni. Az asszonyok az ünnepi bálokon egyedül nem jelennek (jelenhetnek) meg, csak a lakodalmakban, eleget téve a család meghívásának, azonban ott a vegyes nemű páros táncokban nem vesznek részt, mivel nincs párjuk, férjük jelenléte nélkül pedig nem illik mással táncolniuk. Mindezek negatív hatással lehetnek a lányok és asszonyok tánctudására, mely korlátozhatja a későbbi táncban való részvételi szándékot, amennyiben az illető szégyelli „gyenge" vagy hiányos tánctudását.[18]

A fiúkat fiatalabb koruktól elengedik szórakozni, illetve több színtéren – diszkóban, bárban, külföldi munkavállalás esetén idegen környezetben – is gyarapíthatják tánctudásukat, tehát a falu határait elhagyva közvetlen módon tanulhatnak idegen eredetű újabb táncokat. A televíziós műsoroknak és a telefonon történő internethasználatnak köszönhetően a lányok is találkozhatnak újabb táncformákat, azonban, ha ezeket meg is tanulják, gyakorlatban való „használatukra" kevés alkalmuk adódik.

Az eddigiekben sokat emlegetett tánctudást Magyarfaluban nem esztétikai alapon értékelik, vagy legalábbis a helyi közösség számára az éneklés vagy a táncolás nem olyan esztétikai aspektussal rendelkezik, mint a kutató kultúrájában az megszokott. A magyar táncfolklorisztika gyakran használt „jó táncos" fogalma alatt nem azt a magas tánctechnikai tudással rendelkező személyt értik, aki tudatosan fejleszti és szerkeszti táncát, használja stilisztikai eszköztárát, tudatában van a „nézőkre" (a közösség többi tagjára) gyakorolt hatásának. Magyarfaluban nem használják a „szépen táncol" kifejezést, a „jó táncos" helyett az *erőst táncos* vagy *ügyes táncos* megnevezéssel élnek, mely régen olyan személyt jelölt, aki a táncban (értem ezalatt az egész táncalkalmat) határozott kiállású volt, jó szervező képességet tudhatott magáénak, tehát igény esetén meg tudott szervezni egy

15 Jelen esetben a tánc kifejezés alatt a kültéri és közösségi jellegű helyi táncalkalom értendő.

16 „Öregebb legények, ifjabbak, küsegebbek [kisebbek] (mentek), de én abba a táncba sohase mentem. Nekünk vótak a marháink, én kellett menjek a marhákkal az erdőnd. Egy-egy 4-5 marha, há vót négy ökrünk es." Elmondta: 1930-ban született magyarfalusi asszony. A moldvai magyar településeken, így Magyarfaluban is, vasárnap munkatilalom van, azonban a háziállatok ellátása alapvető feladatot jelent az év minden napján.

17 „Engemet nem eresztett az anyám, soha, hogy menjek a bálba. Férjhez mentem, azután mentem a bálba. Buli, vagy hogy mondják. Vót bál itt es, szomszédba, itt es, de nem eresztett. Tátám [apám] nem vót hond [itthon]. A többi leánykák, meliket itt vótak, mindig mentek." Elmondta: 1949-ben született magyarfalusi asszony.

18 Ezen esetekben nem feltétlenül a tánc testtechnikai tudását hiányolják a lányok, hanem a táncalkalom szokáskörnyezetének az ismeretét, mely ezáltal egy bizonytalan terepet jelent számukra.

bált, meg tudta fogadni a zenészeket, rendbe tudta tartani a tánc menetét.[19] Ilyen *ügyes táncos*ok voltak egykoron a táncrendező *vatáv*ok,[20] akik nem minden esetben rendelkeztek magas tánctechnikai képességgel. Ugyancsak *erőst*/*ügyes táncos*nak nevezik azt, aki nagy tánckedvvel bír vagy aki ismeri a helyi repertoár csaknem minden táncát, függetlenül attól, hogy azt milyen fokon gyakorolja.[21]

A településen a táncban való részvétel érdemel elismerést,[22] nem pedig a táncmozdulatok kivitelezése. Éppen emiatt a magyarfalusiak nem szólják meg azt, aki technikai szempontból gyenge tánctudással rendelkezik vagy hamisan énekel. Úgy gondolom, a közösség tánchoz való viszonya kihatással van a tánctanulás és -gyakorlás menetére is, hiszen nem cél egy magas tánctechnikai tudás elsajátítása. Magyarfaluban a tánckultúra funkcionálisan, nem pedig esztétikai alapon működik és változik. A település organikus táncalkalmain nincsenek táncspecialisták, nem vált bemutató jellegűvé a tánc, s talán éppen ezért tudott szerves része maradni a faluközösség szociokulturális rendszerének a mai napig.

4. Nők egy változó tánckultúrában

Magyarfalu tánckultúrájának átalakulása a korábban már említett ökológiai, történeti és gazdasági folyamatokra vezethető vissza. A makroszintű eseményekkel szoros összefüggésben további mezoszintű, elsősorban a település intézményhálózatát (termelőszövetkezet, román állami iskola, plébánia, kultúrotthon, magyar iskola) érintő változások említhetők, melyek a közösség szociokulturális rendszerére transzformáló erőt gyakoroltak, s azok mikroszinten, a lokális tánckultúra csaknem minden szegmensében felszínre kerültek.

Ahogy arra már előzetesen utaltam, Magyarfaluban az egyik legjelentősebb kultúraformáló tényezőnek a közösség fizikai értelemben vett egységének felbomlása tekinthető. A három fázisban (1940-es évek: kivándorlás; 1960-es évek: városi munkamigráció; 1990-es évek: külföldi munkamigráció) zajló folyamat hatására a helyi társadalmi rendszer nemi és generációs összetétele megváltozott, a közösség tagjai kulturális kontaktusba kerültek másokkal, emellett életmódjuk modernizálódott az anyagi gyarapodás jóvoltából. A település közösségének világképe, mentalitása és ízlésvilága is folyamatos változásokon ment keresztül,

19 A falusi román közösségek táncesztétikájának vizsgálatakor Anca Giurchescu hasonló megállapításra jutott (lásd Giurchescu 2003: 166).

20 A moldvai magyar településeken a házasulatlan fiatalok egykori vezetője a *vatáv (vatávu, vatáb)*, aki a legények sorából lett megválasztva (olykor többedmagával) húsvétkor vagy karácsonykor.

21 *„Ott vannak a testvéreid. Azok közül melyik a legjobb táncos?* – Hát az Anti. *És miért ő?* – Mert ő tudja az összes táncot. *De a Lina mondjuk, ő nem jobb táncos?* – Hát én most vettem csak a fiúkat. A lányok közül ott van a Gabi, ő a jó táncos, ahogy magad mondanád. *Miért?* – Hát mert ő nagyon szereti, hogy táncoljon. De nekem mindegyik testvérem erőst táncos. Csak a Gyula nem. *És ő miért nem szeret táncolni?* – Nem tudom, nem húzza a szüve [szíve]. Mikor iszik egy kicsit, akkor táncol. De csak így, a fejivel [billegeti a fejét]. A lábával nem." Elmondta: 1993-ban született magyarfalusi férfi.

22 Ehhez egy alapvető tánctudás szükséges, hiszen bizonyos élethelyzetekben, alkalmakon (például lakodalomban) táncolni „kell", a részvételt elvárja a közösség.

melyeknek a tánckultúrába történő adaptálása egyéni, csoportos és közösségi szinten is megvalósult.

A helyi táncélet változásának általános tendenciái között említhető a férfiak részvételi arányának csökkenése a táncalkalmakon, ezáltal a táncélet feminizálódása; az egykori közösségi jellegű és vallási tartalmú ünneplés privát térbe szorulása, az egyéni életfordulók megünneplésének előtérbe kerülése; az organikus táncszervezés formális keretek közé szorulása, a közvetlen tánctanulás közvetetté válása, ezzel együtt a szórakozási módok felett gyakorolt helyi társadalmi kontroll gyengülése.

A tánckészletben történő változások időben nem zajlottak le egységesen. A modern táncok a nyugati divathullámokhoz képest csak megkésve, az 1970-es években, a legújabbak pedig felgyorsult ütemben, az utóbbi 15–20 évben frissítették a helyi repertoárt. A zenészek és a táncosok adaptációs technikájának megfelelően ezek a táncok nem szorították ki közösségi használatból a régieket, hanem beépültek a táncrendbe, s az egyre csak fokozódó kulturális impulzusok befogadása mellett párhuzamos különidejűséget[23] idéztek elő a tánchagyományokban.

A település esetében a tánckultúra változása modellezi a helyi társadalmi rendszerben lezajló folyamatokat, a közösség felbomlását, atomizálódását, nemi és generációs összetételének megváltozását vagy épp az organikus társadalmi ellenőrzés és tudásátadás szervezetté válását. Mindez a táncolás erőteljes társadalmi beágyazottságára utal, melynek alaposabb vizsgálatára a következő pontokban vállalkozom.

4.1. A nők és a tánc

Magyarfaluban a nők megnevezése az életkor, valamint a családi állapotukhoz és a gyermekvállaláshoz kapcsolódó társadalmi státuszuk szerint a következőképpen változik: gyermekkorban *lányka*; fiatalkorban *leány*,[24] ifjú házasként *menyecs-*

23 A párhuzamos különidejűség olyan szociokulturális rendszerek egyidejű jelenlétét jelenti egy adott földrajzi térben, melyekhez különböző szerkezeti sajátosságok és mentalitás kapcsolódik. A moldvai magyar életvilágok értelmezéséhez Lajos Veronika ennek egy speciális változatát, az „összetett különidejűség" fogalmát ajánlotta. Véleménye szerint a „többszörösen rétegzett kulturális-társadalmi felület" Moldvában három színtér (falusi/lokális, román városi és nyugat-európai nagyvárosi) találkozására vezethető vissza (Lajos 2009: 124–125).

24 A nyilvános közösségi táncos eseményeken és a táncban való aktív részvétel a bérmálást követően, kb. 15-16 éves kortól megengedett. A pontos életkor személyenként eltérő, mivel a szertartást nem tartják meg minden évben a településen. Éppen ezért, a bérmálás inkább csak egy jelképes határvonalat jelent tánc szempontjából a gyermek és a fiatal kategóriák között. Valójában a serdülőkort elért lányok számítanak fiatalnak egészen házasságkötésükig, ők azok, akik csaknem minden táncalkalmon jelen lehetnek, s ott táncolhatnak is.

ke,[25] házasként *asszony*,[26] időskorban pedig *bába*.[27] Ezen tagolódás meghatározza a táncalkalmakon való részvétel lehetőségét,[28] illetve a nők által gyakorolt táncok formai és stilisztikai oldalát.[29]

A tánc egyik legkönnyebben azonosítható vonása maga a forma, melyben megvalósul, tehát a táncosok egymáshoz való viszonyának, az összekapaszkodás módjának és térhasználatuknak a megjelenése (Martin 1979: 10). Egy lokális tánckultúrára jellemző táncformák az adott közösség társadalmi attitűdjének alapkarakterét tükrözik (Lange 1975: 88; Giurchescu 1995: 59). A vizsgált településen öt táncformával – lánctáncokkal, lánc- és páros táncok ötvözeteivel, páros táncokkal, szólótáncokkal és csoporttáncokkal – találkozhatunk. A helyi tánckészlet legjellemzőbb[30] táncformája a kör, tehát a zárt lánctánc. Martin György megállapítása szerint „A zárt körtánc a szó szoros értelemben vett közösségi táncforma, amelynél nem csupán együttes táncolásról van szó, hanem a forma maga mindenkit egyenlővé tesz, egyenlő követelményt állít, s egyenlő lehetőséget biztosít a résztvevőknek, (…)" (Martin 1979: 11). A kör mint az egység, egyenlőség kifejezője a befogadás mellett az elhatárolódás, esetleg a kirekesztés eszköze is lehet. Magyarfalu esetében a különböző tánckörökbe való beállást, a körben való elhelyezkedést, páros táncformánál pedig a táncos partner kiválasztását a közösség tagjainak státusza és a köztük lévő viszonyok nagyban meghatározzák (vö. Lange 1975: 82).

Nyilvános közösségi táncalkalmak idején a táncosok életkornak és családi állapotnak megfelelően vagy nemük szerint alkotnak kettő vagy akár több kört is a tánctéren. Amennyiben koncentrikus körökben táncolnak, a fiatalok a belső körben, a házasok és idősebbek pedig a külső körben foglalnak helyet. A belső körben baráti, a külsőben inkább rokoni kapcsolatok alapján rendezőnek egymás mellé. A (tánc)körbe való beállás vagy a különböző tánckörök kialakulása máskor inkább nemi tagoltságot mutat. Vegyes nemű lánctáncok esetében nőként nő mellé, férfiként férfi mellé illik beállni a táncba, ugyanakkor nemenként is alkothatnak külön köröket a nők és a férfiak. Az itt leírt két strukturáló tényező együttes érvényesülésére – korcsoportonként elkülönülő férfi és női köralkotásra – eddig nem láttam példát a településen.

25 Ifjú vagy fiatal házasoknak nevezik azokat, akiknek még nem született gyermekük. Ez általában 1–3 éves időszakot jelent, ekkor a menyecske is részt vehet minden táncalkalmon, amennyiben a kedve úgy tarja.

26 A házas asszonynak már született gyermeke, ezáltal a közösség teljes jogú tagjává vált. Ezt követően ő már csak a lakodalmakon és egy-egy nagyobb ünnepnaphoz kapcsolódó bálon vesz részt.

27 Az időskorú asszonyok olyan nagyszülők, akiknek az unokái nagykorúak, esetleg már meg is házasodtak. Ettől kezdve nekik már nem illik táncolni a bálokon sem, bár résztvevőként, megfigyelőként – ha azt a faluban szervezik – még jelen lehetnek. A nyilvános táncalkalmak közül az öregeknek csak a lakodalomban, esetleg a búcsú idején van lehetőségük aktívan bekapcsolódni a táncba, valamint a zártkörű, családi eseményeken.

28 Románia területén az egykori tradicionális táncalkalmakon való részvételi jogot az életkor, a családi állapot és a társadalmi nem mellett a rokonság, a származás és az adott személy foglalkozási köre is meghatározta (Giurchescu 1995: 59–63; lásd még Peterson Royce 1977: 80).

29 A téma részletesebb kifejtésére egy másik tanulmányban tettem kísérletet (lásd Szőnyi 2021a).

30 Egy táncalkalom idején többet táncolnak körben, mint a másik négy táncformában összesen.

A nemek szerinti elkülönülés szokása egészen régre nyúlik vissza Magyarfalu és a moldvai katolikus közösségek táncéletében. A moldvai táncillemet az adott közösség vallásos meggyőződése és az aktuális egyházi vezető erkölcsi iránymutatásai határozták meg korábban. Kubinszky Mihály kalocsai kanonok 1868-ban tett klézsei látogatása kapcsán jegyezte meg: „Férfi nővel táncz közben soha sem érintkezik; ha pedig a tánczosok közti érintkezés szükséges, ez mindig csak egy és ugyanazon nembeliek közt történik" (Kubinszky 2004: 84). A két nem táncbéli elkülönülését bizonyítja Csűry Bálint leírása is 1934-ből: „Ebbe a táncba [ti. vasárnap délutáni táncba] 15–19 éves korig járhatnak a fiatalok. Csak fiúnak fiúval, leánynak leánnyal szabad itt táncolni. Az erkölcs és illem nem engedi meg a vegyes táncot" (Csűry 2004: 203). A közösségi táncolás nemi csoportok szerinti tagolódása mindig is nagyban függött a helyi pap hozzáállásától. Napjainkban a magyarfalusi nők gyakran táncolnak egymással párban, azonban a férfiak páros tánca már az idősek emlékeiben sem él. Csak kivételes esetekben találkozhatunk a jelenséggel: a fiatalkori tánctanulás idején vagy otthoni összejövetel alkalmával, sokszor mint a tréfa tárgya.

A magyarfalusi vegyes vagy egynemű (elsősorban női) páros táncok esetében a fiatalok többnyire fiatalokkal táncolnak, ha pedig van párkapcsolatuk, akkor mindenki a saját barátjával vagy barátnőjével. Olykor előfordul, hogy fiatal fiúk vagy házas férfiak felkérik egy idősebb női rokonukat táncolni. A házas asszonyok férjükkel vagy egy rokonukkal táncolnak. Általánosságban elmondható, hogy a lányok és asszonyok saját nemükkel is járnak páros táncokat, amennyiben azok a régebbi lánctáncokból (ilyen a *hóra*, a *szürba*, a *kálákort* és a *kórogyászka*) alakultak ki. Az igazán idős korosztályhoz tartozó asszonyok nagyon ritkán táncolnak párban, ők inkább a körtáncokban vesznek részt. A *tángó*, *válsz* és *fox* táncokat, melyek csak az 1970-es évektől kerültek be a magyarfalusi tánckészletbe, napjaikig vegyes nemű páros táncként járnak.

A magyarfalusi szóló vagy szólisztikus jellegű táncok egyneműek, melyeket csak férfiak gyakorolnak. Ezek közül a ma még ismertek rituális szokáskörnyezetben fordulnak elő (például a *kecske* és a *medve* alakoskodó szokása idején). A helyi tánckészlet legújabb (az 1980-as évektől datálható) táncformáját jelentik a csoporttáncok. Ezek olyan vegyes nemű táncok, melyek esetében a táncosok nem kapcsolódnak össze egymással, mégsem szólisztikus formában egyénileg, hanem együtt táncolnak, a köztük meglévő kapcsolat tánc közben vitathatatlan. A csoporttáncokba az idős asszonyok nem állnak be, azonban a leányok és az asszonyok jóval nagyobb számban képviseltetik magukat, mint a férfiak.

Egy közösség társadalomszerkezete a kultúra számos területén, így a táncalkalmak, táncolás során is felszínre kerülhet (Giurchescu 1995: 59). Magyarfalu szociális vázának egyik alappillérét a nemek és korcsoportok mentén szerveződő státuszközösségek jelentik (vö. Eriksen 2006: 176). A fent leírtak némiképp szemléltették, hogy a különböző szociális intézmények és státuszviszonyok hálózatából álló lokális társadalmi struktúra (Radcliffe-Brown 1952: 10, 179, 191; Eriksen 2006: 100) táncformáló tényezőt jelent a vizsgált településen. A táncillem, mely a tánctanulás, táncos szocializáció során elsajátított íratlan szabályok együttesét

jelenti, a táncoló viselkedését szabályozza, s összefüggésben a közösség morális normarendszerével korlátozó szerepe van. A tánckultúra kevésbé reflektált részéhez tartozó illemszabályok a táncok korábban leírt formai oldala mellett azok stilisztikai kivitelezésére vonatkoznak, így a táncformák és a térhasználat mellett a táncstílus is a közösség társadalmi struktúrájának reprezentatív kifejezőeszközeként értelmezhető. Ennek kifejtésére törekszem a következő pontban.

4.2. A nők és a táncolás

A faluközösség társadalmi struktúrája mellett meghatározó szerepű az a közeg, mondhatni mikrokontextus, melyben a táncolás mint szociokulturális gyakorlat megvalósul. Ezt a közeget társadalmi színtérnek nevezem,[31] melyben a hozzá kapcsolódó társadalmi rendszer működési alapelvei szerint viselkednek és táncolnak az emberek. Egy társadalmi rendszer a szociális kapcsolatok interaktív összességének tekinthető, közösen elfogadott (tanult) normarendszerrel és szankciókkal rendelkezik, melyek az alkalom (tér/idő) és a résztvevők függvényében három szinten differenciáltan aktualizálódnak. Beszélhetünk két ember kapcsolatának, egy háztartásnak és egy falunak a társadalmi rendszeréről, melyek mindegyikében a lokális közösség tagjainak státuszai, szerepei és társas viszonyai különböző módon lépnek működésbe (Eriksen 2006: 103).

Magyarfalu esetében a táncalkalmak négy fő társadalmi színteret hoznak létre. Az első színtér egy közösségi helyszínen (faluközpontban, kultúrotthonban, kocsmában) nyilvánosan megrendezésre kerülő, tehát a faluközösség bármely tagja számára látogatható táncos eseményen (pl. az ünnepnapok táncán vagy a lakodalomban) formálódik. A második színteret egy privát helyszínen (családi háznál) előforduló nyilvánosan látogatható táncalkalmak[32] jelentik. A harmadik színtér egy közösségi helyszínen csak a meghívottak számára szervezett, zártkörű táncos rendezvényen (pl. szilveszteri bulin) valósul meg. Végezetül a negyedik színtér a privát helyszínen tartott zártkörű mulatságok (pl. házibuli) idején konstruálódik.

Táncalkalmak idején a táncosok a különböző társadalmi színterek normái szerint viselkednek, mely táncukat formai és stilisztikai szempontból meghatározhatja. Magyarfalu esetpéldái alapján igazolhatónak tűnik azon elgondolás, miszerint az emberi testkontroll összefüggésbe hozható a társadalmi ellenőrzés erősségével (Douglas 1970: 70–71). A társadalmi kontroll a privát helyszínű zártkörű táncalkalmakon tűnik a leggyengébbnek, míg a közösségi helyszínű nyilvános eseményeken erőteljesen hat a táncosokra. Mivel mind a négy társadalmi színtér részletes elemzésére itt nincs lehetőségem, csak az előbb említett két – egymástól nagyban eltérő belső szabályrendszerrel rendelkező – társadalmi

31 Az általam használt társadalmi színtér fogalma nem egyezik meg a szubkultúrakutatás területén alkalmazott színtér *(scene)* terminusával, melyet egy adott csoportkultúra által létrehozott, a konvencionális társadalomtól eltérő életvilág megjelölésére használnak (Frank 1976: 395–397; Rácz 1990: 70–71).
32 Az 1990-es évek előtt ilyenek voltak az ősztől megkezdődő esti guzsalyasok, amikor egy háznál öt-hat leány vagy asszony összegyűlt és a varrás vagy szövés mellett énekléssel, olykor tánccal múlatta az időt.

színtéren megjelenő női táncalkotásra szeretnék kitérni. Az összehasonlítás alapját két konkrét táncrészlet jelenti, melyeket bár sikerült filmre rögzítenem, a táncosok anonimitása érdekében itt csak a táncmódok leírását közlöm.

Az első táncfilmen[33] páros *szürba* közben[34] láthatunk egy fiatal házaspárt a település kultúrotthonában lakodalom alkalmával. Az ünnepi mulatság az egész faluközösség számára nyilvános esemény volt.[35] A férj magabiztos kiállással invitálja táncba a padon ülő feleségét, aki láthatóan nem akar táncolni, fáradtságra hivatkozik. A férfi ekkor dobbant egyet, majd tréfálkozva kezeit ökölbe szorítja és haragosan megrázza a fejét. Felesége ekkor elneveti magát, majd feláll és követi őt a tánctérre. A táncot keringőfogással és a cifralépés különféle variációival járják, a kötetlen szerkezű páros tánc lehetőségeit pedig maximálisan kihasználják. Táncuk közben gyakoriak az átvetők, a kar alatti forgatások és a párelengedő kifordulások, melyeket a férj rendkívül vehemens és határozott módon irányít. Mindeközben a nő szinte teljesen alárendeli magát a férfi táncszerkesztésének, motívumdíszítéseit, mozgásának dinamikáját és rögtönzött figuráit mindvégig követi, előadásmódja lendületes, ám táncalkotás szempontjából teljesen passzív. 3 perc 40 másodperc elteltével a nő ismételten kimerültségre hivatkozik, kérésére a táncot megszakítják. Ekkor a feleség leül, a férj pedig beáll a férfiak közé körben táncolni.

A második táncfilm[36] egy testvárpár (nő és férfi) páros *szürbá*ját örökítette meg egy házibuli alkalmával szűkebb családi körben, bátyjuk otthonában. Az előző női táncossal ellentétben az itt táncoló fiatalasszony határozott magatartása már a tánc kezdetén megmutatkozik, ugyanis párjának hangosan jelzi, hogy az egyik irányba ne forgassa, mivel arra nem szeret táncolni. A páros *szürbá*t a fiútestvér kezdi el irányítani, dinamikus forgással és irányváltásokkal próbálja kitölteni a rendelkezésükre álló táncteret, mely a lakóház nappaliját jelenti. Tánc közben az első kifordulást a nő kezdeményezi, s miután az váratlanul éri a férfit, nem tudja tovább irányítani húgát. A nő ezt követően átveszi a vezető szerepet a táncban, s a megszokott nemi felállástól eltérően több párelengedő kifordulást mutat. Testvére ettől teljesen összezavarodik és elneveti magát. Ekkor a nő megpróbálja kar alatt is kiforgatni a férfit. Mivel láthatóan nehezen megy neki a forgás (feltételezhetően még sosem próbálta ezt a tánctechnikát), a vállánál többször is meg kell lökni forgás közben. Ezalatt a család többi tagja nem táncol, csak figyeli őket, s a látottak hatására mindannyiukból hangos nevetés és/vagy fojtott sikoly tör ki. Az

33 A felvétel a doktori disszertációmhoz tartozó filmmelléklet 142. számú filmje (Szőnyi 2021b: 292).

34 A Románia szerte elterjedt *szürba* tánc a település tánckészletének az 1940-es években már bizonyíthatóan része volt (Gyapjas et al. 1952: 64), napjaikban pedig a táncrend egyik meghatározó eleme. Körben és párosan is táncolják, s mindkét táncformában találkozhatunk vegyes és egynemű változataival. A *szürbá*hoz számos dallam kapcsolódik, formakészlete pedig – különösen páros felállás esetén – lehetővé teszi a kötetlen táncalkotást, így a helyi repertoárnak az egyik legdinamikusabban változó típusa.

35 Szemtanúként állíthatom, hogy Magyarfaluban a helyi szervezésű lakodalmakba még napjainkban is a teljes faluközösség hivatalos. Vö. „A gyűjtésekben előfordulnak homályos utalások olyan szokásra, amikor egy-egy lakodalomba az egész falu hivatalos lett volna, de szemtanú ilyet nem erősített meg" (Sárkány 1983: 281).

36 A felvétel a doktori disszertációmhoz tartozó filmmelléklet 141. számú filmje (Szőnyi 2021b: 292).

egész jelenet kevesebb, mint egy percig tart, mivel a férfi a forgás miatt majdnem elesik, így szédülten inkább a helyet foglal. A táncosok viselkedése ebben a kontextusban elfogadható volt, hiszen a nő rokonaik előtt tréfálta meg bátyját. Ehhez hasonló kezdeményező, irányító és humoros magatartás a közösségi helyszínű és nyilvános táncalkalmakon már nem figyelhető meg a nők részéről a férfiak irányába.

A leírt felvételek azt mutatják, hogy az adott társadalmi színtér a páros táncok formai és stilisztikai oldalára is kihatással van. A teljes faluközösség előtt nyitott táncos eseményeken a motívumdíszítés és a rögtönzött táncolás a férfiakra jellemző, páros felálláskor irányító szerepet töltenek be a táncszerkesztésben. Ezen a színtéren a nők előadásmódja visszafogottabb, bármiféle vehemencia csak a férfiak részéről elfogadott. Privát helyszínű zártkörű összejöveteleken a *szürbá*nak a táncosok összekapaszkodási módja, motívum- és térhasználata jóval változatosabb. A nyilvános táncalkalmak íratlan szabályrendszere ezen a színtéren csaknem megszűnik, így a táncosok stílusa kötetlenebb, viselkedésük olykor féktelen, a táncalkotás során pedig a nők kezdeményező szerepe megnő.[37]

A közösségi szervezésű nyilvános tánceseményen kialakult társadalmi színtér tekinthető a leginkább szabályozottnak mind közül, hiszen a nemhez és korhoz kötött viselkedési szabályok felett gyakorolt társadalmi ellenőrzés itt a legerősebb, ennek megfelelően pedig a korábban már bemutatott lokális társadalmi struktúra főként ezen színtér táncalkalmain tud megmutatkozni. A privát és zártkörű összejöveteleken a táncosok közötti társadalmi rendszer közvetlen ismeretségen alapul, ezáltal jóval erősebb, mint a falu közösségi szintjén közvetett kapcsolatok mentén szövődő szociális háló. Ezeken a táncalkalmakon a résztvevőknek lehetőségük van felszabadulni a lokális társadalmi kontroll nyomása alól, melynek hatására a táncosok viselkedésmódja olykor látványosan eltér a többi színtéren megfigyeltektől. A táncolásban megfigyelhető újító szándék (táncforma, fogásmód, motívumhasználat vagy előadásmód terén) alapvetően ezeken a táncalkalmakon kerül felszínre. A két társadalmi színtér szélsőségei között húzódó átmenetek a privát helyszínű és nyilvánosan látogatható, valamint a közösségi helyszínen zártkörűen szervezett táncalkalmak idején figyelhetők meg. Ezek esetében nem a helyszín, inkább a táncon részt vevők köre determinálja erősebben az egyének viselkedését és táncát, tehát a közösség tagjai által létrehozott társadalmi ellenőrzés ereje jelentős táncformáló tényezőként értelmezhető.

4.3. A nők és a tánckultúra

A testtechnikaként számontartott tánc és a szociokulturális gyakorlatként értelmezett táncolás mellett érdemes a nők társadalmi helyzete és a helyi tánckultúra átalakulása közötti kapcsolatra is kitérni. A település táncéletének és tánckészletének

37 Mindez összefüggésbe hozható azon elképzeléssel, mely szerint a modern társadalmak magán és nyilvános terei nemi alapon meghatározottak, tehát a privát helyszínek alapvetően a nők, míg a publikus helyszínek inkább a férfiak életterei (Eriksen 2006: 167–168).

egyik legfontosabb transzformációs tényezőjeként a belföldi, majd külföldi munkamigráció jelölhető meg, mely egyre nagyobb arányban vonja ki a férfiakat a helyi közösségi életből. Ennek hatásait néhány példával szeretném szemléltetni.

Az egyik jelentős változás a táncéletben, azon belül is a táncszervezés terén figyelhető meg. Az 1960-as évek végéig a fiatalok maguk közül választott tisztségviselői vállalták a táncalkalmak előkészítését és lebonyolítását, később azonban a legények szerepe háttérbe szorult, főleg a zenészfogadás terén, mivel az ipari szektor fejlesztésével egyidejűleg többen a nagyvárosokban kaptak munkát. A férfiak ingázó életmódra való átállása a közösség nemi összetételét az otthon- és távollét periódusainak megfelelően szakaszosan módosította. Ezzel párhuzamosan a leányok szerepe felértékelődött, elsősorban a helyi zenészek foglalkoztatása és a *guzsalyas*ok idényszerű, ám töretlen működtetése miatt. A fiatal férfiak „hiánya" az 1970-es évektől már egyértelműen felszínre került a helyi táncéletben, ugyanis az ünnepi táncalkalmak és a vasárnapi táncok egyre ritkábban kerültek megrendezésre.[38] A rendszerváltás után a leányok csak a *guzsalyas*ok és néhány bál megszervezésével tartották fenn Magyarfalu egyre kevésbé működő organikus táncéletét. A 2000-es évektől a faluban szervezett közösségi táncalkalmak a pap, kisebb részben pedig a magyar tanítók és hagyományőrzők irányítása alá kerültek.

Magyarfaluban a tudatos hagyományőrzés a magyar iskola megjelenése óta létezik, ugyanis a program a magyar nyelv ápolása mellett fontosnak tartja a helyi hagyományok – különösen a népzene és néptánc – feleleventését, visszatanítását és színpadi bemutatását. A gyermektánccsoportok mellett a faluban működik egy felnőtt hagyományőrző csoport is, a „Kerek alma falapi asszonykórus", melynek tagjai ének- és táncelőadásokat mutatnak be helyi, regionális és magyarországi kulturális rendezvényeken. A rendszeres próbákat tartó csoportnak egy helyi születésű asszony a vezetője, a tagok pedig néhány fiatal és idős asszony mellett többnyire középkorú házas nők. A csoportnak egyetlen férfi tagja van, aki a helyi lakodalmakban vőfélyi feladatokat is ellát.

A tánccsoport újabb lehetőséget teremt a felnőttek és főként az asszonyok tánctanulására, tudásuk bővítésére, így az organikus, belenevelődésen alapuló testtechnikák elsajátítása mellett ma már a szervezett, irányított tánctanulás is jelen van a faluban. A csoport működése óta a táncoló asszonyok aktívan és közvetlen módon is képesek formálni a helyi tánckészletet, hiszen tevékenységük hatására 1) több régi tánc revitalizáció útján visszakerült a közösség egy részének használatába,[39] 2) más moldvai magyar közösségek táncait eltanulták, s beépítették saját koreográfiáikba,[40] valamint 3) régi helyi táncokból alkottak újakat, jelentős zenei, formai és stiláris újragondolás után.[41]

38 Andrei Bucşan is a városokba irányuló munkamigrációval indokolta a rendszeres vasárnapi táncalkalmak megszűnését Romániában (Bucşan 1977: 330).

39 Ilyen tánc az *öves,* a *perinica,* a *lelica,* a *garofica* és a *koszorel.*

40 Többek között ilyen a *bánu márácsini,* a *tűzlángja,* a *félöves* és a *serény magyaros* tánc.

41 Ez történt az *oficerászka* lánctánccal, melyből megszületett a *falusi tánc* elnevezésű koreografált táncbetét.

Napjainkban a magyarfalusi tánckészlet három jól elkülöníthető csoportból épül fel. Vannak a régi típusú, rurális gyökerű lánctáncok (*hóra*, *kálákort*, *szürba*, *kórogyászka*), melyekhez számos dallam kapcsolódik. Ezek strukturális és motivikai szempontból lehetőséget adnak az egyéni táncalkotásra, így organikus belső átalakulás útján folyamatos formai-zenei változáson mennek keresztül, ma már improvizatív páros formában is táncolják őket. Léteznek azon városi környezetből átvett kötetlen szerkezetű, ám kötött formájú páros és csoporttáncok (*tángó*, *usoárá*, *válsz*, *fox*, *mánele*), melyekhez több dallam kapcsolódik. Ezek variálási lehetősége korlátozottabb, így a táncdivatok vagy más külső hatások miatt könnyebben kiszorulnak a közösségi gyakorlatból. Végül pedig vannak azon régebbi múltra visszatekintő (*szürba sztudencilor*, *zdrabuleánka*, *brasoviánka*, *musámá*) vagy újabb, idegen eredetű (*pinguin*, *menyáito*), kötött szerkezetű és formájú lánc-, páros és csoporttáncok, melyeket csupán egyetlen dallamra táncolnak. Ezek transzformációs képessége igen kicsi, emiatt, ha egy generációt érintő divattáncként nem tudnak elterjedni a közösség minden korosztályában, gyorsan kiveszhetnek a tánckészletből.

A férfiak jelenléte nélkül az asszonyok a lokális táncalkalmak (főleg lakodalmak) többségén egyedül – pár nélkül – vesznek részt, emiatt inkább a kör- és csoporttáncokba kapcsolódnak be vagy olyan régi lánctáncok páros változatait járják, amelyekben elfogadott az egynemű felállás. Mindennek hatására négy tendencia körvonalazódik a helyi tánckészlet alakulásában. 1) A hagyományos alap lánctáncszvit konzerválódik, hiszen a női résztvevők ebbe tudnak leginkább bekapcsolódni. 2) Az újabb csoporttáncokat a fiatal és középkorú házas asszonyok is megtanulják, ezáltal a csoporttáncoknak egyre biztosabb helyük van a helyi táncrendben. 3) A modern páros táncok kezdenek háttérbe szorulni, mivel ezeknél a vegyes nemű páralkotás a kívánatos. Erre kiváló példa a *válsz* (keringő) esete, mely napjainkra már kiszorult a *tángó* és *fox* táncok szvitjéből, csak a szünetekben járják. 4) A hagyományos lánctáncok páros változatai egyre általánosabbá válnak, formai és stiláris szempontból pedig differenciálódnak.[42]

Ezen példák azt mutatják, hogy számolnunk kell a munkamigráció közvetlen kultúraformáló erejével, hiszen az idegenben megismert zenei és táncos divatok Magyarfaluban is kedveltté válhatnak,[43] azonban a vendégmunka közvetett módon jóval erőteljesebb változásokat képes előidézni. Tehát a munkamigráció elsődlegesen a település társadalmi életét alakítja át, gondoljunk csak a családtagok tartós különélésére és a transznacionális életvilágok kialakulására, s ezek hatásai érhetők tetten a helyi tánckultúra változásában.

42 Persze e változás nem csak a férfiak távollétével és a női páralkotás szükségszerűségével magyarázható. A műfaji-formai többalakúság azon táncok sajátossága, melyek régóta közösségi használatban vannak, formai (és akár zenei) szempontból pedig folyamatosan meg tudnak újulni. A helyi tánckészlet azon körtáncai, melyekhez számos dallam kapcsolódik, lehetőséget biztosítanak az egyéni és közösségi táncalkotás ezen újító szándékának (vö. Giurchescu 1995: 81).

43 Ide sorolható egy-egy aktuális sláger és általánosságba véve a 4/4-es diszkózene (*house* vagy *techno*) megjelenése a helyi fiatalok zenehallgatási szokásai között.

5. Következtetések

A tanulmányban bemutatott példák és rövid elemzések azt mutatják, hogy Magyarfalu tánckultúrájára a közösség társadalmi struktúrája, azon belül is nemi összetétele és társadalmi korszerkezete, valamint a közvetett vagy közvetlen szociális viszonyokon alapuló társadalmi rendszer színterei számottevő, mondhatni látványos hatást gyakorolnak. Mindez a táncalkalmak résztvevőinek életkor, családi állapot és nemek szerinti elkülönülésében, a táncalkotás közösségi (táncforma, térhasználat) és egyéni (táncszerkesztés, motívumhasználat) gyakorlataiban, valamint a táncok előadásmódjában (stílus, viselkedés) kerül kifejezésre. A tánckultúra vizsgálatán keresztül egy olyan társadalmi struktúra rajzolódik ki előttünk, melyet nemi és generációs alapon meghatározott normák, szabályok és kötelességek tartanak egyben, valamint egy olyan, az adott mikrokontextushoz illeszkedő társadalmi rendszer interaktív működését figyelhetjük meg, melynek a hozzá kapcsolódó társadalmi ellenőrzés erősségétől függően testkontrolláló szerepe van. Mindezek alapján a táncolás egy szociálisan meghatározott közösségi tevékenységnek tekinthető Magyarfaluban.

A gazdasági és szociokulturális változások hatására formálódó helyi tánckultúra működtetésében a nők szerepe a múlt század közepe óta megnőtt. Napjainkban a házas asszonyok a falu táncéletének aktív szervezői és fenntartói, még annak ellenére is, hogy az egyéni táncalkotás terén formai és stilisztikai eszköztáruk – elsősorban a nemi szerepeikre vonatkozó lokális normarendszer miatt – erősen korlátozott. A kutatásnak egy még megválaszolatlan kérdése, hogy a helyi táncrepertoár alapvetően „mesterségesen", az intézményesített táncoktatás útján bővül majd a továbbiakban, vagy hasonló mértékben tudják frissíteni az újabb könnyűzenei táncdivatok is. Látva a moldvai tánckultúra átalakulásának tendenciáját, miszerint a táncfajták száma lokális szinten kis mértékben, ám folyamatosan csökken, egyes táncok formakészlete viszont bővül és differenciálódik, úgy vélem, hogy Magyarfalu tánckészlete nemcsak számát, hanem struktúráját tekintve is jelentős változáson fog keresztülmenni a következő évtizedekben. Ebben a változásban fontos szerepet fognak kapni a nők, akiknek kreativitása, adaptációs képessége, tánckedve és legfőképpen *jelenléte* maradandó nyomokat fog hagyni a 21. századi magyarfalusi tánckultúrában.

Források

A. Gergely András (2002): A totális társadalmi tények mint térhasználati és identitásmódok. *Kisebbségkutatás*, 11(2): 246–252.

Belényesy Márta (1958): *Kultúra és tánc a bukovinai székelyeknél*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Blacking, John (1983): Movement and Meaning: Dance in Social Anthropological Perspective. *Dance Research*, 1(1): 89–99.

Bucşan, Andrei (1977): A román néptánc sajátosságai. In *Tánctudományi Tanulmányok* (szerk. Kaposi Edit – Pesovár Ernő), Budapest: Magyar Táncművészek Szövetsége Tudományos Tagozata, 314–342.

Cowan, Jane K. (1990): *Dance and the Body Politic in Northern Greece*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Csűry Bálint (2004 [1934]): Részletek Csűry Bálint nyelvész moldvai útibeszámolójából. In *Asszimiláció vagy kivándorlás? Források a moldvai magyar etnikai csoport, a csángók modern kori történelmének tanulmányozásához (1860–1989). A Magyarságkutatás könyvtára 27*. (szerk. Vincze Gábor), Budapest – Kolozsvár: Teleki László Alapítvány – Erdélyi Múzeum Egyesület, 198–208.

Douglas, Mary (1970): The Two Bodies. In uő. *Natural Symbols. Exploration in Cosmology*, New York: Pantheon Books, 65–81.

Eriksen, Thomas Hylland (2006): *Kis helyek – nagy témák. Bevezetés a szociálantropológiába*. Budapest: Gondolat Kiadó.

Faragó Tamás (2000): Nemek, nemzedékek, rokonság, család. In *Társadalom. Magyar néprajz VIII*. (főszerk. Paládi-Kovács Attila), Budapest: Akadémiai Kiadó, 393–483.

Frank, Arthur W. (1976): Making Scenes in Public: Symbolic Violence and Social Order. *Theory and Society*, 3(3): 395–416.

Giurchescu, Anca (1995) *Romanian Traditional Dance*. Mill Valley, CA: Wild Flower Press.

Giurchescu, Anca (2003): Dance Aesthetics in Traditional Romanian Communities. *Yearbook for Traditional Music*, 35: 163–171.

Gyapjas István – Hubay Győző – Jankovich Erzsébet – Simon Antal – Somlai István – Végvári Rezső (1952): [Jelentés, cédulázott szöveges gyűjtés, zenei lejegyzés.] Akt. 220. Digitalizált kézirat, Egyházaskozár, Baranya megye. Budapest: Zenetudományi Intézet Népzene- és Néptánckutató Osztály és Archívum.

Hanna, Judith Lynne (1988): *Dance, Sex and Gender. Signs of Identity, Dominance, Defiance, and Desire*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

Iancu Laura (2011): *Helyi vallás a moldvai Magyarfaluban. Néprajzi vizsgálat*. Doktori disszertáció, kézirat. Pécs: Pécsi Tudományegyetem, Interdiszciplináris Doktori Iskola, Néprajz–Kulturális Antropológia Doktori Program.

Kavecsánszki Máté (2015): *Tánc és közösség. A társastáncok és a paraszti tánckultúra kapcsolatának elmélete bihari kutatások alapján*. Debrecen: Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék.

Könczei Csongor (2004): Amikor a nép táncol, akkor néptáncol? Gondolatok a hagyományos tánckultúra jelenkori változásairól. In *Lenyomatok 3. Fiatal kutatók a népi kultúráról. Kriza Könyvek 23*. (szerk. Szabó Á. Töhötöm), Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 126–133.

Kubinszky Mihály (2004 [1868]): Kubinszky Mihály kalocsai kanonok javaslatai a moldvai katolikus magyarok ügyében. In *Asszimiláció vagy kivándorlás? Források a moldvai magyar etnikai csoport, a csángók modern kori történelmének tanulmányozásához (1860–1989). A Magyarságkutatás könyvtára 27*. (szerk. Vincze

Gábor), Budapest, Kolozsvár: Teleki László Alapítvány, Erdélyi Múzeum Egyesület, 85–88.
Kürti László (1995): Antropológiai gondolatok a táncról. In *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 3*. (szerk. Zakariás Erzsébet), Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 137–153.
Lajos Veronika (2009): „Felkelnének az öregek, lássák meg, milyen jó élni most…". Modernitás és migráció összefüggései Moldvában. In *Moldvai csángók és a változó világ* (szerk. Diószegi László), Szombathely – Budapest: Teleki László Alapítvány – Nyugat-Magyarországi Egyetem Savaria egyetemi Központ, 123–137.
Lange, Roderyk (1975): *The Nature of Dance. An Anthropological Perspective*. London: Macdonald and Evans Ltd.
Martin György (1979): *A magyar körtánc és európai rokonsága*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
Mauss, Marcel (1966 [1954]): *The Gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. London: Cohen and West Ltd.
Pál-Kovács Dóra (2019): *Társadalmi nemi szerepek Magyarózd tánchagyományában*. Doktori disszertáció, kézirat. Kolozsvár: Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Hungarológiai Tudományok Doktori Iskola.
Pál-Kovács Dóra (2020): A páros táncok proxemikája mint a határátlépés egy lehetséges módja? In *A mozgás misztériuma. Tanulmányok Fügedi János tiszteletére* (szerk. Pál-Kovács Dóra – Szőnyi Vivien), Budapest: L'Harmattan Kiadó, 121–133.
Pál-Kovács Dóra (2021): A magyarózdi csárdás határátlépő mozdulatai és az öltözet. In *Tánctudományi Tanulmányok* (szerk. Fuchs Lívia – Fügedi János – Péter Petra), Budapest: Magyar Táncművészeti Egyetem, Magyar Tánctudományi Társaság, 289–304.
Peterson Royce, Anya (1977): *The Anthropology of Dance*. Bloomington, London: Indiana University Press.
Radcliffe-Brown, Alfred Reginald (1952): *Structure and Function in Primitive Society. Essays and Addresses*. Glencoe, Illinois: The Free Press.
Rácz József (1990): A '80-as évek ifjúsági szubkultúrái Magyarországon. *Valóság*, 33(11): 69–82.
Sárkány Mihály (1983): A lakodalom funkciójának megváltozása falun. *Ethnographia*, 94(2): 279–285.
Szőnyi Vivien (2020): Adaptációs gyakorlatok a moldvai Magyarfalu tánckultúrájában. In *A mozgás misztériuma. Tanulmányok Fügedi János tiszteletére* (szerk. Pál-Kovács Dóra – Szőnyi Vivien), Budapest: L'Harmattan Kiadó, 152–172.
Szőnyi Vivien (2021a): How Changes of Age and Social Status are Manifested in the Moldavian Csángó Dance Culture. In *Dance, Age and Politics. Proceedings of the 30th Symposium of the ICTM Study Group on Ethnochoreology* (szerk. Apjok Vivien – Povedák Kinga – Szőnyi Vivien – Varga Sándor), Szeged: University of Szeged, Hungarian Association for Ethnochoreology, HAS Institute for Musicology, 423–429.

Szőnyi Vivien (2021b): *„Falusi táncok" – Egy moldvai magyar közösség tánckultúrájának antropológiai vizsgálata.* Doktori disszertáció, kézirat. Szeged: SZTE Történelemtudományi Doktori Iskola.

Tánczos Vilmos (1997): *A moldvai csángók lélekszámáról*. Kézirat. A Kulturális Innovációs Alapítvány Könyvtára. URL: http://www.kia.hu/konyvtar/erdely/moldva.htm

Tánczos Vilmos (2010): A moldvai csángók magyar nyelvismerete 2008–2010-ben. *Magyar Kisebbség*, 15(3–4): 62–156.

A TERMÉSZETES KÖZÖSSÉGEK KÉPZETE: CSALÁD, ETNIKUM, FELEKEZET, LOKALITÁS, NEMZET

Kisdi Barbara

A SZÜLÉS POLITIKÁJA

1. Bevezetés

A szülés és születés kérdésköre minden ismert társadalomban politikai ellenőrzés alatt állt és áll, amennyiben a politikai ellenőrzést a hatalomgyakorlás egyik eszközeként értelmezzük. A születés a legritkábban zajlik a maga biológiai egyszerűségében, mivel az egyéni reprodukció a társadalmi reprodukció záloga, ráadásul a társadalmi státuszváltásokhoz kapcsolódó rituális kifejezésmódok kiemelten alkalmasak a társadalmi értékek sűrített kifejezésére és közvetítésére.

Eltekintve attól a csábító lehetőségtől, hogy sorra vegyük a születés „fejlődéstörténetét", érdemes leszögezni, hogy a szülés módjának központi szabályozása híján is jelen voltak és vannak azok a társadalmi normák, amelyek kijelölik a társadalmi szereplők jogait és kötelezettségeit, lehetőségeit és feladatait, az elvárt vagy eltűrt viselkedésmódot, illetve keretek között tartják a reprodukcióval kapcsolatos gondolkodásmódot a gyermek születése körüli időszakban (pl. Jordan 1978; Bledsoe 1990; Douglas 2003; Deáky – Krász 2005; Csonka-Takács 2006; Balázs 2012). Akár a premodern, akár a modern (medikalizált), akár a posztmodern (alternatív) szüléskultúrákra gondolunk (Kisdi 2016), ezek a normák éppúgy vonatkoztak/nak a szülő nőre, az apára, gyakorta a közvetlen és tágabb környezetre, mint a szülés segítőire vagy a (szak)politikai döntést közvetlenül meghozó ágensekre.

A politikai szándék alapvetően a reprodukció feletti kontroll gyakorlása, amelynek elméleti célja a társadalom hatékony reprodukciója, ám a gyakorlatot meghatározó normák és elvek nem – csupán – ezt a célt szolgálják. A szülés tudásával és értelmezésével kapcsolatos diskurzus, a nemek viszonyának kulturális értelmezései és a perinatális rítusok egyaránt szolgálják e kontrollt. Ezek a témák ma már beágyazódnak a biopolitika, a genderpolitika és a tudáspolitika diskurzusaiba, amelyek kölcsönösen áthatják egymást, így e tématerületek szétválasztása csak az elméleti konstrukció szintjén lehetséges – sőt, még úgy sem nagyon. E területek most bennünket érdeklő közös pontja a test, konkrétabban a szülő nő teste, ami testi mivoltában tökéletesen alkalmas arra, hogy rajta keresztül a társadalom kifejezze értékeit, reprezentálja szabályait, társadalmi korlátait és a hatalomról alkotott elképzeléseit (Douglas 1995; Ortner 2003; Schilling 2005).

2. A szülés biopolitikai vetülete

A biopolitika, amely az ember biológiai folyamatainak felügyeletét, fenntartását, fejlesztését, javítását célozza (Foucault 1996), a szülést-születést is szabályozni kívánja. A modern társadalmakban elvben központi szabályozás alapján

viszonyul a biológiai reprodukció biztonságáért felelős intézmény (az egészségügy) a gyermekszüléshez,[1] amelyet a tudományra hivatkozva maga alkot és amely a reprodukció módja és minősége felett gyakorolt hatalmát egyben legitimálja. A szabályozás mindig az aktuális értékrendhez igazodva változik, noha – amennyiben saját hatalmát korlátozva érzi – rendkívül lassan. Ennek folyamata a medikalizáció kiteljesedése és a demedikalizáció apró jeleinek megjelenése. A medikalizáció jellemzője, hogy az egészség és a betegség kérdését a mindennapi életünk részévé teszi, s ma már a betegség nem kizárólag a kórállapotok meglétéről, hanem a potenciálisan állandóan jelenlévő egészségügyi kockázatról szól. A média, mint a negyedik hatalmi ág, a nyilvánosság eszköze és a társadalmi normák szimbolikus közvetetője egyszerre misztifikálja és demisztifikálja az orvostudományt (Szántó – Susánszky 2002: 31), s kész mintákkal szolgál a szülésről és születésről való gondolkodásunk számára is. Foucault (2000) már egyenesen az orvosi hatalom kiteljesedéséről beszélt. Elemzése szerint ezt a hatalmi státuszt az orvostudomány azon felfedezéseinek köszönheti, amelyek lehetővé tették, hogy az emberi test belső világa is láthatóvá váljék az orvosok előtt, s amely egyben biztosította is az orvos számára az erre való jogot. Ez a Foucault által „orvosi tekintetnek" nevezett hatalom a 19. század folyamán már nemcsak a betegséget, hanem az egészséges polgárt is ellenőrzése alá vonta. Az emberek életében ettől kezdve általánossá vált az orvosi jelenlét, „akiknek egymást keresztező tekintetei hálózatot" alkotnak (Foucault 2000: 134–35), egyben pedig az orvosi hatalom vált annak meghatározójává, mi számít normálisnak és mi nem. Ezek a meghatározások aztán társadalmi normává léptek elő, s kialakultak azok az intézményes technikák és eljárások, amelyek társadalmi modellként működnek. Foucault részletesen elemzi könyvében azokat a mechanizmusokat, amelyeken keresztül az orvostudomány (a klinika, az elmegyógyintézet) – a többi totális intézményhez hasonlóan (mint a börtön vagy a panoptikon) – fegyelmezi és hozzászoktatja az egyént ahhoz, hogy a társadalmi célokhoz igazodjon. Ezt nevezi Foucault „fegyelmező hatalomnak" (szemben a premodern társadalmak „büntető" jelzőjével), amely nem kötődik egyetlen személyhez, vezetőhöz vagy hatalmi központhoz, hanem éppenhogy személytelenség és hálózatosság jellemzi. Az orvosi hatalom is egyfajta ellenőrzésben nyilvánul meg, amelynek elsődleges célja nem az elnyomás, hanem a beavatkozás, a jelenlét állandó lehetősége, illetve adott témák feletti diskurzus irányítása, birtoklása. A biomedikális rendszerben a gyógyítás vagy a várandósság, szülés „kezelése" szinte minden esetben modern gyógyszerekkel, modern technikai berendezésekkel elvégzett vizsgálatok alapján felállított diagnózis szerint történik, amelyhez csak a terület intézményes szakértőinek (vagyis az orvosoknak) van hozzáférése. A biopolitika tehát, amely Foucault szerint (1996) a 18. század óta bontakozik ki azon felismeréstől vezérelve, hogy a tömegek népesedésének felügyelete a hatalomgyakorlás jelentős eszköze, a medikalizációban

1 Ez a valóságban Magyarországon nincs így, mert régóta hiányzik a minden kórházra érvényes szülészeti protokoll, ezért az egyes intézmények saját protokolljuk alapján működnek. Nálunk a sajtó új szülészeti protokollként hirdette a 2019 decemberében megjelent új családbarát szakmai irányelvet, de ez nem kötelező érvényű, így a benne foglalt – egyébként igen progresszív javaslatok – csak ajánlások. https://www.hbcs.hu/uploads/jogszabaly/3016/fajlok/EMMI_szakmai_iranyelv_csaladbarat.pdf

testesül meg. A medikalizáción keresztül megvalósuló kontroll az egyént függő helyzetben tartja az orvosi tevékenységtől, ezen keresztül pedig a gyógyszeripartól és egyéb iparágaktól (Helman 1998: 146). A női test feletti kontroll távolról sem csak a szülés kérdését érinti: „A női test mint szabályozandó minőség egyben a természettel kapcsolatos viszonyunk, a természet fölött gyakorolt uralmi kényszer tükre is. Fogamzásgátlás, küret, majd a hormonzavarok kezelése, hormonális asszisztencia a megfoganáshoz, gyógyszeres védelem a terhességhez, aztán a medikalizált, technokratikus szülés folyamata, nyugtatók a női élet terheinek viseléséhez, gyógyszerek a premenstruális tünetek oldásához, a menopauza tüneteinek kémiai kezelése, végül ösztrogénkezelés a hiánybetegségként felfogott menopauza és a következményes oszteoporózis[2] ellen. A test fölötti kémiai ellenőrzés természetesen óriási piacot is jelent, a fenti felsorolt kezelési potenciál az emberiség felét teszi marketingövezetté" (Zsinkó-Szabó – Lázár – Túry 2012: 236).

A szülés-születés esetében a modern biopolitika egyik leghatékonyabb eszköze tehát a kontroll fenntartására a tudományra építő technológia alkalmazása. A modern szüléskultúrákban a szülés helyszíne, a technológiai apparátust felvonultató kórház, az intézményes eljárásrendet megtestesítő szakértő szülészorvos, a test uralását szolgáló vajúdási és szülési pozíciók, a szülés kiszámíthatóvá tételét biztosító műszeres vizsgálatok és rutinszerű beavatkozások (beöntés, borotválás, branül rutinszerű bekötése, a szülés mesterséges gyorsítása, gátmetszés, a születést követő azonnali mérések, orvosi vizsgálatok az „aranyóra"[3] helyett), a gyarapodó műtéti megoldások a posztmodern szüléskultúra elméletalkotói szerint a fennálló hatalmi rend, az orvosi tekintély és fegyelmező hatalom biztosítását szolgálják (Martin 1987; Davis-Floyd 2003; Kitzinger 2005). Kitzinger hosszan elemzi, miként ritualizálódnak a preventív eljárások és az orvos–szülő nő kapcsolat, hogy a szülés tudását a tudomány és annak képviselői követelhessék maguknak, negligálva a szülés laikus, ösztönös (női) tudását. A téma a szülés biztonságának problémájaként merül fel, különösen akkor, amikor a posztmodern szüléskultúra képviselői megkérdőjelezik a technológia adta biztonság bizonyosságát, sőt, technokrata kényszerről beszélnek (Davis-Floyd 2003). Utóbbi annyit jelent, hogy a modern technológiát a szülésvezetés során gyakran nem a valódi szükségleteknek megfelelően alkalmazzák, hanem preventív és rutinjelleggel, ám ezzel újabb beavatkozások lehetőségét, illetve szükségét idézik elő.[4] A nemzetközi szakirodalmi adatok szerint a szülések 70–95%-a orvosi beavatkozás nélkül is lezajlana (Varga – Suhai-Hodász 2002: 89), mégis olyan magas a beavatkozások

2 Csontritkulás.

3 Az első néhány életóra a születés után, amely szenzitív időszakként olyan hormonális folyamatok lezajlását szolgálja (szolgálná), amelyek később már nem vagy sokkal nagyobb energiabefektetéssel és tudatossággal lehetségesek, s amelyek többek között a kötődés, illetve az anyai viselkedés beindulását segítik (Phillips 2013).

4 Marsden Wagner szülészorvos, perinatológus és közegészségügyi szakértő, a WHO anya–gyermek szekciójának volt igazgatója szerint a legtöbb beavatkozás a duplájára növeli annak valószínűségét, hogy további beavatkozásra kerüljön sor (ún. dominóelv), ami végül akár császármetszéshez is vezethet (Wagner 2010: 91–120).

aránya,[5] hogy azok alkalmazása nem magyarázható szakmai indokokkal és jóval meghaladják a WHO által javasolt maximális értékeket.[6] A sebészeti szemléletű szülészorvosképzésben és a hierarchikus, patriarchális és tekintélyelvű szülészeti rendszerben az orvosi eljárások ritualizációjára Davis-Floyd szerint azért van szükség, mert a szülés eseménye normatív, biológiailag determinált pszichológiai krízishelyzetként értelmezhető, amelyben a rítus stabilizálhatja az egyén (valamennyi résztvevő, beleértve a szülő nőt vagy az apát is) helyzetét azzal, hogy megoldásokat kínál. Erre a folyamatra Davis-Floyd (2005: 12–13) a kognitív stabilizáció kifejezést használja, amelynek során az egyén várandósság- és szülésélmény észleléséből eredő személyes hitrendszere a társadalom hitrendszeréhez igazodik. Ez a hitrendszer az a közös tudás, amely nem az individuális (női) tapasztalatokból, hanem a férfidominanciára és az abszolút orvosi tekintélyre épülő, a média által közvetített ideálképből táplálkozik. A rituális eljárások a résztvevőknek azonos nézőpontokat kínálnak, amely egy bizonyos kognitív mátrix szemszögéből engedi láttatni a világot, így megszabja a gondolati mintákat, ami a továbbiakban nem engedi figyelembe venni az alternatív nézőpontokat, s a normáknak való engedelmesség egyéni döntésnek tűnik.

Biopolitikai kérdésként merül fel az asszisztált reprodukció témaköre is, amely számtalan morális kérdést vet fel. Ezek tárgyalása a bioetika területére tartozik. A reprodukció esetében ilyen vitatott témát jelent a mesterséges megtermékenyítés (IVF[7]), a preimplantációs genetikai diagnózis[8] (PGD), az ivarsejt-felajánlás, a béranyaság, újabban pedig a mitokondriális transzfer technológiák[9] vagy a méhtranszplantáció. Ezek az eljárások ráirányítják a figyelmet az ember ontológiai státuszának etikai vonatkozásaira (Mills 2015), továbbá központi kérdéssé emelik a kereskedelmi áruvá vált emberi sejtek feletti rendelkezés egyéni és társadalmi felelősségének problémáját.

3. A szülés genderpolitikai vetülete

A reprodukció feletti kontroll intenzitását és módját nagyban meghatározza, hogy adott társadalom hogyan gondolkodik a férfiak és nők egymást meghatározó viszonyáról, amely mind időben, mind kultúránként igen változékony. A premodern szüléskultúrákban a részvevő női dominancia többnyire a természetes

5 Magyarországon például a császármetszési arány 2019-ben 42,02% volt, ami egy folyamatos emelkedés eredménye, 15 év alatt csaknem megduplázódott, ugyanakkor 2020-ra 40,98%-ra csökkent (https://csaszarvonal.hu/media/static/Szules_csaszarmetszes_statisztika_2020.pdf). A többi beavatkozásról lásd a kórházak saját adatait: http://zsebinet.hu
és az anyai tapasztalatokat: https://ablakavilagra2.wixsite.com/ablakavilagra/szuleszetiadabtazis.

6 https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/260178/9789241550215-eng.pdf

7 In vitro fertilizáció, röviden IVF.

8 Az IVF során a beültetésre szánt embriókat megvizsgálják és szelektálják különböző szempontok szerint, amely lehetőséget ad a nemi preferenciára is.

9 Az anya petéjében található sérült (hibás) mitokondriális sejtszervecskét (amely a sejt energiatermelő központja) egy másik nő petéjéből kivettel helyettesítik, s a fejlődő embrió már ezt építi be az anya és az apa nukleáris DNS-ei mellett.

folyamatok „kulturálatlan", a szülés és a gyermekágyas időszak esetén egyértelműen tisztátalan jellegével függ össze, amit azonban számtalan esetben a férfiak kulturálisan felügyelnek részben a nők elkülönítésével, tabuk betartatásával, elkerülési szabályokkal, szexuális korlátozásokkal (Bloch – Parry 1982; Douglas 2003), részben a szociális/rituális couvade szokásaival (Zelman 1977; Paige – Paige 1981). A gyermek politikai státuszának, gazdasági tevékenységének, tulajdonának vagy öröklésének ellenőrzésére vonatkozó jogokat általában a férfiak gyakorolják, bár nem feltétlenül a gyermek biológiai apja (genitor), hanem bizonyos esetekben a szociológiai apja (pater), aki az apai jogokat gyakorolja. Az anya tehát, akinek a legnagyobb biológiai érintettsége van a születésben, ritkán kap hatalmat a saját gyerekei felett. Mivel az anya és utóda biológiai kapcsolata empirikus tény, a férfiak hipotetikus kapcsolatát társadalmi eszközökkel kell szabályozni, érvényesíteni és igazolni – Héritier szerint (1996, idézi Szántó 2018: 114) ez a nők és a reprodukció felett gyakorolt dominanciájuk szükségességének (társadalmi) oka. Malinowski (2001) szerint az apai jogok társadalmi konszenzuson vagy szerződéses megegyezésen alapulnak, nem pedig a fogantatás, a terhesség vagy a gyermekszülés biológiai tényén, tehát a szülés felügyelete feletti igényük apasági jogaik megalapozását és védelmét szolgálja (Paige – Paige 1981). A tisztátalansággal összefüggésben a perinatális specialista a premodern szüléskultúrákban minden esetben nő, ám Európában a 18. században tudásukat a tudománnyal való laza kapcsolat miatt a kizárólag férfiakból álló orvosi körök megkérdőjelezték, s tevékenységüket képzéshez és egy orvosi bizottság előtt tett vizsgához kötötték.[10] Ennek alapja részben a biopolitika kibontakozása, részben a később tárgyalandó tudáspolitika megjelenése volt. Noha Magyarországon a bábák egységes oktatását már 1806-ban előírták (Lampé 2006), a medikalizáció – amelynek a szülészetben ez volt az első lépése azzal, hogy a női, tapasztalati tudást a férfi orvos tanult tudása alá rendelték –, csak lassan bontakozott ki. Hazánkban a szülészet-nőgyógyászat 1881-től vált kötelező tárggyá az 1812-ben megalakuló első szülészeti tanszéken (ami az I. számú Női Klinika elődje), így az intézményesülő szülészeti tudás kizárólagosan férfitudássá formálódott, hiszen nők a 19. század végéig nem tanulhattak egyetemen. A hatékony fájdalomcsillapításra, műszeres szülésbefejezésre képes orvosi tudás felértékelése lehetővé tette, hogy politikai célként fogalmazzák meg a szülések kórházakba való terelését, ami azonban csak az 1970-es évekre valósult meg (Novák 2015: 162). A bábák a medikalizált rendszerben már semmilyen önálló döntéskörrel nem rendelkeztek, s képzésük okán maguk is a medikalizált szülészet kiszolgálóivá váltak. A nemzetközi alternatív szülészeti mozgalmak hatására, amelyek a szülés női oldalát hangsúlyozzák, Magyarországon is elindult a

10 Magyarországon Mária Terézia nevéhez köthető a hivatalos bábaképzés elrendelése (1770), bár az első rendelet, amely a bábák működését szabályozta, 1550-ből való. Ez arról szól, hogy aki a továbbiakban is bábaként kíván tevékenykedni, annak a főhatóságok előtt esküt kellett tennie. A 18. századig a szükségletnek megfelelően a városi hatóságok alkalmazták a bábákat, majd ekkortól az egészségügy reformjával párhuzamosan a bábák tevékenysége is állami ellenőrzés alá került. A bábatársadalom ezután sem volt egységes, hisz egészen a 20. század közepéig megtalálhatjuk Magyarországon az ún. *parasztbábákat,* a hierarchiában felettük álló, főorvos képezte *cédulás,* majd később *másodrendű bábákat,* a hierarchia csúcsán pedig az egyetemi bábakurzuson tanult *okleveles bábák*at (Deáky 1996: 161–165).

szülésznői kompetenciák rendezése. A szülésznők felsőfokú képzésére először 1994-ben nyílt lehetőség. „A jelenleg is hatályban lévő, az Európai Parlament és a Tanács 2005/36/EK irányelve szerint a szülésznők képzésük során alkalmassá válnak »spontán szülés levezetésére, beleértve szükség szerint a gátmetszést igénylő eseteket, sürgős esetben pedig a farfekvéses szüléseket«" (Vincze – Lipienné 2016: 417). Képzettségük ellenére a szülésznők a mai napig csak néhány intézményben kapnak lehetőséget az önálló munkavégzésre, s akkor is kevéssé élnek vele, mivel szakmai szocializációjuk során nem kaptak gyakorlási, tapasztalatszerzési lehetőséget. 2022-ben egy vezető szülésznővel készült interjúm során hangzott el, hogy egy budapesti kórházban a felkínált lehetőséggel mindössze két szülésznő élt, a többiek úgy érezték, a szülészeteken érvényesülő patriarchális hierarchiában szocializálódott szülésznők nagy kockázatot vállalnak, ha hirtelen a végzettségüknek megfelelő feladatokat kell ellátni, ami érthetően nagyobb felelősséggel jár. Ehhez természetesen hozzájárult a hálapénz rendszere is, amely „érthetővé" teszi, hogy az orvosok sokáig nem kívánták átadni a szülés feletti kontrollt a szülésznőknek. Miután 2021-ben a kormány kivezette a hálapénzrendszert az egészségügyből és jelentősen megemelte az orvosok bérét, óriási jövedelmi szakadék keletkezett az orvosi és szakdolgozói bérekben, amelynek nyomán az eddig is leterhelt szülésznők nem szívesen vállalnak fel további felelősségi köröket és feladatokat, amelyeket eddig az orvosok végeztek. Az az EMMI rendelet (2014), amely lehetővé teszi a szülésznők dokumentált várandósgondozását alacsony rizikójú várandósok esetében (Novák 2015: 161), úgy csorbítja a szülésznői kompetenciát, hogy a nyugati országok gyakorlatával ellentétben orvosi hatáskörbe sorolja annak megállapítását, hogy ki tartozik alacsony rizikójú csoportba. Szintén e kérdéskörbe tartozik az otthonszülés jogi rendezése, amelyre azután került sor Magyarországon, hogy perek indultak dr. Geréb Ágnes,[11] az otthonszülés elindítója ellen, kriminalizálták az otthonszülést, ugyanakkor egy édesanya (2010-ben) az Emberi Jogok Európai Bíróságához fordult azzal a panasszal, hogy a magyar állam még mindig nem teszi lehetővé számára, hogy jogilag rendezett keretek között szüljön otthon, ezért a strasbourgi szervezet arra kötelezte a kormányt, hogy 2010. május 19-ig válaszoljon arra, miért nincs szabályozva az otthonszülés. Az erős nemzetközi nyomásra és a hazai elmérgesedő diskurzusra reagálva végül 2011 áprilisában lépett hatályba az intézeten kívüli szülés szakmai szabályairól, feltételeiről és kizáró okairól szóló 35/2011. (III. 21.) kormányrendelet, amely biztosítja az előírt feltételeket teljesítő szülésznők számára az intézeten kívüli szülések önálló kísérését. Noha a rendelet az orvosok számára is lehetővé teszi az engedély kiváltását, a mai napig nem élt a lehetőséggel egy orvos sem. A bábai praxisok száma ingadozik, de lassú növekedést mutat, ugyanakkor nem tudja kielégíteni az anyai igényeket – ez leglátványosabban a covid-járvány idején mutatkozott meg, amikor a bizonytalan kórházi szülésrend miatt többen akartak otthon szülni, mint korábban. A szülésznők kompetenciája tehát úgy növekedik, hogy közben

11 Dr. Geréb Ágnes szülész-nőgyógyász (17 év klinikai gyakorlattal), pszichológus és szülésznői végzettséggel rendelkező bába. Az otthonszülés történetéről és társadalomtudományi elemzéséről lásd Kisdi 2013.

számtalan megszorítással és át nem gondolt feladatnövekedéssel terhes – a TB például nem finanszírozza az otthonszülést annak ellenére, hogy a szülés e módja minden egészséges terhességet viselő nő törvény adta joga.

Foucault szerint a hatalom a társadalmi diskurzus feletti ellenőrzésben és annak irányításában nyilvánul meg, amely a szülések kórházakba terelése óta a szülés orvosi irányításának normáját hangsúlyozza, így nem csoda, ha a fiatal nemzedék a szülésről való tudás forrásának és kompetens szakértőjének a szülészorvost ismeri el, és jobbára nem is tudja, s nem is tartja fontos kérdésnek, mi a szülésznő feladata a szülésben (Kisdi 2018). A hazánkban praktizáló szülész-nőgyógyász szakorvosok 87,78%-a férfi (KSH *Egészségügyi Statisztikai Évkönyv, 2014*; Bartháné – Tokaji: 2015: 86–97). Az Orvosi Kamara valamikori Szülészeti és Nőgyógyászati Szakmai Kollégiumának tagjai korábban is kizárólag férfiak voltak, s a jelenlegi Egészségügyi Szakmai Kollégium Szülészet és nőgyógyászat, asszisztált reprodukció tagozat tagjai is azok. Mindazonáltal a fiatal szakorvosok között növekszik a nők aránya, így valamelyest csökkenhet a szülészetben uralkodó hegemón maszkulinitás (Connell 1995) dominanciája. Ugyanakkor utóbbi azon a hagyományos hegemón férfiideálon alapszik, amely a szülészorvostól férfias tulajdonságokat vár el: erős, sikeres és irányító (Hunter et al. 2017), ami kevés teret enged a női tulajdonságként aposztrofált intimitásnak és gondoskodásnak (Geszler 2014, idézi Sztáray – Drjenovszky 2021: 141), ami a szülésznő ideális szerepe. Mivel azonban a szülészorvos esetében egy hagyományosan férfistátuszról beszélhetünk, a patriarchális szülészet a női szülészorvosoktól is „férfias" jegyeket vár el orvosi státuszában. Így fonódik össze a genderpolitikai és tudáspolitikai kérdéskör a szüléskultúra kapcsán, mert ahogyan arra Laqueur rámutat (1990, idézi Szántó 2018: 122), a biológiai nemekhez kapcsolódó társadalmi reprezentációk, csakúgy, mint a társadalmi nemekhez kapcsolódók, mindig átpolitizáltak, és reagálnak az uralkodó politikai rend ideológiai igényeire.

Szintén genderpolitikai keretben merül fel a szülészeti erőszak (Jardim – Modena 2018) problémája, amelyet a nők elleni strukturális erőszakként értelmez Garai Mixi egy előadásában (2016). Definitíve így fogalmaz: szülészeti erőszak „minden olyan beavatkozás és bánásmód, mely a szülő nő beleegyezése (gyakran tudta) nélkül, illetve akarata ellenére történik vele vagy újszülöttjével a szülészeti ellátás bármely szakaszában, ideértve a várandósgondozást, a szülés folyamatát és a gyermekágyas időszakot is. Az emberi méltóság, a betegjogok, a szülő nő önrendelkezési jogának megsértése hatalmi pozícióból" (Garai 2016: 1). Strukturális, mert adott intézményrendszerben hatalmi helyzetben lévők követik el. Mint írja, „a szülészeteken, szülés közben elszenvedett erőszak hatásai, későbbi tünetei azonosak a nemi erőszakéval, elsősorban a PTSD,[12] emellett nagyon megnehezítik

12 Poszttraumás stressz szindróma (PTSD) akkor alakul ki, ha valakit olyan váratlan és súlyos megrázkódtatás ér, ami jóval túlhaladja a mindennapok élményeit, és képtelenné válik feldolgozni azt. A trauma ekkor hosszan tartó, kellemetlen tüneteket válthat ki nála. A betegség akár évekig kínozhatja áldozatát. Sokakat sújt, de nemegyszer a beteg nem is tudja, hogy panaszai erre vezethetők vissza (https://bhc.hu/betegsegek/poszttraumas-stressz-szindroma/) A szüléssel összefüggő PTSD-szindrómáról lásd Stuijfzand és munkatársai metaanalízisét (2020), amelyben a PTSD és az anya–baba-, apa–baba kötődés közötti összefüggéseket vizsgálták.

az anya–gyerek kötődést […], jelentősen csökkentik a további gyerekvállalási kedvet, megnehezítik a szülők adaptálódását az új szerephez". Hosszú távon tehát a társadalom mentális egészségét rombolják. E kérdést problematizálja Hadas Miklós (2010) is: „A láthatatlan férfiuralom egyik példaértékű, jogilag kodifikált formája a Magyarországon jelenleg érvényben lévő domináns szülészeti gyakorlatban érhető tetten. Ennek során a sebészeti jellegű fizikai erőszak alkalmazásának legitim monopóliumával bíró szülészorvos jó eséllyel megsérti a várandós anya ama jogát, hogy megfelelő információk birtokában rendelkezhessék saját teste fölött." A kritikai hangok tehát a szülészeti erőszak és a reproduktív jogok (Tari 2020)[13] fordított arányáról beszélnek.

Mivel a medikalizált szüléskultúra vagy a (nem)szoptatás modern formájának kritikusai (kutatók, civilek) általában nők, a természetes szülés mozgalom feminista törekvésnek tűnik, különösképpen azért, mert a mozgalmi szektor a női jogok köré fűzi fel mondanivalóját. Ugyanakkor az „alapító atyák" (Grantly Dick-Read, Michel Odent, Frederick Leboyer, Marsden Wagner) férfiak, így bár a szüléssel kapcsolatos tudás az új diskurzusban ismét női tudásként kereteződik, legitimációs forrásért mégis e férfi elődökhöz fordulnak.[14] Világos azonban, hogy a szülés-születés kérdése csak azért nemspecifikus, mert kulturális értelemben azzá tesszük, hiszen a születés minősége globális, az egész emberiséget érintő kérdéskör. Az, hogy a női jogok talaján indult el a változás követelése, a reprodukcióval kapcsolatos társadalmi-kulturális képzeteink következménye. Ráadásul a kérdést tovább bonyolítja, hogy a nők azért folytatott harca, hogy a legjobb szülésben részesüljenek, magukat a nőket is megosztja, hiszen például az elektív császármetszés jogáért való küzdelem is megjelenik a posztmodern szüléskultúrában.

4. Tudáspolitikai dimenziók

A tudás társadalmi termék, hiszen a megismerés és a tudományos tudás eredményeit, annak értelmezéseit és felhasználásának lehetőségeit a társadalom aktuális állapota és normarendje befolyásolja. Ma már azonban nemcsak a tudományos megismerés társadalmi feltételeit vizsgálja a tudásszociológia, hanem a tudás társadalmi hatásait, illetve az új tudás társadalmi kontrolljának mechanizmusait is (Stehr 2002). A Science and Technology Studies (STS) kifejezetten a tudomány és a technológia kapcsolatát kutató interdiszciplináris tudományterület, amelynek fókuszában szintén a tudomány és a társadalmi élet kölcsönös egymásra hatása áll (Epstein 2019: 2). A biopolitikai kérdések és döntések vizsgálata teljes egészében ide tartozik, így a reproduktív technológiák alkalmazása is. Ebben a keretben

13 Tari Gergely Róbert a férfi és női testek medikalizációjáról szóló disszertációjában aprólékosan elemzi a reproduktív jogok kérdéskörét, s arra a következtetésre jut, hogy a medikalizált szülésvezetés működéséből adódóan könnyen vezet a reproduktív autonómia korlátozásához.

14 Michel Odent francia szülészorvos, a természetes szülés mozgalom ikonikus figurája például éppen e tanulmány leadásakor tart előadást Magyarországon új könyvének megjelenése apropóján az Anyacsak1 Fesztivál keretében: https://juranyihaz.hu/hu/hir/anyacsak1

vált fontos kérdéssé a szülés minősége, vagyis az a problémakör, ami a szülés módjának és a gyermekre, az anyára, a családra s végső soron a társadalomra való rövid és hosszú távú hatásait elemzi (remek összefoglalónak lásd Varga 2019a, 2019b). A kutatások arra mutatnak rá, hogy a problémamenetes várandósságot követően a legjobb perinatális eredmények akkor érhetőek el, ha a szülés a lehető legkevesebb beavatkozással a maga ritmusában zajlik (pl. Lothian 2004; Varga 2015; Buckley 2015), amelynek egyik fontos kulcsa a folyamatos, nem beavatkozó támogatás (Scott – Klaus – Klaus 1999; Hodnett et al. 2013; Bohren et al. 2017), ami egyben a szülő nő számára a legerősebb élményt jelenti a szülés során (pl. Waldenström et al. 1996; Lavender 1999; Baker et al. 2005; Gibson 2014).

A kortárs szülésmozgalmak, amelyek a medikalizált szülészettel szemben a „természetes", „normális" szülés elvi és gyakorlati kereteit igyekeznek artikulálni és létrehozni, nagy hangsúlyt fektetve a „választás" retorikájára és a feminista követelések közvetítésére, a tudás egyenetlen elosztásának problémájára alapoznak. A „szülés tudásáról" szóló képzeteket és diskurzusokat egy korábbi írásomban (2020) már részletesen elemeztem, így most (a következő fejezettel együtt) inkább arra helyezem a hangsúlyt, hogy miképpen vesznek részt a szülésmozgalmak a szülésről való tudás előállításában azzal, hogy diszkurzív tereket és új cselekvési színtereket hoznak létre és működtetnek. Akrich és munkatársai 2012-ben összegezték négy európai ország (Anglia, Írország, Portugália és Franciaország) szülésmozgalmainak gyakorlatait, amelyben rámutatnak, hogy mind a négy országban a tudás problémaköre áll az aktivizmus fókuszában, ám más-más területre koncentrálva. Míg az ír aktivizmus a nők tapasztalataira épít, az angol az orvosi statisztikákra, a francia a szülés minőségének tudományos vizsgálataira, a portugál pedig a nemzetközi tapasztalatokra. Általában igaz, hogy az alulról építkező aktivizmus ezt a négy területet artikulálja, s ezek mentén fogalmazza meg a tudás elosztásának problémáját. A témák szükségszerűen összefüggenek, hiszen a nők szülési tapasztalatai a természetes folyamatok medikalizációjának gyakorlatait tükrözik vissza, amelyet „természetesnek" tételeznek, ami például a „természetes" szülésről való elképzelésekben nyilvánul meg. A természetes szülés kategóriája mind az orvosi szóhasználatban, mind a hétköznapi diskurzusban a hüvelyi szülést jelenti, függetlenül attól, mennyi művi beavatkozástól (beöntés, borotválás, burokrepesztés, mesterséges fájáserősítés, mesterséges fájdalomcsillapítás, gátmetszés, Kristeller-műfogás[15] stb.) terhelt a szülés. Miként Sarah Donovan rámutat (2006), a szüléssel kapcsolatban a nők tapasztalatainak középpontjában ma az orvostudomány áll, ami végeredményben lehetetlenné teszi, hogy a szülés valódi természetéből merítsenek tapasztalatokat. A beavatkozásoktól mentes szülést (ami valóban természetes) *normális szülésnek* nevezi az orvosi szakirodalom is, ám a legújabb, 2019-es szülészeti tankönyvben (Pál 2019) – a szülészorvos valódi feladatának megfelelően – csupán 14 oldal szól a

15 A méh felső részének (a fundusnak) nyomása a kitolási szakban (a magzat fejének előbújása céljából) – ezt hívja a köznyelv „hasba könyöklésnek" –, amit a WHO 2018-as szülészeti ajánlásában ellenjavall, de az egyik budapesti kórházban például minden szülésnél előfordul (http://zsebinet.hu/szuleszetek/szent-margit-korhaz).

szülés természetes folyamatáról, az ún. „aranyóra" jelentőségéről[16] pedig szó sem esik. Az orvosi hangsúly szükségszerűen nem ezen van, ám szimbolikusan jelzi a szülés felfogásának alapértelmezését. A szülés bevett módját, normáját – Magyarországon – ma még ritkán kérdőjelezik meg az intézményes gyakorlatban, ám jelentős kihívást jelent és elvben sok megválaszolandó kérdést vet fel az alternatív szülészeti mozgalom (otthonszülés, bábapraxisok, dúlamozgalom, érdekképviseleti, nőképviseleti és családképviseleti mozgalmak /pl. EMMA Egyesület, Másállapotot a Szülészetben Mozgalom, Semmelweis Mozgalom/). Noha a medikalizált szülészet hatalmi pozíciója miatt valódi vitákról még ma sem beszélhetünk, a szülés minőségéről szóló diskurzust áthatja a kognitív konfliktus (Brehmer 1976: 985–1003), amely érvelésében a hitelesnek elfogadott valóságra alapoz, ám ez a valóság igen különböző a vitázó felek között. A kórházi gyakorlatban ritkán van jelen a normális szülés, nem ez jelenti a szülési normát,[17] így a szülésről való gondolkodás nem ebből indul ki, míg a posztmodern szüléskultúrában a normális szülés a kiindulási alap. Továbbá, a kórházi gyakorlatban a kórházi protokoll egységesíti és szűk keretek közé szorítja a lehetséges szülésvalóságot, az alternatív szüléskultúrában pedig alapvető érték a sokféleség elismerése és a diverzitás kezelése, amely a szülés természetének eltérő felfogásán alapul. A medikalizált szülészet kritikusai jól beazonosítható módon a szülészettudományi, genetikai, epigenetikai, pszichológiai és szociológiai-antropológiai kutatásokra hivatkozva ütköztetik álláspontjukat más szülészettudományi ismeretekkel, amiben az újdonság az interdiszciplinaritás hangsúlyozásában van. A hivatalos (orvosi) tudás, pontosabban az ez alapján alkalmazott eljárások megkérdőjelezése összefonódik a nők, a női (elsősorban tapasztalati és „ösztönös") tudás emancipációjával, ahogyan a technokrata szülés értelmezésének kritikájával, amely a descartes-i hagyománynak megfelelően a lelket leválasztja a testi folyamatokról és önálló biológiai létezőként kezeli. A pszichológiai tudás beemelésével a posztmodern szüléskultúra a test és a lélek szükségleteinek szétválaszthatatlanságáról beszél, amelyet az epigenetikai kutatások eredményeivel támaszt alá, miszerint a szenzitív időszakok (mint amilyen a szülés-születés) hormonális befolyásoltsága változásokat okoz a génműködésben, epigenetikai mechanizmusok révén örökítve át a környezeti hatásokat (Csóka 2019). A szülésről való tudás sokféle transzfercsatornán keresztül jut el a felhasználókig, ám abszolút elsőbbséget élvez a hivatalosan, a szülészorvosi tankönyvekben kinyilvánított tudáshalmazt közvetítő ismeretanyag – ami, mint láthattuk, nem a normális szülésről szól. A hétköznapi gyakorlatban a nők és a férfiak gyermekkoruktól kezdve számtalan kulturális üzenetet kapnak arra (mesék, filmek, reklámok, játékbabák, újságcikkek, az idősebb generáció történetei), hogy a várandósságot és a szülést folyamatosan ellenőrizni kell a technológia segítségével, a szülés csak kórházban

16 Pedig ma már sok helyen a kórházakban is biztosítják, ám sok interjúm és a magam tapasztalata is az volt, hogy gyakorta csak szimbolikusan jelenítik meg az eljárást, néhány másodpercre, percre téve az anya mellkasára az újszülöttet, azután elviszik, így célját a módszer nem képes betölteni.

17 A beavatkozások magas arányáról lásd az e tanulmányoz írt 2. lábjegyzetet. Egy pszichológus, aki szülészorvostan-hallgatóknak tart előadásokat, mindig megkérdezi a végzősöket, ki látott már normális szülést. Általában nincs egy jelentkező sem (személyes közlés).

történhet, lévén potenciális vészhelyzetről van szó, a születés számtalan beavatkozást igényel, amihez erre képzett szakembergárdára van szükség, az elvégzett császármetszések életmentőek, a szoptatás pedig bonyolult (Kahn 2009). Ezek a normák megnehezítik, hogy a nők kompetens félként tekintsenek magukra a szüléssel kapcsolatban, és sokukat el is bizonytalanítja abban a kérdésben, hogy vajon képesek-e egy gyermeket megszülni és táplálni (Kahn 2009: 2–3). Amikor az egyén elvárásai, ismeretei és a tapasztalatai nem fedik egymást, már nem elég erős a kognitív stabilizáció, amely a személyes hitet a társadalom hitrendszeréhez igazítja, a rezisztens identitás (Castells 2009) talaján közösségi szinten megjelenik a projektidentitással (Castells 2009) jellemezhető új tudás. Így jöttek létre az alternatív szülésmozgalmak, amelyek szintén tudományos eredményekre támaszkodva, gyakran a szülésről szóló „új" tudomány ikonikus képviselőinek[18] figurái köré szerveződve épültek ki, s alkottak mára nemzetközi kapcsolathálót, hogy a tudás közvetítőjeként lépjenek fel.

5. A változás politikája

A szülészet reformját (vagy annak csíráját) tehát a tudomány új eredményeire hivatkozó, ám alulról építkező civil mozgalmak hozták el.[19] A cél minden esetben az aszimmetrikus tudás-, tapasztalat- és hatalomviszonyok átértelmezésével a szüléssel kapcsolatos döntések, illetve a kontrollgyakorlás jogának megosztása, sőt átadása az anya, illetve a család kezébe. A rendszert belülről egy-egy szülészorvos és szülésznő személyes karizmája humanizálja, ám az ő működésük állandó ellenállásba ütközik és szűk körű hatásokban nyilvánul meg. Valódi változás csak ott jelentkezik, ahol egy holisztikus szemléletű szülészorvos vezető pozícióba kerül, de ott is csak addig tart a változás, amíg e státuszt betölti. Újabban az országos szülészeti szakfelügyelő pozícióját tölti be egy ilyen orvos, de még nem tudható, mekkora befolyással jár ez a státusz.

A reprodukció témaköre egészen a legújabb időkig marginális szerepet játszott a feminista mozgalmakban, bár Magyarországon már 1915-ben olyan nemzetközi mintául szolgáló intézmény jött létre, mint a Stefánia Mozgalom, a későbbi Védőnői Szövetség. Az első hullám idején a világ nyugati felén elsősorban a szülészeti fájdalomcsillapítás lehetőségéért küzdöttek, ám a második hullám idejére már a mesterséges fájdalomcsillapítást is problematizálva eljutottak a szülészeti medikalizáció kritikájáig (Beckett – Hoffman 2005). Ezután (1975-ben) hozta létre Margaret Mead és Dana Raphael antropológus a Human Lactation Centert, ami szintén egy nőket érintő kérdéskört állított új megvilágításba, nevezeten a szoptatást, amelyre a dajkaság 12. századtól kezdődő terjedése, majd a női szexualitással való összekapcsolása, illetve üzleti érdekek miatt Európában és az USA-ban a 20.

18 Mint Michel Odent, Frederick Leboyer (szülészorvosok), Robbie-Davis Floyd, Sheila Kitzinger antropológusok, hazánkban pedig Varga Katalin pszichológus.

19 Pl. https://lamaze.org; https://jesusaricoy.wixsite.com/rosesrevolution; https://www.positivebirthmovement.org; https://www.dona.org; https://internationaldoulainstitute.com; https://doula.org.uk; http://masallapotot.hu és még sokan mások.

században sem normaként tekintettek, sőt még jelenleg sem. Élettani jelentőségének újbóli felfedezése és tudományos eszközökkel való igazolása olyan nemzetközi civil szervezeteket hívott életre, mint például a La Leche Leauge International[20] vagy az International Baby Foods Action Network,[21] amelyek szoros együttműködésben állnak a WHO vagy az Unicef perinatális témákkal foglalkozó szervezeteivel. Ez az együttműködés általában is jellemzi a természetes szülés mozgalmat, ezért beszédmódjukban keveredik a reproduktív jogok érzelmi követelése és a tudományos érvelésmód. A nemzetközi színtéren – miként hazánkban is – a legnagyobb hatást az otthonszülés-mozgalom és a dúlamozgalom[22] váltotta ki, amelyek szintén szoros összefonódásban formálódtak.

Magyarországon a természetes szülés mozgalom az otthonszüléssel kezdődött a rendszerváltás után, amelynek keretében „megszülettek" az első dúlák is. 2001-ben önállósodtak, és megalakult az első dúlaegyesület, a Module (Magyarországi Dúlák Egyesülete). Ma már öt dúlaszervezet működik hazánkban. A dúlák összekötő kapcsolatot jelentenek a természetes szülés mozgalom alrendszereiben. Civil mozgalomként a szerveződések jelentős információs, jogi képviseleti, adatgyűjtési és szociális tevékenységet végeznek,[23] s rendszeresen kihasználják mind az internet adta személyes hálózati közösségekben (Wellman 1999), mind a nyilvánosság és az utcai figyelemfelhívásban rejlő lehetőségeket. Ezeken a módokon formálódik az a közös társadalmi tudás, amely alternatívaként, pontosabban alternatívákként szolgál a medikalizált szüléskultúra mellett. A természetes szülés mozgalom sokféle megnyilvánulási formája a sokféleségben kívánja megtalálni az egységet, ami a proaktív mozgalmakra jellemző projektidentitásban kumulálódott. Castells szerint (Castelss 1997: 6–7) az identitás a társadalmi szereplők jelentéskonstruálási folyamata, a jelentés pedig az, amivel a társadalmi cselekvő szimbolikusan azonosítja a cselekvése célját. Arról van szó tehát, hogy a szülés módjának humanizálásával nem csupán egy szűk kör érdekeit kívánják képviselni, hanem az élet kezdetének radikális „naturalizálásával" (ami a szülés normális lefolyásának maximális támogatását jelenti) az újszülött adaptációs képességének, az anya–gyermek, apa–gyermek kapcsolat, hosszú távon pedig a

20 https://www.llli.org

21 https://www.ibfan.org

22 A dúla olyan nem egészségügyi segítő, „asszonytársi támogató", aki biztosítani képes a szülés körüli időszak és maga a szülés folyamatos szociális, fizikai és pszichés támogatását. Hivatalosan sehol nem része az anyasági ellátórendszernek, de pl. az Egyesült Államokban létezik kormányzati támogatás a szociálisan hátrányos helyzetű nők számára, hogy dúlát fogadjanak (https://healthlaw.org/doulamedicaidproject/). Nemzetközi szinten az első dúlaszervezet az Egyesült Államokban (civil szervezetként) 1992-ben jött létre (Doulas of North America (DONA), Angliában pedig 2001-ben (Doula UK) (ezek a legnagyobbak). A dúlamozgalomról bővebben lásd Kisdi 2020.

23 Pl. az EMMA Egyesület és a miskolci Regina Egyesület szervezésében indult 2019-ben egy dúlaképzés, amelynek keretében roma dúlákat képeztek ingyenesen, hogy szintén térítésmentesen vehessék igénybe segítségüket más roma asszonyok. Az anyagi fedezetet a mozgalom pályázati pénzből finanszírozza, ameddig van rá lehetősége (https://emmaegyesulet.hu/2020/09/21/miskolc-kozossegi-dula-program/). A Békés Dúlakör egy másik típusú önkéntes munkát vállalt föl 2014-ben, amikor egy budapesti kórházzal együttműködésben ingyenes dúlaszolgálatot biztosítottak a kórházban hat héten át (https://bekesdulakor.hu/wp-content/uploads/2014/07/2014-06-03_BekesDulakor_Onkentes_projekt_tanulmany.pdf).

társadalom jóllétének javítását célozzák, ami számos ponton új szerepértelmezéseket, hatalmi viszonyokat és értékrendet kíván meg.

Források

Akrich, Madeleine – Leane, Maire – Roberts, Celia – Nunes, João A. (2012): *Practising childbirth activism: a politics of evidence.* Paris: Centre de Sociologie de l'Innovation.

Baker, Sarah R. – Choi, Precilla Y.L. – Henshaw, Carol A. – Tree, Joanne (2005): 'I Felt as though I'd been is Jail': Women's Experiences of Maternity Care during Labour, Delivery and the Immediate Postpartum. *Feminism & Psychology*, 15(3): 315–342.

Balázs Lajos (2012): A népi magzatvédelmi kultúra és a prenatális medicina a születés előtti életről. In uő. *Rituális szimbólumok a székely-magyar jelképkultúra világából,* Csíkszereda: Pallas-Akadémia, 90–97.

Bartháné Kuti Éva (főszerk.) – Tokaji Károlyné (felelős szerk.) (2015): *Egészségügyi statisztikai évkönyv, 2014*. Budapest: Központi Statisztikai Hivatal. URL: https://www.ksh.hu/docs/hun/xftp/idoszaki/evkonyv/egeszsegugyi_evkonyv_2014.pdf

Beckett, Katherine – Hoffman, Bruce (2005): Challenging Medicine: Law, Resistance and the Cultural Politics of Childbirth. *Law & Society Review,* 39(1): 125–170.

Bledsoe, Caroline (1990): The Politics of Children: Fosterage and the Social Management of Fertility among the Mende of Sierra Leone. In *Birth and Power: Social Change and the Politics of Reproduction* (szerk. Hardwerker, Penn W.), San Francisco: Westview Press, 81–100.

Bohren, Meghan A. – Hofmeyr, Justus G. – Sakala, Carol – Fukuzawa, Rieko K. – Cuthbert, Anna (2017): *Continuous support for women during childbirth.* The Cochrane Collaboration, John Wiley & Sons Ltd. (Cochrane Systematic Review). URL: https://www.cochranelibrary.com/cdsr/doi/10.1002/14651858.CD003766.pub6/full

Brehmer, Berndt (1976): Social Judgement Theory and the Analysis of Interpersonal Conflict. *Psychological Bulletin,* 83(6): 985–1003.

Buckley, Sarah (2015): *Hormonal Physiology of Childbearing: Evidence and Implications for Women, Babies, and Maternity Care*. Washington, D.C.: Childbirth Connection Programs, National Partnership for Women Families. URL: https://www.nationalpartnership.org/our-work/resources/health-care/maternity/hormonal-physiology-of-childbearing.pdf

Castells, Manuel (1997): *The Information Age: Economy, Society and Culture.* Volume II: *The Power of Identity*. Wiley–Blackwell.

Castells, Manuel (2009): *The Power of Identity*. Wiley–Blackwell.

Connell, Raewyn (1995): *Masculinities.* Cambridge: Polity Press.
Csóka Szilvia (2019): Gondoskodás és génszabályozás – perinatális epigenetika. In *A szülés és születés minősége a perinatális tudományok megközelítésében* (szerk. Varga Katalin – Andrek Andrea – Molnár Judit), Budapest: Medicina, 149–157.
Csonka-Takács Eszter (2006): *A születési rítusok és hiedelmek szerepe a közösség kapcsolatrendszerében Gyimesközéplokon*. Doktori disszertáció. Budapest: ELTE BTK Néprajztudományi Doktori Iskola. URL: http://doktori.btk.elte.hu/folk/csonkatakacs/diss.pdf
Davis-Floyd, Robbie (2003): *Birth as an American Rite of Passage.* Los Angeles – London: University of California Press Berkeley.
Davis-Floyd, Robbie – Franklin, Sarah (2005): *On Reproduction*. Sage Encyclopedia of Anthropology. Sage Publications.
Deáky Zita (1996): *A bába a magyarországi népi társadalomban (18. század vége – 20. század közepe).* Budapest: Centrál Európa Alapítvány.
Deáky Zita – Krász Lilla (2005): *Minden dolgok kezdete. A születés kultúrtörténete Magyarországon (XVI–XX. század)*. Budapest: Századvég Kiadó.
Donovan, Sarah (2006): Inescapable burden of choice? The impact of a culture of prenatal screening on women's experiences of pregnancy. *Health Sociology Review*, 15(4): 397–405.
Douglas, Mary (1995): A két test. *Magyar Lettre Internationale*, 5(18): 8–11. URL: http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre18/04.htm
Douglas, Mary (2003): Férfi gyermekágy és menstruáció. In uő. *Rejtett jelentések*, Budapest: Osiris Kiadó.
Epstein, Steven (2019): *The Politics of Knowledge: A Sociological Introduction to Science and Technology Studies*. URL: https://sociology.northwestern.edu/documents/faculty-docs/syllabi/soc-476-syllabus---politics-of-knowledge---2021-fall303.pdf
Foucault, Michel (2000): *Elmebetegség és pszichológia; A klinikai orvoslás születése*. Budapest: Corvina Kiadó Vállalat.
Foucault, Michel (1996): *A szexualitás története. A tudás akarása*. Budapest: Atlantisz Kiadó.
Garai Mixi (2016): Szülészeti erőszak és kommunikációs bázisa. Elhangzott *Az erőszak és ellenségkép-képzés diskurzív stratégiái és társadalmi gyakorlata* c. konferencián. Magyar Szociológiai Társaság Vidék- és Faluszociológia, valamint a Roma/Cigány Kutatások Szakosztálya, Wesley János Lelkészképző Főiskola, 2016.05.18–19. Az előadás anyaga letölthető innen, URL: https://holdudvar.babahaz.hu/GaraiMixi_Szuleszeti_eroszak.pdf
Geszler Nikolett (2014): Menedzser férfiak munka és magánélet közötti egyensúlya. *Kultúra és Közösség*, 2014(4): 115–122.
Gibson, Erica (2014): Women's expectations and experiences with labour pain in medical and midwifery models of birth in the United States. *Women and Birth*, 27(3): 185–189.
Hadas Miklós (2010): Férfiuralom és szülészeti gyakorlat Magyarországon. *Élet és Irodalom*, LIV(49), 2010. december 10.

Helman, Cecil G. (1998): *Kultúra, egészség és betegség*. Budapest: Melania Kiadó Kft.
Héritier, Françoise (1996): *Masculin–Féminin I. La Pensée de la différence*. Paris: Odile Jacob.
Hodnett, Ellen D. – Gates, Simon – Hofmeyr, G. Justus – Sakala, Carol (2013): Continuous support for women during childbirth. *Cochrane Database of Systematic Reviews*, 15(7): CD003766. URL: https://doi.org/10.1002/14651858.CD003766.pub5
Hunter, Sarah C. – Riggs, Damien W. – Augoustinos, Martha (2017): Constructions of Primary Caregiving Fathers in Popular Parenting Texts. *Social and Personality Psychology*, 23(1): 150–169. URL: https://doi.org/10.1177/1097184X17730593
Jardim, Danúbia M.B. – Modena, Celina M. (2018): Obstetric violence in the daily routine of care and its characteristics. *Revista Latino-Americana de Enfermagem*, *26:* e3069. https://doi.org/10.1590/1518-8345.2450.3069
Jordan, Brigitte (1978): *Birth in Four Cultures. A Crosscultural Investigation of Childbirth in Yucatan, Holland, Sweden, and the United States.* Montreal: Eden Press – Women's Publications.
Kahn, Robbie P. (2009): *Sociology of Reproduction*. URL: https://www.academia.edu/1735223/Sociology_of_Reproduction
Kisdi Barbara (2013): *Mint a földbe hullott mag. Otthonszülés Magyarországon – egy antropológiai vizsgálat tanulságai.* Budapest – Pécs: PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék – MTA BTK Néprajztudományi Intézet – L'Harmattan Kiadó – Könyvpont Kiadó.
Kisdi Barbara (2016): Minden dolgok jó kezdete. Jól szülni és jól születni. In *Minden dolgok folytatása. Tanulmányok Deáky Zita 60. születésnapjára* (szerk. Smid Bernadett), Budapest: ELTE BTK Néprajzi Intézete, 397–420.
Kisdi, Barbara (2018): Notions of Young Women without Children about Childbirth. *European Journal of Mental Health*, 13(1): 19–37. URL: https://semmelweis.hu/ejmh/2018/06/10/notions-of-young-women/
Kisdi Barbara (2020): Az elveszített tudás. Az ősi szüléskód nyomában. In *A tudás mítosza. Kapitány 70.* (szerk. Antalóczy Tímea – Povedák István), Budapest: MOME – MAKAT Modern Mitológiakutató Műhely, 85–97.
Kitzinger, Sheila (2005): *The Politics of Birth*. Edinburgh: Elsevier.
Kremmer Sarolta (2018): *Biopolitika és a magyarországi szülészeti ellátórendszer*. Szakdolgozat. Budapest: ELTE TáTK, Szociológia BA.
Lampé, László (2006): *Szülésznők könyve*. Budapest: Medicina Könyvkiadó Rt.
Laqueur, Thomas (1990): *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Lavender, Tina – Walkinshaw, Steven A. – Walton, Irene (1999): A prospective study of women's views of factors contributing to a positive birth experience. *Midwifery,* 15(1): 40–46.
Lothian, Judith A. (2004): Do Not Disturb: The Importance of Privacy in Labor. *The Journal of Perinatal Education*, 13(3): 4–6.
Malinowski, Bronislaw (2001): *Sex and repression in savage society*. London: Routledge.

Martin, Emily (1987): *The Woman in the Body. A Cultural Analysis of Reproduction*. Boston: Beacon Press.

Mills, Catherine (2015): Resisting Biopolitics, Resisting Freedom: Prenatal Testing and Choice. In *Resisting Biopolitics: Philosophical, Political, and Performative Strategies* (szerk. Wilmer, S. E. – Žukauskaitė, Audroné), Oxon: Routledge, 109–122.

Novák Julianna (2015): Normális szülés Magyarországon a 20. század elejétől napjainkig. In *Létkérdések a születés körül. Társadalomtudományi vizsgálatok a szülés és születés témakörében* (szerk. Kisdi Barbara), Budapest: L'Harmattan Kiadó– Pont Kiadó, 149–184.

Ortner, Sherry B. (2003): Nő és férfi avagy természet és kultúra? In *Antropológiai irányzatok a második világháború után* (szerk. Biczó Gábor), Debrecen: Csokonai Kiadó, 195–212.

Paige, Karen E. – Paige, Jeffrey M. (1981): *The Politics of Reproductive Ritual*. Berkeley: University of California Press.

Pál Attila (szerk.) (2019): *A szülészet-nőgyógyászat egyetemi tankönyve*. Budapest: Medicina.

Phillips, Raylene (2013): Uninterrupted Skin-to-Skin Contact Immediately After Birth. *Newborn & Infant Nursing Reviews*, 13(2): 67–72.

Scott, Kathryn D. – Klaus, Phyllis H. – Klaus, Marshall H. (1999): The obstetrical and postpartum benefits of continuous support during childbirth. *Journal of Women's Health & Gender-Based Medicine*, 8(10): 1257–1264. URL: https://doi.org/10.1089/jwh.1.1999.8.1257

Shilling, Chris (2005): *The Body in Culture, Technology and Society*. London: SAGE Publication.

Stehr, Nico (2002): The Social Role of Knowledge. In *Advances in Sociological Knowledge* (szerk. Genov, Nikolai), Paris: International Social Science Council, 84–113.

Stuijfzand, Suzannah – Garthus-Niegel, Susan – Horsch, Antje (2020): Parental Birth-Related PTSD Symptoms and Bonding in the Early Postpartum Period: A Prospective Population-Based Cohort Study. *Frontiers of Psychiatry*, 23 Sept 2020; 11(1): 570727. https://doi.org/10.3389/fpsyt.2020.570727, eCollection 2020.

Szántó Diana (2018): A nemek társadalmi konstrukciója. In *Orvosantropológiai Kézikönyv* (szerk. Dobos Attila – Szántó Diana), Artemissio Foundation, 110–122.

Szántó Zsuzsa – Susánszky Éva (szerk.) (2002): *Orvosi szociológia*. Budapest: Semmelweis Kiadó.

Sztáray Kézdy Éva – Drjenovszky Zsófia (2021): Gondoskodásviszonyok a gyermekükkel otthon lévő apák családjaiban Magyarországon. *socio.hu*, 11(4): 138–161. URL: https://doi.org/10.18030/socio.hu.2021.4.138

Tari Gergely Róbert (2020): *A férfi és női testek medikalizációja a XIX. századtól napjainkig.* Doktori disszertáció. Szeged: Szegedi Tudományegyetem Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar, Málnási Bartók György Filozófia Doktori Iskola Etika és alkalmazott filozófia alprogram.

Varga Katalin (2019a): A szülés-születés módjának távolra nyúló hatásai. In *A szülés és születés minősége a perinatális tudományok megközelítésében* (szerk. Varga Katalin – Andrek Andrea – Molnár Judit), Budapest: Medicina, 276–284.

Varga Katalin (2019b): Quo vadis szülészet – a szülészeti beavatkozások távolhatásainak lehetséges mechanizmusai. In *A szülés és születés minősége a perinatális tudományok megközelítésében* (szerk. Varga Katalin – Andrek Andrea – Molnár Judit), Budapest: Medicina, 389–397.

Varga Katalin – Suhai-Hodász Gábor (2002): *Szülés és születés: lélektanon innen és túl*. Budapest: Pólya.

Vincze Felícia – Lipienné Krémer Ibolya (2016): Az intézeten kívüli szülés helyzetének és a szülésznők szerepének alakulása hazánkban. *Orvosi Hetilap*, 157(11): 415–423.

Wagner, Marsden (2010): *Amerikából jöttem, mesterségem címere szülész-nőgyógyász. Könyv a változásért.* Budapest: Alternatal.

Waldenström, Ulla – Borg, Ing-Marie – Olsson, Brita – Sköld, Margareta – Wall, Sigrid (1996): The Childbirth Experience: A Study of 295 New Mothers. *Birth,* 23(3): 144–153.

Wellman, Barry (1999): The Network Community. In *Networks in the Global Village* (szerk. Wellman, Barry), Boulder: Westview Press, 1–48.

Zelman, Elizabeth C. (1977): Reproduction, Ritual, and Power. *American Ethnologist*, 4(4): 714–733.

Zsinkó-Szabó Zoltán – Lázár Imre – Túry Ferenc (2012): A test gyarmatosítása – a civilizáció vadhajtásai. *Lege Artis Medicinae*, 22(3): 234–240.

Bálint Péter

AZ ÁTADOTT GYERMEK FENOMENOLÓGIÁJA A NÉPMESÉBEN

Nicole Belmont francia folklorista a „L'enfant exposé" (A kitett gyermek) tanulmánya kezdetén hivatkozik az osztrák pszichoanalitikus Otto Rank „Le Mythe de la naissance du héros" (A hős születésének mítosza) című esszéjére, amelyben a szerző az indoeurópai és sémita mítoszokból egy *szinkretikus sémát* hozott létre a kitett gyermek történetéből (Belmont 1980: 1). Ebbe illik bele az a történet, amelyet számos Kárpát-medencei mesemondó narratívájában is megtalálunk: a fiatal királyi párnak már az esküvő napján egy „halálos jóslatban" (Charnay – Charnay 2020: 8) megjövendöli egy koldus, hogy a születendő gyermekük – Mózes, Oidipusz vagy Perszeusz történetére emlékeztetve (Graves 1981: 347–350; Belmont 1980: 2) – családi tragédiát fog okozni, s ezért távolítják el otthonról[1]. A szülők önös érdeküket minden más elé helyezve, a királyi/nemesi hatalomhoz és létbiztonsághoz ragaszkodásuknál fogva egyszerűen mindenfajta viszonzás nélkül túladnak elsőként megszületett gyerekükön. Kimondatlanul is abban reménykednek, hogy születik majd egy másik, az átadottnál minden szempontból jobb – számukra is jobb –, Isten vagy a sors rendelése szerint szerencsésebb jövendőt képviselő gyermekük. Ez az eltávolítás (átruházás) minden esetben egyben végzetes *lemondás* is; noha látnunk kell, hogy ez nem ugyanaz az eset, amelyről az összehasonlító irodalom és hebraisztika amerikai professzora, Robert Alter beszél *L'art du récit biblique* (A bibliai elbeszélés művészet) kötetében: a Teremtés könyvében az első szülöttek, születésük természete szerint, gyakran elvesztésre adottak (Alter 1999: 15). A mesenarratíva erkölcsi példázata azt sugallja, hogy aki lemond a természetes utódjáról, majdani örököséről (az elsőszülöttről és gondviselőjéről), az voltaképpen az élet normális rendjét rúgja fel, s bár él a szabadságával, kénytelen lesz részesedni a szenvedésben, mely a filozófus Michel Henry szerint mindig *láthatatlan* (Henry 2013: 16), ezzel egy időben az üdvözülés lehetőségét játssza el, mivel az utolsó ítélet alkalmával szigorú büntetésnek vonja alá magát. Ugyanis a gyermekáldást, az adományozott létet átokként felfogni nem más, mint

1 „– Az – aszongya – az ëgyik fa, aki a szívedbű kinyött álmodba, az azt jelönti, hogy azt a rengeteg sok rabszolgádat, akit kínzó a börtönökbe, tömlöcbe, azokat ereszd szabadlábra. Azokat a népeket mög, akit sancolsz, szabadídd fő, hogy nyugodtan élhessenek és szabadon. Ez a fa ezt jelönti, aki külföldre dűlt ki. A másik fa pedig azt jelönti, aki igenyöst rádzuhan és tégöd álmodba agyonnyomott, hogy van neköd az a gyönyörűségös szép lányod, annak majd fog egy fia születni. Ez majd tégödet mög fog ölni, a të onokád az gyilkol mög tégödet" („A Drogon lányok (1. változat)" in Bálint S. 1975: 184). – Vö. még: „Kapott János és a bojér" című széki mesével (Nagy 1976: 324–329); „a mese a bojér kísérleteinek sorozata abból a célból, hogy a gyerek születésekor elhangzott jóslát, hogy ti. az örökli majd a vagyonát, be ne teljesedjék. Ám mindhiába. A sors kétszeresen is beteljesedik, és akár az Oidipusz-témában, minden kísérlet ellenére; sőt éppen az sietteti a beteljesedést" (Nagy 1976: 45); „A talált fiú" (in Domokos 1968: 102–116).

a Henry-féle életre jövetelt megtagadni, a Sátán kísértésének áldozatává válni, virtuális gyilkosság részese lenni, végtére is a *nemlevés* zordon állapotába zuhanni.

A gyermekről való lemondásra vegyünk egy igazán impozáns magyar mesenarratívát! Tombácz János „Drogon lányok (1. változat)" megalapozó történetében a király álmát megfejtő kilencven éves öregember megismétli az Oidipusz-mítoszban elhangzó baljóslatot, a király – az efféle mesék természete szerint – egy kastélyba záratja a lányát, nehogy unokája szülessen és bekövetkezzen a jóslat. Ám ezután az elbeszélt történetnek egy különös mitologikus-hiedelemtörténeti megalapozása következik:

> „Igen ám, csak abba az időbe, hogy most ëgy másik szavamat hozzam elő, abba az időbe vót ëgy szent asszony is. Az olyan vót az a *szent asszony*, hogy nem látta sënki. Annak az vót a dóga, hogy a betegöket, árvákat látogatta, azokat gyógyította, ajnározta, de űtet nem látta sënki a fődön. Ezt az asszont úgy hítták: *Minërva* asszony. Na most ez az asszony bemöhetött mindönhuva. Még a kúcslukon is be tudott mönni. Mikor az öregasszony vitte az önnivalót, akkor bejárt oda a királykisasszonhon. Ű vót méltó rá, hogy mégis oda tudjon jutni, de ennek a *Minërva asszonnak nagyon köllött mönni betegöket gyógyítani, árvákat látogatni, vigasztalni, hogy nem mindég tudott ëmönni hozzá*. […] az a Minërva asszony bejárt az öregasszonnyá, aki a királykisasszonnak hordogatta be az élelmet. Akkó vitt be olyan orvosságot, hogy bizon attú a királykisasszonnak majd ëgy családja születik." (Bálint S. 1975: 184–185) [kiemelés–BP]

A narratíva további menetében egy, a mesékben is rendkívül népszerű esemény következik be, a „botrányon" felháborodott király haragjában hordóba zárva tengerbe dobatja a lányát, akit hosszas hánykolódás után halászok fognak ki (Belmont 1980: 3–4), s „*ahogy a hordót kifogták, kibontották, hát mit látnak benne: ëgy gyönyörűszép királykisasszonyt, ëgy kis eleven kis kölönccel*" (Bálint S. 1975: 186), s jelentik ezt a sorsszerű adományt a saját nőtlen királyuknak.

> „Amikor aztán ez a legény möglátta, hát mögszerette annyira, hogy még az életibe ilyen szép lányt nem látott. Igaz, hogy vót neki ez a kis családja, de hogy kikérdözgetött ez a király mindönt, ëmondta úgy a királykisasszony, ahogy mán én itt elmondtam a tisztölt hallgatóknak. Tehát a királykisasszony *nem tudott arrú, hogy is lött neki az a kis gyeröke*. Na azt mondta a király:
> – Nem baj kislány, ha nem tudod vagy tudod, vagy nem vállalod, hogy tudod, akkor is të a feleségöm fogsz lönni. *Majd azt a kis gyerököt pedig főneveljük.*
> Na kéröm, éltek is szépen, më mögházasodott, ëvötte feleségül a király. Mögesküdtek, s éltek nagyon szépen. A kisgyerököt nevelték. Nevelődött is a gyerök, de az olyan vót mán kétéves korába, hogy a

másik gyerök a mostani időbe még tíz éves korába sincs olyan okos mög olyan erős mint ez vót. De szép is vót, gyönyörűszép kis gyerök vót. De mikó mán olyan tíz esztendős vót a gyerök, *akkó mán olyan csintalan vót, hogy az apja, anyja mögunta, de még a királyi kastélyba levő katonaság is.* […]
Így aztán utóbb mán a sok csínytövése, rosszasága végött *azt mondták, hogy nem vóna baj, ha akarmi történne evvel a gyerökkel, csak mán mögszabadulnának tűlle.* Na jó van kérőm, így a *gyerök mögunatta magát az édösanyjával is, mög a nevelőapjával is*.
Ëccör a királykisasszonynak a szomszédja ëgy szép nyári napon hajóra ült, és ēmönt, hogy möglátogatja a rokonját, a királykisasszony urát. Igen ám, mikó aztán több idő beletelt; odaért a rokonához. Hát mit lát, mind az ű rokona mán nős, nagy fia is van neki. Na aztán ēbeszélgettek több mindönt, amit űk szerettek vagy akartak. Mikor aztán nagyon ráuntak mán az ottléteire, a vakációra, egy pár hónap múlva mögindultak visszafelé a tengörön. De ekközben a gyerökrű nagyon sok szó vót. *Mert ezöknek së vót ám családjuk*. Ennek, aki innen lakott a tengörön, ennek a királynak së. *S az édösanyja a kisgyeröknek mög a nevelőapja csak sokat panaszkodott a gyerökre, hogy milyen rossz*. Na oszt akkó a király, aki odamönt látogatóul, az aszonta:
– *Adjátok ide neköm, rokonom, ezt a gyerököt, më neköm sincsen*. Ha rossz is, nem baj, csak lögyön ëgy gyerökünk, mink ēvállaljuk örökbű ezt a rossz gyerököt.
Hát úgyis vót. Beleëgyeztek nyugodtan. Az *édösanyja mög a nevelőapja odadta a gyerököt ennek a rokonnak*." (Bálint S. 1975: 186–187) [kiemelés–BP]

A textus arról tanúskodik, hogy a fiatal királyi pár, a feléjük elhangzó kérésre *átadja* a rokonnak az elsőszülött gyermeket (aki e mesetípus „rokonaival" egyetemben mitikus ősökkel rendelkezik, és a francia filológus, vallástudós Georges Dumézil által leírt napmítoszt idézi (Charnay – Charnay 2020: 11), tehát hangsúlyozottan nem teljesen „idegennek" engedik át (mint más variánsokban az ördögnek, egy kereskedőnek, egy szörnynek, Szűz Máriának)). Ez a gesztus még azt is sugallhatná a gyanútlan hallgatónak, hogy az édesanya és a nevelőapa jót tettek a gyermektelen rokonnal[2], akinél – óhajuk szerint – bármikor meglátogathatják, akitől alkalomadtán visszakérhetik, ha meggondolnák magukat. Csakhogy az egzisztenciakarakterükre pontosan rávilágít a mondó azzal, hogy „örökbe adják" a csintalan és megfékezhetetlen gyermeket, a végérvényesség szándékával, az újdonsült szülőre bízva a kötelező feladatot: a megkeresztelést is (Brouskou 1988: 80). A látogatás végül a jogi érvényességgel bíró örökbefogadásba torkollik. Az

2 „A két öregnek aranyhajú gyermeke született" című széki népmesében megjelenik a gyermekátadás motívuma, mivel az öreg szülők nem bírják felnevelni a későn született két aranyhajú gyermeket, a keresztkomának jelentkező plébános felesége mondja: „– Ó, édes komámasszony – azt mondja –, adja nekem ezeket a gyermekeket. Én fiatal vagyok, felnövelem úgy, mint a saját gyermekemet, gondját viselem, aztán azért a szülői szeretetről nem felejtkeznek el" (Nagy 1976: 182).

eseményt úgy is konstatálhatjuk: akinek nincs gyermeke és éppen eleget szenvedett a hiánytól, az természetesen kapva kap a kínálkozó alkalmon: „*Ha rossz is, nem baj, csak lögyön ëgy gyerökünk, mink ēvállaljuk örökbű ezt a rossz gyerököt*" (Bálint S. 1975: 187).

Az interpretáció e pontján álljunk meg, s vessük össze a mese eddigi szakaszát *Sámuel I. könyvének* idevonatkozó fejezeteivel! Az Úr elküldi Sámuelt a Bethlehemben lakó Isaihoz, hogy kenje fel számára azt, akit kijelöl/mond; Isai legkisebb fia, a juhokat őrző Dávid lesz az, róla így ír a narrátor: „Ő pedig piros vala, szép szemű és kedves tekintetű" (16,12); ezzel párhuzamban azt olvassuk, a mesehős „*olyan vót mán kétéves korába, hogy a másik gyerök a mostani időbe még tíz éves korába sincs olyan okos mög olyan erős mint ez vót. De szép is vót, gyönyörűszép kis gyerök vót*" (Bálint S. 1975: 186). Amikor az „Istentől *küldött* gonosz lélek gyötri" Saul királyt, olyan embert keres, aki tud hárfázni, egy szolga elmondja urának: „Ímé én láttam a Bethlehemben *lakó* Isainak *egyik* fiát, a ki tud hárfázni, a ki erős vitéz és hadakozó férfiú, értelmes és szép ember, és az Úr vele van" (16,18). Saulnak – akárcsak elemzett mesenarratívánkban a rokonoknál vizitációban járó királynak – megtetszik a fiatal fiú, s az apjától elkéri: „Maradjon Dávid én nálam, mert igen megkedveltem őt" (16,22). A két textusban a kérés között jelentős eltérés mutatkozik: amíg Isai semmiért sem mondana le az ő „Benjaminjáról", mert az „Úr vele van", addig a mese fiatal királyi párja azonnal és örömmel örökbe adja a „rossznak" tartott gyermekét, akiről nem is sejtik rendkívüli erejét és égi küldetését. A bibliai narrátor a Dávid által első személyben elmondott önbemutatást választja: hangvétele nem hetvenkedő, de nem is bátortalan, sőt teljes mértékben elszánt (mint Arisztotelész „becsvágyó embere" [Arisztotelész 1987: 105. 1124b]), mivel tudja, hogy az „Úr vele van".

> „Pásztor volt a te szolgád, atyjának juhai mellett; és ha eljött az oroszlán és a medve, és elragadott egy bárányt a nyáj közül: Elmentem utána és levágtam, és kiszabadítám szájából; ha pedig ellenem támadott: megragadtam szakálánál fogva, és levágtam és megöltem őt" (17, 34–35).

A mesemondó viszont magához veszi a szót a hős bemutatásakor, mintegy narratív tónusban – a mesemondók többségére nem, inkább csak a specialistákra jellemző[3] – alapos részletezéssel igyekszik hitelessé tenni alakját a hallgatóság előtt:

> „Mán ételt hét esztendő, ekkó a gyerök mán tizenhét esztendős vót. Na eddig nagyon sok próbákat mögcsinált. A tengörön innen mán

3 Ámi Lajosnál így jelenik meg a parittyás hős: „De a fiú mindég életébe parittyázott. Hát vót neki egy olyan parittyája, akibe tizmázsás kavicsot tudott beletenni. A viénasszonnyal amikor szembe jött, a parittyába beletette. Megismerte, hogy az az a viénasszony. És ugy célzott, hogy az arcát had érje. Bizony, amikor homlokba toszitotta a tizmázsás kűdarabbal a parittyájával, a viénasszony neki tántorodott. A két lábát az égnek hajitotta és ott rugdosott." „Az ólombarát, aki az erdőt ólomba öntötte és a viénasszony…" (in Erdész 1968: 245).

> mindön országba híre vót ennek a hatalmas királyfinak, mer az nem is úgy szeretött vadászni, ha kimönt az őserdőbe, mind ëgy másik vadász, hanem igenyössen a leghatalmasabb vadakká: orrszarvas, vagy oroszlán, vagy tigris, ű szinte szabad kézzel szeretött odamönni vagy nekimönni. Amiket ēkapta, ű szépen mind ëgy kis nyúllal, úgy bánt. Akarmilyen hatalmas vadállat vót, ű mögfogta szépen, odatötte ahuva akarta, mög ára dobta, amőre akarta. Ű azokat így élvezte. Persze a többi ilyen hatalmas urak, azok mög csak csudálkoztak ennek a hatalmas erejin, ennek a fiatal királyfinak. Mē hogy úgy mondjuk: királyfi, mer a király örökbű fogadta." (Bálint S. 1975: 188)

Mint láttuk, Dávid kellő tisztelettel, de a lélektől vezérelve önérzetesen válaszol Saulnak, aki a Filiszteus elleni párviadalban részvételét arra hivatkozva akarja megakadályozni, hogy: „te gyermek vagy, ő pedig ifjúságától fogva hadakozó férfi vala" (17,33). A mese hőse, látva, hogy nevelőszülei vigasztalhatatlanul szomorúak – sürgető kérdésére elmondták, hogy a nagy király háborút hirdetett ellenük –, öntudatosan, az égiektől adományként kapott erejében bízva válaszol:

> *„–Hej – aszongya – apám, nem kő attú sëmmit félni. Össze kő állítani ëgy kis sereg katonaságot, majd én szömbeszállok az öreggē."* (Bálint S. 1975: 188)

A következő jelenet a győzelemmel együtt a királyi hatalmat is eldöntő párviadalt mutatja be, melyet Sámuel egy párbeszédet kezdeményező felhívás keretében tár elénk: „Válasszatok azért magatok közül egy embert, és jöjjön le hozzám. Ha azután meg bír velem vívni és engem legyőz: akkor mi a ti szolgáitok leszünk; ha pedig én győzöm le őt és megölöm: akkor ti legyetek a mi szolgáink, hogy szolgáljatok nekünk" (17, 8–9).

A Filiszteus nemcsak „ifjúságától fogva hadakozó férfi" – aki Alter értelmezése szerint úgy lép akcióba, mint a vas- vagy bronzkori hősök groteszk inkarnációja (Alter 1999: 114) –, de láthatóan igazi szájhős is, „fennhéjázó és erőszakos" (Arisztotelész 1987: 104. 1124a.8), rettenetes ereje tudatában öntelten becsmérli, gyalázza ellenfelét és Izrael valamennyi harcosát: „Eb vagyok-é én, hogy te bottal jössz reám? És szidalmazá a Filiszteus Dávidot Istenével együtt" (17,43), „Én gyalázattal illetém a mai napon Izrael seregét" (17,10). Ennek a gyalázkodó beszédnek a szokását és jelentését megtaláljuk Goldziher Ignácnál, aki az 1896-ban publikált „A higā-költészet előtörténete" című tanulmányában írja: a higā költő alkalmas arra, hogy „gyalázkodó beszédével *ártson az ellenségnek*" (Goldziher 1981: 637), mivel az arabok, ahogy a történész Julius Lippert megállapítja, hittek „a szó fétiserejé"-ben (Goldziher 1981: 638). A mesemondó, akárcsak a fikciónak hitelességet adni szándékozó történetíróknál és/vagy eposzi énekmondóknál szokás, a narrátor kommentátori hangvételére cseréli korábbi egyenes beszélő módját (Tegyey 2022: 92).

> „Hát abba az időbe még úgy vót, *nem úgy háborúztak, mint a mostani időkbe, hanem a vezérök csaptak össze*. És amik lëgyőzte a másikat, az mán ënyerte az országát a másiknak. Hát akkor is röviden mögkezdődött aztán a mérkőzés. […]
> Na kéröm, a régi világba, ha valamelyik ország fejedelme el akarta a másik országát nyerni, akkó *a vezér vagy a király állt ki az ellenfélé szömbe*. Oszt amelyik lëgyőzte a másikat, akkó az volt a győztes, az nyerte el az országát a másiknak, vagy pedig olyan hadisarcot fizettetött a másikká, amilyet akart, ha mög is hatta fejedelömnek tovább." (Bálint S. 1975: 189)

A mesemondó kommentárjának hitelesítésére érdemes fellapoznunk Vico könyvének a „Korollárium a párbajokról és megtorlásokról" című fejezetét, ahol ezt írja: „Két jelentős nyoma maradt ezeknek a párbajoknak, – az egyik görög, a másik a római történelemben. Ezek azt mutatják, hogy a háborúkat (a régi latinok e szóval jelölték őket 'duella') a megsértett egyének párbajával kezdték, még ha azok királyok voltak is, mind a két nép pedig mint néző szerepelt, akik nyíltan akartak védekezni vagy a sérelmeket megtorolni" (Vico 1979: 538; vö. Lemesle 2000: 149–168).

Az összecsapás részletes elbeszélése mindkét szövegben az esetlegesen lankadó figyelem s egyben a várakozás alatti feszültség fokozására törekszik, a mesemondó a képek és szavak erejével („a párbeszédek élő szerkezetet adnak a költeménynek" (Tegyey 2022: 98)) igyekszik a mondandó iránti ráhangolódás megteremtésére (Flauhault 2004: 49), ezáltal a hallgatóban/olvasóban kiváltja az érzelmi „pártosságot" a fizikailag hangsúlyosan gyengébbnek, csatában lényegesen tapasztalatlanabbnak tűnő, valójában az erejét, képességét és leleményességét ügyesen mozgósító hős mellett.

> „És Dávid belenyúlt kezével a tarisznyába és kivett onnan egy követ, és elhajítván, homlokán találta a Filiszteust, úgy, hogy a kő homlokába mélyede, és arczczal a földre esék" (17, 49).

Wolff mindezt a vallásantropológia szemszögéből ekként láttatja: „Az óriás filiszteussal vívott párharcban Dávid győz, jóllehet Saul fiatalsága miatt erre alkalmatlannak tartotta (1Sám 17,33) és maga a filiszteus is megvetette fiatal kora miatt (42. vers). Ebben és a hasonló elbeszélésekben nem az a mondanivaló rejlik, hogy – mint a mesemotívumokban – a fiatalság mint olyan, és a fiatalabb, vagy akár a legkisebb, eleve előnyben részesül. A tapasztalatlanabb és éretlenebb fiatal kiválasztása sokkal inkább JHVH szabadságát és a történelem fölötti egyeduralmát húzza alá" (Wolff 2003: 157[4]). A francia vallástörténész és orientalista Mark Philonenko ezt a párviadalt a *Humilitas* és *Superbia*, vagyis az alázatosság és büszkeség

4 „Ámi Lajos is elmondta az ATU 700 (Hüvelyk Matyi) mesetípus változatát (93 sz.), de egyáltalán nem beszélt itt óriásokról, holott e mesetípus fő epizódja arról szól, hogy a kis termetű mesehős miként győzi le a félelmetes szörny-óriást" (Erdész 1968: 82).

összecsapásaként értelmezi, a filiszteus „Góliát, a Sámuel első könyvében (17, 43-44) olvasható szónoklatában isteneivel megátkozta Dávidot és gyalázta az élő Isten seregét. Ez a *Superbia* tökéletes modellje" (Philonenko 1991: 117; Philonenko 1977: 536–548).

A mesenarratíva jelenetének és a rejtélyes ellenfélnek többletjelentést ad az a tény, hogy a hős nagyapja az, aki előzte otthonából lányát, egészen pontosan a vele terhes édesanyját. „Mikor aztán összeértek a harctérön, vagyis azon a helységön, ahun mérkőzni köllött nekik, a fiatal király, az onokája, paripáján elébbe ugratott az öregnek, és kihúzta a kardot. Ekkor az öregre mingyá rásújtott vele, úgyhogy az öregapját lëvágta első csapásra" (Bálint S. 1975: 189). A mesehős dicsőséges győzelmével hiába nyer el három birodalmat is, sorsszerű boszszúállása okozta szomorúsága okán mégsem találja helyét otthonában, ahol nem is lenne más dolga, mint Gilgamesnek, vagyis a királyi teendőit ellátni (Bottéro 1998: 223), ehelyett önmagát vádolva világgá megy.

Innentől már bajos volna párhuzamot vonni a Saul elől menekülő Dávid és a mesehős barangolása között. A közel negyvenhatezer karakteres meseszöveg tetemesebb része ezután következik, ám a teljes narratíva vizsgálata egy másik tanulmányt kívánna meg. Azt azonban leszögezhetjük (egyetértve a Bochra Charnay és Thierry Charnay szerzőpárossal [Charnay – Charnay 2020: 12]), hogy a kitett, el- vagy átadott és mások által befogadott gyermek motívuma az évszázadok során műfajokon ível át: mítoszoktól a bibliai szövegekig, legendáktól a népmesékig mindenhol a nyomára bukkanunk.

Források

Alter, Robert (1991): *L'art du récit biblique*. Bruxelles: Éd. Lessius.

Arisztotelész (1987): *Nikomakhoszi etika*. Budapest: Európa Kiadó (ford. Szabó Miklós).

Bálint Sándor (1975): *Tombácz János meséi*. ÚMNGY. XVII. (sorozatszerk. Ortutay Gyula). Budapest: Akadémiai Kiadó.

Belmont, Nicole (1980): L'enfant exposé. *Anthropologie et Sociétés*, 4(2): 1–17.

Bottéro, Jean (1998): *La plus vieille religion. En Mesopotamie*. Paris: Éd Gallimard.

Brouskou, Aegli (1988): Enfants vendus, enfants promis. *L'Homme*, 28(105) La fabrication mythique des enfants, 76–87.

Charnay, Bochra – Charnay, Thierry (2020): Le motif de 'l'enfant exposé': un cas type de la permanence des schémas mythiques par-delà les genres. (The motif of "The exposed child": a typical case of the permanence of mythical patterns across genres) *Féeries*. *Le conte, les mythes antiques, la Bible*, 16: 1–16.

Domokos Sámuel (1968): *Vasile Gurzău magyar és román nyelvű meséi*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Erdész Sándor: *Ámi Lajos meséi I.* ÚMNGY. XIII. (sorozatszerk. Ortutay Gyula) Budapest: Akadémiai Kiadó.

Flauhault, François (2004): Identité et reconnaissance dans les contes. *Revue du MAUSS*, 23(1): 31–56.
Goldziher, Ignác: *Az iszlám kultúrája II.* Budapest: Gondolat Kiadó (ford. Dávid Gábor Csaba et al.).
Graves, Robert (1981): *A görög mítoszok I*. Budapest: Európa Kiadó (ford. Szíjgyártó László et al.).
Henry, Michel (2013): *Az élő test*. Pannonhalma: Bencés Kiadó.. (ford. Farkas Henrik et al.).
Lemesle, Bruno (2000): La pratique du duel judiciaire au XIe siècle, à partir de quelques notices de l'abbaye Saint-Aubin d'Angers. *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 31: 149–168.
Nagy Olga (1976): *Széki népmesék*. Bukarest: Kritérion.
Philonenko, Marc (1977): David humilis et simplex. L'interprétation essénienne d'un personnage biblique et son iconographie. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 121(3): 536–548.
Philonenko, Marc (1991): Humilitas et Superbia. Note sur la Psychomachie de Prudence. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 71(1) Hommage à André Benoît: 115–119.
Tegyey Imre (2022): A hősök szava. Az oralitás a homérosi eposzokban. In uő. *Mykénétől Menandrosig. Válogatott tanulmányok*, Budapest: Typotex Kiadó.
Vico, Giambattista (1979): *Az új tudomány*. Budapest: Akadémiai Kiadó (ford. Dienes Gedeon–Szemere Samu).
Wolff, Hans Walter (2003): *Az Ószövetség antropológiája*. Budapest: Harmat Kiadó (ford. Blázi György).

R. Nagy József

CSALÁDI REPREZENTÁCIÓ KÖZÖSSÉGI VIDEOMEGOSZTÓKON

Dolgozatomban a közösségi videomegosztó helyeken elérhető családi filmeket vonom vizsgálatba. Célom az, hogy a családi tematikát feldolgozó, nyilvánosság előtt megosztott filmek tipizáló bemutatásának segítségével feltárjam létrejöttük indítékait. Történeti filmes példákkal is összevetve vizsgálom azt, hogy milyen társadalmi szükséglet hozta létre őket, hogyan felelnek meg a családi reprezentáció jelenkori elvárásainak, szolgálják ki a nézők igényeit.

Hipotézisem a vizuális antropológia *körülírt képek* paradigmáján (Bán 1999) alapul. Eszerint a családi filmek kizárólag az azt létrehozó személyes szándék, a korszak kultúrájának és társadalmának – beleértve a befogadói közeget, a korszellemet, a politikai közeget, a divatot stb. is – minél alaposabb ismeretében érthető meg. Enélkül a megértés elmarad, s javarészt csak a filmek esztétikai jellemzői ítélhetők meg. A vizsgálatba vont családi filmek megértéséhez minden esetben szükséges az a funkcióvizsgálat, amely a készítő- és fogyasztó közeg saját kulturális szabályainak elvárásain alapul. Ezen szabályok alkalmazása nem hagyható figyelmen kívül akkor sem, ha a filmek fogyasztója, nézője eltérően más kulturális közegből érkezik. Hipotézisem szerint a közösségi videomegosztó helyeken fellelhető családi filmek indítékukat tekintve egy tőről fakadnak, formai világuk, filmes beszédmódjuk viszont a létrehozók kulturális közegének alapvetésein, különböző *filmes nyelvjárás*okat hoznak létre.

A filmek kiválasztása *szakértői mintavétel*lel (Babbie 1995: 243) történt. Arra alapoztam a családi videók, videocsatornák kiválasztását, amit az alapsokaságról, annak elemeiről, azaz a közösségi megosztókon fellehető családi filmekről tudtam. Praktikus okok miatt kizárólag a *Youtube*-on található, magyar nyelvű filmek közül válogattam, bár máshol is fellehetők ilyen mozgóképek (*TikTok, Instagram, Facebook* stb.). Igyekeztem a felmérhetetlen mennyiségű filmből olyanokat kiválasztani, amelyek képesek reprezentálni saját kulturális, mikrokulturális közegük filmes repertoárját.

Az alapul szolgáló filmeket tipizálva összeállítható volt a családi filmek általam használt definíciója. Eszerint az ilyen, családról szóló mozgóképes alkotások *azonosító, dokumentáló, deklaráló, tanúskodó, helyettesítő* és *emlékeztető* funkciókkal bírnak. A család teljes körű reprezentációját végzik vagy végezhetik. A digitalizált világ később ezt megtoldja a filmek *szocializációs,* illetve *tapasztalat- és ideológiaközvetítő* szerepével is. De ide tartoznak az új családi barátságok, *kapcsolatok kialakítása*, kulturális, ideológiai *nézetek népszerűsítése*, a családi kreativitások, *képességek megmutatása*, pozitív vagy negatív *tapasztalatok átadása*. Emellett kiegészíthetjük az *egyéni és csoportos emlékezet* az analóg családi filménél intenzívebb

megnyilvánulásával, illetve a *funkcionális filmezés* (pl. az ún. fortélyfilmek – szerelési tanácsok, főzési praktikák, tutorial videók stb.) elterjedésével is.

A II. világháború előtt és még egy ideig utána is csak a jómódúak, a közép- és felső osztályok, a polgárság, illetve a szocialista rendszer kedvezményezett tagjai engedhették meg maguknak, hogy filmezzenek. A korszak családfilmjei is a felső- és a középosztályt életéről szólnak. Pontosabban arról, hogy a családok a rögzítés időpontjában mit tartottak reprezentatívnak. Külön kérdéskört eredményez az, hogy ma mi és hogyan rekonstruálható ebből? Forgács Péter fontosnak tartja ebben a mozgóképek halmazát, szekvenciáját, sorrendiségét, benne a stílusjegyeket. De ugyancsak fontos a vetítési rítusok szövegkörnyezete, vagy az előforduló témák egyedi vonásokat mutató rendszere is. Az arisztokrata családfilmeknél a szokottnál erőteljesebben jelenik meg a múlthoz, a kollektív, illetve az egyéni emlékezethez való viszony (Forgács 1995: 109). Az elkészült filmek előfordulási ritkasága külön értéket jelent nemcsak a család, a rokoni hálózat, hanem a tágabb területi egység számára is. Így a falubeliek, a régi alkalmazottak, s azok leszármazottai is ezen filmek segítségével erősítik meg közösségük emlékezetét, ahogyan erre Gergelyffy György felvidéki arisztokratákat bemutató, 1930-as évekbeli családi videókra épülő filmje is rámutat (Gergelyffy 2007).

A *Privát történelem*, Bódy Gábor 1978-ban készült, hang nélküli amatőr filmfelvételekből, logopédus közreműködésével összeállított fekete-fehér rövidfilmje (Bódy 1978). Ugyanez érhető tetten a *Bartos család* című, polgári amatőr filmfelvételek felhasználásával készült filmben is, amely egyben egy hosszabb filmszekvencia első darabja (Forgács 1988). A családi felvételeket nézve persze nem lehet elvonatkoztatni attól sem, hogy hasonlóan Bódy filmjéhez, itt sem a Bartos család eredeti szándékának megfelelő filmet látjuk, hanem annak egy önálló alkotói akarat szerinti átértelmezését. Amit az egyes filmrészletek egymás mellé illesztése, a kihagyások, kimerevítések, s nem utolsósorban a recitatív, hipnotikus zene hoz létre. Immár új filmként.

Már a legkorábbi családi filmeken is megfigyelhető a tényleges tevékenység és a reprezentáció szétválása. Ezekben az esetekben a szereplők a rögzítés tudatában vannak, a kamera optikáján keresztül a film nézőivel kommunikálnak, s egy előre eltervezett szerepet játszanak. Fikciós filmekben a kamerába nézés tiltott (Vernet 2007), míg családi filmeknél általános érvényű. Leggyakrabban saját magukat játsszák, illetve a saját magukról vallott ideálképet próbálják meg az örökkévalóságnak megörökíteni. A mimézis értékét maga a megörökítés aktusa adja. A film a család létezésnek a bizonyítéka, s az így létrejövő fikciós játék, „a megőrzés, a megörökítés végett" (Forgács 1995: 114) történik.

Annak ellenére, hogy a családi filmekben felfedezhető a fikciós jelleg, elsősorban azok dokumentarista megközelítésmódja a döntő. Roger Odin azt hangsúlyozza, hogy a dokumentumfilm élménye akkor jön létre a néző tudatában, ha a néző a képernyőn láthatókat dokumentarizáló olvasattal éli meg. Azaz nem tekinti sem kitalált és eljátszott történetnek, sem pedig manipulációnak (Szekfű 2017). Ez pedig paradox módon akkor is létrejön, ha a család tagjai szemmel láthatóan „játszanak" a kamera optikája előtt. A film összeállítója a családi filmet

egy evolúciós folyamat lépcsőjeként kezeli. „A fotográfia, a polgári festészet és a sírkőszobrászat bevezetés a családi moziba. Jelzi, milyen mély az örökkévalóság utáni vágy" (Forgács 1995: 112).

A jelenkori családi filmek erős karakterjegyekkel rendelkeznek. Leglátványosabb talán az, hogy ezek a filmek a vizsgált kor színvonalához képest alacsony technikai minőségben készülnek. A digitális filmkészítés kora előtti sikerülés fogalmunk átértelmeződött. A bonyolult és drága technika által megkívánt szakértelem magasra tette a mércét, amely a mindenki számára elérhető technikák idejében értéktelenné vált. Az önéletfilmezők világában minden képanyag sikerültnek minősíthető, amely a minimális képi ingerek által kiváltott felismerést lehetővé teszi. A felvételek nem nevezhetők sem komponáltnak, sem dekomponáltnak. Maga a dekompozíció tudatosan alkalmazva gyakorta ellenkulturális aktivitásként jelenik meg, hiszen a szabályok ismerete segítségével rúgja fel azok rendszerét. A vizsgált családi filmek esetében erről nincs szó. Ha létrejön képszerkezet, az a véletlen műve, mint ahogyan a képmezőben megvalósuló esztétikai szándék is.

A családi filmek jellemzően nélkülözik a vágás drámai erejét, ahogyan a filmes szakma mondja, „kopptól koppig mennek", azaz a kamera bekapcsolásától a kikapcsolásáig tart a néző elé kerülő snitt. Ugyan a modern játékfilmek, nem utolsósorban Antonioni vagy Jancsó Miklós köpönyegéből kibújva gyakorta alkalmaznak hasonló szerkezeteket, de alapvetően más szándékkal. A családi filmezők technikai kényszerből, illetve a forma irányába mutatott érdektelenségből operálnak extrém hosszú snittekkel. Ebben a tekintetben kijelenthető, hogy a családi filmek sokkal inkább szövegszerűek, nélkülözik a színszerűséget, a vizualitás erejét. Jóval közelebb állnak a szövegben rögzített családi- és önéletírásokhoz, mint a filmekhez.

Jelentős a változás abban is, hogy ugyan a közösségi videomegosztók indulásakor a személyes exhibicionizmus nem tartozott a filmkészítés legmeghatározóbb motivációi közé (Burgess – Green 2018: 39), de később hétköznapi jelenséggé vált. A kitárulkozás, a családtagok egymáshoz való viszonyának nyilvánossá tétele, a rokoni kör tagjainak megítélése, de akár a fürdőszobában zajló események, így a gyermek fürdőzése is a családi videók repertoárjára került. Külön jellemzői ezek az úgynevezett celebcsaládok videóinak. (Vö. *KisCsalád – Dobó Ági* videocsatorna) Annak ellenére, hogy a gyermekek fél- vagy egészében meztelen ábrázolása nem minden körülmények között elfogadott. Jürgen Habermas már 1962-ben a magánszféra integritásának illuzórikus voltáról, s arról írt, hogy a nyilvánosság az egyéni élettörténetek közzétételének a szférájává válik, a családi intimszféra felbomlik, s publicitást nyer (Habermas 1971: 247–248). Ez a folyamat nyomon követhető a megosztott családi videókon is.

Napjaink családi filmezése – hasonlatosan a digitális fényképezéshez (R. Nagy 2012: 251) – a nemek területén is átrendeződést hozott. Az VHS-korszak megjelenésének idején a női családi filmesek száma elhanyagolható volt, jóval inkább filmtémaként szerepeltek. Magyarázható volt ez a filmezés technikai jellegével, „maszkulin tárgyak közé tartozik a kamera" (Forgács 1995: 116), ami amiatt a

férfinak kellett azt kezelnie, így ő gyakran nem is látható a képeken. A digitális képkorszak egyik látványos jellemzője az, hogy a nők nagy számban jelentek meg a filmesek között. Mivel az analóg korszakban a férfiak által birtokolt technikai tudás szerepe leértékelődött, olcsóvá és hétköznapivá váltak a kamerák, a család több gépet is birtokol (a mobiltelefonok révén akár minden családtag is), a férfiak dominanciája megszűnt.

A digitális gépek a családon belül filmezési demokráciát teremtettek. Ráadásul a filmek megmutatásában a női aktivitás jóval erősebb, így a nők mára már túlreprezentáltnak is tűnnek. A feminista irodalomelmélet, s benne Rebecca Hogan (1991) a naplóírást – melyet tekinthetünk a családi videózást megelőző korszak jelhagyó aktusának – női műfajként tartja számon, szemben az önéletírással, amely inkább a férfiakra jellemző. Merthogy a napló töredezett, asszociációk mentén építkezik, kevésbé logikus, s a hétköznapi, triviális történésekre koncentrál. Nem cselekményközpontú és nem célirányos.

A családi (privát)filmezés az internet segítségével zajló, újonnan kialakuló, napjainkra már kodifikált párbeszéd technológia részévé vált, új társadalmi és kulturális funkciókkal. Ennek a jelenségnek a kulcsszava a megosztás, mely visszahatva a film készítőjére, formálja annak képkészítési szokásait is. Az egyéncentrú közösségi oldalak rendszeres látogatása meghatározza a filmkészítési alkalmakat, módokat, formákat. A megosztott filmeket kommentálják, értékelik, viszonyt alakítanak ki vele, s egyértelműen a baráti, esetleg kliens-patrónusi kapcsolatháló újrakötésére, deklarálására használják. A filmek online közösségi oldalakon való megmutatását elvárják, kommentek segítségével gyakran kikényszerítik a közösség tagjai (Grice 2012: 32). *„Mi van már, nem lesz új film?"* Az egyik család többek között ezért folytatta az időközben elhunyt apa YouTube-on folytatott családi videós munkásságát, mint ahogyan azt a feleség egy videóban közölte is a követőkkel. Az is árulkodó tény, hogy a halálhírt is a csatornán jelentette be, mindössze pár órával a halál bekövezte után. (Vö. *Zvolenszki Zoltán* videocsatorna)

A filmezés ünnepi színezete azáltal, hogy a digitális technikának köszönhetően gyakorivá válik, el is veszti különleges jellegét, a magas filmszám hétköznapivá, deszakralizálttá teszi a filmezés alkalmait. Még a rendszerváltoztatás időszakában is a filmezés maga volt az esemény, az ünnepi alkalom. A vasárnapi filmes kategóriából – mely szókapcsolat ez esetben az esemény fontosságát, ritkaságát is jelenti – mindennapi filmező lett. A tömeges digitális filmezést inkább tartható klasszikus, kielégülésre ösztönző fogyasztói magatartásnak, mint hagyományos értelemben vett filmkészítésnek. A mindenhová vihető olcsó, kompakt kamera vagy a kamerás mobiltelefon spontán filmezésre ösztönöz. Így lehet a leghétköznapibb alkalom is, például egy bevásárlás családi video témája. (Vö. *Szilu* videocsatornája)

A családi filmek egy nagyon jelentős típusáról, az úgynevezett házi pornóról kevesen tesznek említést a családi filmek kapcsán. Nem ezért, mert ritka volna, sőt! A filmezés kezdetétől egészen napjainkig rendszeres a családi pornográfia filmes jelenléte. Tóth Zoltán János nagyívű pornográfia-kutatásában rámutat, hogy a felnőtt tartalmak hatásai napjainkra megjelentek a társadalom több

szegmensében is, hiszen a „pornó akkor is jelen van a hétköznapi ember életében, ha az aktuálisan nem néz kemény pornót" (Tóth 2019: 25). Egyes nem tudományos megalapozottságú becslések szerint az online elérhető családfilmek 35-50%-át ezek az alkotások teszik ki (bővebben lásd Horvath et al. 2013). A hagyományos családi pornográfiában a férj és a feleség szexuális együttlétét láthatjuk, a családi filmek adott időszakra jellemző formai megvalósításában. A hiteles, azaz az amatőr pornográfia iránti igény olyan magas, hogy minden jelentős felnőttfilmgyártó készít családi pornót, de immár professzionális szereplőkkel. Ezekben már a család összes tagja szerepet kap: azaz a férj a feleséggel, férj a lánnyal, anya a fiával, a testvérek együtt – a lehetséges összes permutációban, néha a házikedvenceket, illetve a nagyszülőket sem kihagyva (Kovács 2020). A globális, pornográfiát árusító óriásvállalat, a *MindGeek* 2018-as és 2019-es statisztikáiban előkelő helyen a családi pornó valamely vállfaját keresték (Pornhub 2018, 2019).

A családi filmkészítés legújabb sajátossága az, hogy mind a készítők, mind a nézők csoportjában megjelentek a halmozottan hátrányos életmódhelyzetű, sok esetben etnikailag vagy gazdaságilag stigmatizált családok filmjei. Az arisztokraták, nagypolgárok által készített filmeken még csak koldusi szerepkörben, staffázsalakként, egzotikus vademberekként megjelenő (lásd Gergelyffy 2007) rétegek online jelenléte egyre jelentősebb. Jellemző, hogy filmjeiket szinte kizárólag mobiltelefon kamerájával, úgynevezett kamerában vágott technikával veszik fel, sok esetben azonban vágás nélkül rögzítik. Gyakori ismérv a függőleges képelrendezés, a komponálás és a stabil képtartás teljes hiánya, illetve a tartalmi szerkesztetlenség. Az események csak úgy megtörténnek, nincs dramatikus ívük. Ezekre a videókra hatványozottan érvényes az a meglátás, hogy „A filmbeszéd, „a tájszólás", melyet az amatőr filmesek használnak, ugyanolyan, mint a hétköznapi nyelv, tele van esetlegességgel, elszólással" (Forgács 1995: 110). Mindezek ellenére a közösségen belül maximális az elfogadottságuk, vizuális üzeneteiket mindenki érti, nagy és egyre növekvő a nézettségük. (Vö. *Bari Show* videocsatorna)

A családi videók megítélését leginkább befolyásoló tényező a videók mérhetetlenül nagy tömegében rejlik. Egyrészt a családi reprezentáció kutatói, annak mind társadalmi, mind vizuális aspektusait tekintve hatalmas anyagot kaptak a kezükbe. Jean Burgess és Joshua Green már a YouTube elindulását követő második évben megfogalmazta azon meglátását, mely szerint a megosztott videós tartalmak kortárs népi kultúra részei, mellyel a társadalomkutatóknak (is) számolnia kell a jövőben (Burgess – Green 2009: vii).

Másrészt a családi videó nagy száma nehezen megoldható kutatásmódszertani problémákat is okoz. William Glass még az 1990-es évek elején adott hangot kritikájának, mely szerint a tömegesen születő és publicitást kapó érdektelen önélet-megjelenítések magát a műfajt is jelentéktelenné teszik, s nehézzé teszik általánosítható tartalmak megjelenését (Gass 1994). Elvész és nehezen megtalálhatóvá válik a minőség a milliónyi értéktelen között. Ez a nárcizmus kora. Ahogyan azt Forgács Péter megfogalmazza, a „boldogságfilm, a boldogságdokumentum

nem más, mint az örökkévalóság kísértése. A családi mozi az ősképre utal, antropológiai értelemben: íme, az ember és családja" (Forgács 1995: 111).

Kijelenthető, hogy a családi filmek közösségi megosztókon való megjelenésével, majd burjánzásával új reprezentációs lehetőség nyíl meg. A digitális képiség elterjedésével a magántörténelem, a személyes, gyakran egocentrista aspektus egyre nagyobb hangot kapott. A filmek egyre inkább hétköznapi jelenségeket örökítenek meg, mindeközben nyilvánvalóan az individualizációs folyamatok részei is. A digitalizáció elterjedtével a privát képiség a családi reprezentáció helyett egyre inkább az egyén reprezentációját végzi. Olvasatuk, értelmezésük módja azonban ettől – a hipotézisben megfogalmazottakkal egyezően – nem változott. Ugyanúgy a saját mikrokulturális közeg belső szabályai szerint jönnek létre, a megértés a csoport tagjai, az elsődleges fogyasztói réteg számára lehet teljes, a családi reprezentáció az ő részükre készül.

Források

Babbie, Earl (1995): *A társadalomtudományi kutatás gyakorlata.* Budapest: Balassi Kiadó.

Bán András (szerk.) (1999): *Körülírt képek. Fényképezés és kultúrakutatás.* Miskolc – Budapest: Miskolci Galéria – Magyar Művelődési Intézet.

Burgess, Jean – Green, Joshua (2009): *YouTube: Online video and participatory culture.* Malden, MA: Polity Press.

Burgess, Jean – Green, Joshua (2018): *YouTube: Online video and participatory culture.* (Second Edition) Medford, MA: Polity Press.

Forgács Péter (1995): A családi mozi archeológiája In *Jelbeszéd az életünk* (szerk. Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor), Budapest: Osiris – Századvég, 109–124.

Gass, William (1994): The Art of Self. Auto-biography in an Age of Narcissism. *Harper's Magazine,* 1994. május, 43–52.

Grice, Karly Marie (2012): Journey to the Center of a Vlog: One Woman's Exploration of the Genre of Video Blogs. *Grassroots Writing Research Journal*, Fall 2012, 3(1): 31–38.

Habermas, Jürgen (1971): *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása. Vizsgálódások a polgári társadalom egy kategóriájával kapcsolatban.* Budapest: Gondolat Kiadó.

Hogan, Rebecca (1991): Engendered Autobiographies: The Diary as a Feminine Form. *Prose Studies: History, Theory, Criticism*, 14 (2): 95–107.

Horvath, Miranda A. H. – Alys, Llian – Massey, Kristina – Pina, Afroditi – Scally, Mia – Adler, Joanna R. (2013): *"Basically... porn is everywhere": A Rapid Evidence Assessment on the Effects that Access and Exposure to Pornography has on Children and Young People.* London: Middlesex University.

Kovács Blanka (2020): Az amatőrpornó aranykorát hozta el a koronaválság. *Mérce*, URL: https://merce.hu/2020/07/15/az-amatorporno-aranykorat-hozta-el-a-koronavalsag/

PornHub 2018-as statisztika. URL: https://www.pornhub.com/insights/2018-year-in-review
PornHub 2019-es statisztika. URL: https://www.pornhub.com/insights/2019-year-in-review
R. Nagy József (2012): A digitális fényképezés társadalmi gyakorlata Magyarországon. In *Docere et movere* (szerk. Illésné Kovács Mária et al.), Miskolc: Miskolci Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 247–262.
Szekfű András (2017): És mi a helyzet a valósággal? Ebbe bele se menjünk! *Apertura*, 2017. ősz. URL: www.apertura.hu
Tóth Zoltán János (2019): *Hardcore pornófilm a hálózati kultúra korában.* Miskolc: Szépmesterségek Alapítvány.
Vernet, Marc (2007): A hiány alakzatai (A láthatatlantól a moziig): A kamerába nézés. *Apertúra*, 2007. ősz. URL: www.apertura.hu

Filmográfia

Bartos család – Privát Magyarország 1. (1988). Magyar dokumentumfilm, 60 perc. Rendező: Forgács Péter.
Privát történelem (1978). Magyar rövidfilm, 24 perc. Rendező: Bódy Gábor.
Tartozás (2007). Magyar dokumentumfilm, 35 perc. Rendező: Gergelyffy György.
Bari Show [7,4 E feliratkozó] URL: https://www.youtube.com/channel/UCexPIz2qeOT1uORJXFsIk0g
Gombos Edina – Itt van Amerika! [134 E feliratkozó] URL: https://www.youtube.com/channel/UCJF6VXUAEV7caoIFeXcm-qQ
KisCsalád – Dobó Ági [81,9 E feliratkozó] URL: https://www.youtube.com/channel/UC2TWHbgNEXCzqmPBRz0oFKw
Szilu [20,8 E feliratkozó] URL: https://www.youtube.com/user/SziluGold
Zvolenszki Zoltán [43,5 E feliratkozó] URL: https://www.youtube.com/user/hunguga [YouTube letöltések: 2022.04.30.]

Mester Tibor

LOKALITÁS/NYILVÁNOSSÁG/POLITIKA A KÖZÖSSÉGI HÁLÓZATOK KORÁBAN

Széljegyzetek egy kutatási projektterv margójára

> „Hogyan lehet a tudható és még ismeretlen kérdésekből antropológiai problematikát konstruálni? Nos, erre nincs egyszerű válasz, illetve nincs is válasz, főként újabb kérdések vannak, melyekből válogatni kell." (A. Gergely 2000: 67)

1. Bevezetés

Egyetemen dolgozó kutatóként gyakran szoktunk olyan kutatási tervek kidolgozásába fogni, amelyekben nem, vagy csak részben találkoznak a kutatói érdeklődés és a finanszírozás természetéből fakadó prioritások. Szerencsés kivételt jelentenek azok az alkalmak, amikor a felkínálkozó téma kapcsán megválaszolandó kérdések valódi intellektuális kihívást jelentenek, lehetőséget biztosítva arra, hogy olyan kérdésekre keressük a választ, melyeknek valódi tétje van számunkra. Ezek a sajnos nem túl gyakran elérkező opciók nemcsak a kutatói horizont bővítésére adnak lehetőséget, hanem visszavezetnek az eredeti, a világ jelenségeit megfejteni kívánó szerepfelfogásunkhoz.

Ezért talált meg igen szerencsésen egy olyan felkérés, ahol a felkínált feladat és szerepvállalási lehetőség teljesen egybevág a kutatói érdeklődésemmel. Lehetőséget teremtve intellektuálisan izgalmas problémák felvetésére, valódi kérdések megfogalmazására, potenciálisan újszerű válaszok felderítésére.

A hálózati kultúra jelenségeinek kutatójaként lehetőséget kaptam arra, hogy egy a közösségi oldalak helyi politikában betöltött szerepét vizsgáló kutatásban[1] a digitális antropológia módszereivel vizsgáljam az adott problémát. Minden ilyen vállalkozás a kutatási terv felvázolásával kezdődik, amelyben a megalkotott fogalmi keretek felállítását a módszertani lehetőségek számbavétele és a kutatás operacionalizálása követi. Az alábbiakban azt szeretném kifejteni, hogy milyen kétségek és bizonytalanságok merültek fel bennem az akár csak röviden, ideiglenesen felrajzolható, semmiképpen sem az örökkévalóságnak készülő kutatási keret megalkotása kapcsán. E keret szorosan kapcsolódik A. Gergely András szerteágazó életművének egyes darabjaihoz, közelebbről a politikai antropológiáról szóló írásaihoz és a helyi társadalmak mibenlétére fókuszáló elemzéseihez.

1 A „Hálózatos lokalitás: A közösségi média helyi politikában játszott szerepének vizsgálata" című OTKA kutatásban Bene Márton vezetésével.

A digitális antropológia/etnográfia egy sokféleképpen értelmezhető módszertani és kutatási terület (Mester 2018), az utóbbi időben kialakulóban van egy olyanfajta konszenzus, mely szerint az irányzat nem tekinthető pusztán egy az online terepen és eszközökkel folytatott kutatás módszertanának, és nem is egy speciális kutatási terület, amely csak az online jelenségek vizsgálatára hivatott (Boellstorff 2018). A digitális antropológia az új kommunikációs technológiák által átformált mindennapi élet egyes jelenségeit új és régi eszközök segítségével, az antropológia és a társtudományok fogalomrendszerének részleges újraértelmezésével kívánja szemügyre venni. Szerepe nem merül ki abban, hogy egy másik módszertan vetületén keresztül mutassa be az egyes kiválasztott terepek sajátosságait, hiszen a tevékenység célja nem a terepbeszámolók legyártása. Sokkal inkább ahhoz járulhat hozzá, hogy a vizsgálódás során ellenőrizzük, hogy a jelenségekről alkotott fogalmaink mennyire jól írják le a cselekvések valós logikáját, illetve azokat a módokat, ahogy az általunk vizsgált közösségek tagjai maguk is értelmezik saját akcióikat.

A hálózati kultúra jelenségeinek vizsgálata során gyakran azzal szembesülünk, hogy készen kapott, változatlanként elgondolt antropológiai fogalmaink jelentését (úgy is mint a közösség, a terepmunka, a test, a természet, a tekintet, a tudás, az emlékezet, az identitás, a kutatás tárgya és bemutatásának lehetőségei) a kutatási tapasztalatok alapján pontosítjuk vagy újrafogalmazzuk.

A jelenleg zajló kutatásunk szempontjából a „hálózatos lokalitás" (Gordon 2008) és a „hálózatos nyilvánosság" (boyd 2010) tűnnek olyan fogalmaknak, amelyek feltétlenül tisztázásra szorulnak. A digitális antropológia megközelítése arra kell, hogy ösztönözzön minket, hogy ne vegyük adottnak a fogalmakat, hanem minél több empirikus tartalommal töltsük fel azokat, illetve tisztázzuk az alkalmazhatóságukkal kapcsolatos bizonytalanságokat.

2. Hálózatos lokalitás

A helyi társadalmakkal kapcsolatos vizsgálatok igazolták, hogy bár a lokalitás primordiális képzete a „vérségi és térségi" szemlélet alapján szerveződik meg, de a társadalomtudományos felfogásban valójában a modern társadalmak vonatkozásában nyeri el értelmét, mint „jogi, gazdasági, politikai és igazgatási funkcióegyüttes" (A. Gergely 1993: 20–21). Helyi társadalom, helyi közélet, helyi politika: ezek az összetételek csak felszínesen kapcsolódnak magához a helyhez, sokkal inkább arra utalnak, hogy a kifejezést használó elemzésekben nem országos, nemzeti, netalán globális összefüggések fognak előkerülni. Jól példázza ezt, hogy a politikatudományban kialakult fogalomhasználat szinte mindig az önkormányzatiság keretei közé tereli a lokalitás értelmezését, alkalmanként utalva annak tágabb, azaz térségi, táji, etnoregionális összefüggéseire.

A „helyi társadalom", ahogy azt a nyolcvanas évek elején szárba szökő magyar szociográfiai ihletésű kutatások hagyománya (Böhm – Pál 1983–1990) is bemutatja, szociokulturális értelemben véve nagyon is tagolt, érdekeit és cselekvési

lehetőségeit tekintve heterogén társadalmi hálózatok és szerveződések formációiban írható le. Már a rendszerváltás előtti elitvizsgálatok talán leginkább általánosító következtetése is az, hogy a pártapparátus és hivatalnoki elit mellett az informális, civil szerveződések szerepe jóval fontosabbá válik a helyi döntéshozatal felől tekintve, mint ahogy az az országos politika szempontjából tapasztalható. A pártfunkcionáriusok, tanácstagok, kultúrházigazgatók, szakszervezeti vezetők mellett megjelenő új szereplők (a vállalkozók, iskolaigazgatók, körzeti orvosok, helyi művészek) is véleményformáló szerepet követelnek maguknak a települések életében. A helyi elitekkel foglalkozó korabeli szakirodalomban mindehhez szorosan hozzákapcsolódnak a rendszerváltást megelőző és követő időszak társadalmi szerveződésében bekövetkező változásai. A politikai és civil aktivizmus fokozatos térnyerését, a döntéshozatali folyamatok demokratizálódását, a társadalmi, közéleti és művészeti kérdésekkel foglalkozó sajtó felvirágzását dokumentáló elemzések hátterében rendre felbukkantak aggodalomra okot adó folyamatok (a növekvő munkanélküliség, a társadalom fragmentalizációja és dezintegrációja, a pártokhoz tartozó szekértáborok kialakulása).

A 2000-es években, az európai integrációs folyamat kiteljesedésének közeledtével a helyi társadalomra vonatkozó kutatások már elsősorban a regionális identitás mibenlétére, a települések fejlesztési lehetőségeire, az önkormányzatok szerepének elemzésére fókuszáltak. Az időközben megjelenő új információs és kommunikációs technológiáknak a térbeliség érzékelésére és értelmezésére gyakorolt hatása viszont sokáig reflektálatlan maradt, leginkább általános jellegű, a külföldi szakirodalmak áttekintésére épülő munkák reprezentálták ezt a megközelítést (például a Nyíri Kristóf nevével fémjelzett A 21. század kommunikációja sorozat keretében megjelenő írások). Kivételt képeznek az olyan, helyi társadalmi folyamatokkal kapcsolatos elemzések, mint Kulin (2001) online, Bajáról szóló tanulmánya, vagy a környezetvédelemi konfliktusokkal, katasztrófákkal, részvételi akciókutatással kapcsolatos elemzések (Pataki – Vári 2011).

A „hely" fogalma az antropológiában eleve nem határozható meg egyszerűen, a fizikai hely koordinátái között létrejövő térhasználati gyakorlatok, a helyi tudás rétegei, a térrel kapcsolatos kulturális modellek és mediális reprezentációk mind részét képezik. Az új technológiák terjedése nyomán létrejövő sajátos térbeliségről és térbeli kötődésekről szóló diskurzusokban felbukkanó újfajta térelképzelések (virtuális és augmentált terek) ellentmondásokkal terheltek (Mester 2012). Elsőként a tértől való függetlenedés dimenziójában kerülnek elő, mivel már nem szükséges egy adott helyen tartózkodnunk ahhoz, hogy részt vegyünk azokban az interakcióban, amelyekben korábban helyhez kötötten vehettünk részt. Miközben új kommunikációs helyzetek és színterek sokaságának kialakulását követhetjük nyomon, a legtöbb elmélet a fizikai terek kiüresedéséről, jelentőségük csökkenéséről számol be. Az „áramlások teréről" szóló castells-i elképzelésben a fizikai hely, helyek alárendelt helyzetbe szorulnak az újonnan felálló globális hálózatokban, gyakran a kapcsolatok létrejöttét biztosító infrastruktúrák csomópontjaivá degradálódnak. A kanadai hálózatkutató Barry Wellman munkáiban megjelenő „hálózati individualizmus" koncepció (Wellmann 2002) is a városi

terek kiüresedéséről árulkodik, ahol már csak az otthon és a munkahely jelennek meg a társadalmilag releváns érintkezések helyszíneként.

Ez azért is meglepő, mert éppen Wellman és munkatársainak az ezredforduló környékén lefolytatott vizsgálatai igazolják, hogy a kiterjedt internethasználat pozitívan befolyásolja a helyi hírek nyomon követését, ösztönzi a lakóhelyhez kapcsolódó civil akciókban történő részvételt, a helyi kötődések erősítése révén a kollektív társadalmi tőke gyarapodásához is hozzájárulhat (Wellmann – Haase – Witte – Hampton 2002). Az új, fejlett hálózati infrastruktúrával rendelkező lakónegyedek (wired suburbs) etnográfiai vizsgálata szintén arra enged következtetni, hogy a kiterjedt internethasználat nem elszigeteli, hanem újra összeköti az egy területen élőket: segíti a szomszédsági viszonyok kialakulását (Hampton – Wellmann 2003).

Meyrowitz szerint az elektronikus médiumok a fizikai hely és a társadalmi hely elkülönüléséhez vezetnek, mégis „számtalan módon táplálják a hely iránt érzett nagyobb fokú érzelmi kötődéseket" (Meyrowitz 2005: 32), a tapasztalat pedig mindig helyhez kötött, legyen annak forrása fizikailag vagy valamilyen „általánosított máshollét" keretei között elérhető. „Szabadon megválaszthatjuk, hogy milyen hálózatok tagjai szeretnénk lenni, és mennyire kötelezzük el magunkat egy hálózaton belül. Ugyanúgy szabadon alakíthatjuk a lokális térhez való kötődésünk fokát" (uo. 36).

Hozzá hasonlóan Gordon (2008) is azt hangsúlyozza, hogy a felhasználók bárhonnan létrehozhatnak és fogyaszthatnak helyekről szóló információt, a geertz-i értelemben vett „helyi tudás" csak abban az adott társadalmi környezetben jön létre, ahol valóban tartózkodunk. Az új technológiáknak a tér használatára, megtapasztalására és értelmezésére gyakorolt hatását vizsgáló elemzések közül érdemes fontolóra venni Gordon és de Souze e Silva javaslatát, akik a lokáció alapú mobiljátékokat, közösségi térképezésre és virtuális szomszédságokra épülő alkalmazásokat vizsgálják (Gordon – de Souze e Silva 2011). A szerzők érvelése szerint a mobil hálózati technológiák mindenütt jelenlévő mivolta nemcsak kiegészíti, felülírja a terek használatát, hanem maguknak a fizikai tereknek az érzékelését és értelmezését is átformálja.

Azt láthatjuk tehát, hogy a lokalitás hálózati keretben történő újradefiniálására tett kísérletek inkább csak kérdőjelet hagytak maguk után az elmúlt évtizedekben. A helyi társadalmat alapvetően megkonstituáló lokalitás hagyományos helyhez között értelmezése mindenesetre nehezen tartható fenn. Nem véletlen, hogy a leginkább konstruktív felvetéseket a migráns populációkkal és diaszpórákkal kapcsolatos kutatások igazolják (Diminescu 2008; Hepp – Bozdag – Suna 2012). A települések el- vagy kivándorolt lakóinak online felületeken nyomon követhető aktivitása mindenképpen részét képezi a hálózatos lokalitásnak, miközben a válóban ott lévő, de a hálózati interakcióktól tartózkodó társaiké nem lesz tetten érhető egy erre építő megközelítésben.

Épp ezért a kutatás során reflektálnunk kell arra, hogy milyen elgondolások alapján választjuk ki azokat a releváns kommunikációs felületeket, amelyeket a hálózati lokalitáshoz kapcsolunk, milyen módon szelektálunk közöttük, hogyan

választjuk ki a számunkra fontos súlypontokat. Mivel az online és offline zajló interakciók teljességének követése nyilvánvalóan nem elképzelhető, így, hasonlóan az antropológiai kutatás hagyományos gyakorlatához, ezek a döntések és választások a terepen tett próbálkozások és iránymódosítások nyomán fognak megszületni.

3. Hálózatos nyilvánosság

Nem csupán az új médiakörnyezet sajátosságai miatt ragadható meg nehezen a helyi nyilvánosság mibenléte, ez a fogalom a korábban született elemzések szempontjából is problémás volt. A kifejezés eredetileg a helyi politika tartalmi elemeinek megjelenítésére szolgáló platformok gyűjtőfogalma, a helyi médiumokban, nyilvános fórumokon, valamint a nyilvános terekben zajló információáramlás összeségét kívánja megragadni. Másként fogalmazva, magában foglal minden olyan nyilvános kommunikációs színteret, ahol az adott közösség szempontjából releváns ügyekkel kapcsolatos információkat közzéteszik, megvitatják, kommentálják. Ugyanakkor a helyi elitek információs monopóliuma és a helyi hatalmi viszonyok alapvetően meghatározzák, hogy a közösség szempontjából fontos és aktuális témák közül mi hozzáférhető a nagyközönség számára:

> „… a hatalmi játszmák szereplőinek rituáléi, illetve a döntéshozás kiváltságai, az információ-birtoklás módszerei minden rendszerváltás dacára hatalmon maradni segítik az uralkodó garnitúrát, velük szemben pedig ott áll a helyi társadalmak sok-sok alakzata, nyilvánossága, belső network-je is, amely polarizáltság, intézményesült kettősség igazából egy sokpólusú, sokérdekű politikai teret formál ilyetén együttesként" (A Gergely 1997: 8).

A helyi nyilvánosság egyik kulcsfigurája sok évtizeden keresztül az újságíró volt, aki a helyi színtereken nem is annyira kapuőrként, hanem egy információs hálózat csomópontjaként, egyfajta személyes információs hubként funkcionált, amely közvetített a hatalom és ellenzéke, a hivatal képviselői és a civilek, a lakosság és az azokat képviselő megválasztott tisztségviselők között. Ez a szerepértelmezés több, itt most nem részletezendő okból (helyi médiumok felszámolódása, médiakoncentráció, üzleti modellek átalakulása) erodálódott, ami a fenti idézetet is sajátosan aktuálissá teszi. Kutatásunk számára azonban relevánsak lehetnek a leépülő intézményi keretek helyébe lépő, a közösségi médiafelületek által támogatott alternatívák, a civil újságírás, az alulról szerveződő vitafórumok, az informális információmegosztó hálózatok, az erőforrások megszerzését segítő pályázatíró cégek.

Az infokommunikációs technológiák széleskörű elterjedését és az általuk biztosított újfajta lehetőségek társadalmi nyilvánosságra gyakorolt hatását a publikus internet megjelenésétől fogva számos elvárás övezte. A technooptimista

forgatókönyvek a különböző innovációkat (elektronikus kommunikáció, a fórumrendszerek, a blogok, a web 2.0-ás tartalommegosztás és a közösségi média) rendre a nyilvánossághoz való hozzáférés lehetőségeinek kiszélesedésével, az abban megjelenő vélemények és álláspontok sokszínűbbé válásával, a demokratikus gyakorlatok terjedésével kapcsolták össze. A kritikus hangok ezzel szemben az új technológiák dezinformációs potenciáljára figyelmeztettek, visszhangkamrák és szűrőbuborékok kialakulását detektálták, a növekvő társadalmi megosztottságot az online megjelenő vélemények polarizációjával kapcsolták össze.

Itt kapcsolódhatunk kutatásunk szempontjából a másik, központinak tűnő hálózati nyilvánosság (networked publics) koncepciójához. Természetesen danah boyd (2010) felvetései jelentik a kiindulópontot, Bene (2019) korábbi munkája meggyőzően igazolja az ott vázolt megközelítés alkalmazhatóságát a politikai jellegű közösségi médiaaktivitások vizsgálatában. Ugyanakkor nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy a boyd írása mögött meghúzódó fő motiváció éppen az, hogy kerülőutat szolgáltasson azok számára, akik mellőzni szeretnék az erősen normatív jellegű habermasi nyilvánosságfogalom alkalmazását az online zajló interakciók vizsgálatában. Tanulságosak azonban a csoportkommunikáció új formáinak kialakulásához kapcsolódó implikációk is, amelyeket írásában boyd is felvet (a társadalmi különbségek, politikai megosztottságok replikálódása a közösségi platformokon, a privát és nyilvános közötti határok egybemosódása), melyek szerepet játszanak az offline térben zajló közösségképződésben is.

Nem szabad abba a csapdába esnünk, hogy a nyilvánosság szerkezetváltozását nyilvánvaló tényként kezeljük. Fontos lenne, hogy ennek igazolását az új társadalmi kommunikációs színterek, helyzetek és műfajok inherens tulajdonságainak vizsgálatára vezessük vissza, a folyamatokat pedig ennek megfelelően artikulálni tudjuk.

A digitális antropológiai megközelítés szempontjából a legfontosabb problémának az látszik, hogy a közösségi platformokon szerveződő közösségek világát valóságosnak fogjuk fel, miközben az ott zajló interakciók őszinteségéről és komolyságáról a platform természetéből fakadóan nem tudunk meggyőződni. Hogy néhány konkrét gyakorlati problémát is felvessünk: az online identitás megfeleltethetősége a valósággosnal, a kibontakozó beszélgetések folyását eltérítő trollok potenciális jelenléte, az egymásnak feszülő álláspontok politikai oldalakhoz kapcsolódó polarizálódásból fakadó dinamikája, a tartalmak terjedését befolyásoló algoritmusok hatásai olyan tényezők, amelyeket tekintetbe kell venni vizsgálódásaink során.

A kutatás gyakorlati megvalósításakor értelemszerűen arról is döntést kell hozni, hogy miként határozzuk meg a hálózatos nyilvánosság kiterjedését és milyen mélységben elemezzük ezeket a felületek. A helyi online médiát, a közösségi platformok releváns felületeit, azokon a helyi képviselők, egyéb közszereplők, civilek személyes megnyilvánulásait mennyiben befolyásolják a tágabb értelemben a társadalmi nyilvánosságban tapasztalható centralizálózálódás tendenciái.

4. Zárás, végleges következtetések nélkül

Ezen a ponton el is érkezünk a fenti dilemmák hátterében meghúzódó, eddig azonban csak áttételesen megjelenő alapvető kérdéshez: lehetséges-e a helyi politika olyan értelmezése, ami független az országos politikai folyamatoktól? Vannak-e olyan formai és tartalmi értelemben vett kritériumok, amelyek szükségesek és elégesek ennek körülhatárolásához? Bár a helyi politika naiv értelmezése éppen azt sugallná számunkra, hogy azt az országos pártpolitikai folyamatoktól többé-kevésbe független vélemények, érvek és megfontolások határozzák meg, alapvetően szkeptikusnak kell lennünk ezzel kapcsolatban.

A kétségeket nem csak a jelen közállapotokban megtapasztalható növekvő véleménypolarizáció és a minden kommunikációs csatornát eluralni látszó kormányzati propaganda jelenléte idézi elő, azt eredményezheti a hálózati lokalitás efemer közösségekre épülő, individualizált jellege és a hálózati nyilvánosság fragmentáltsága is. A kizárólag az online interakciók vizsgálata igen könnyen annak a következtetésnek a levonására vezethet minket, hogy az új médiakörnyezetben az eredetileg a (helyi) politika tartalmát jelentő ügyek, álláspontok, viták és társas tapasztalatok megnyilvánulása helyébe az egyes oldalak iránti érzelmi elkötelezettségek és az ennek nyomán születő reakciók kerülnek. A közösségi média felületén megjelenő affektív nyilvánosság (Papacharissi 2015) és a platformok működési logikáját kihasználó, a figyelemgazdaság uralására irányuló új politikai kommunikációs stratégiák (Bölcskei – Nagy 2021) ez utóbbi dinamika jelenlétét látszanak megerősíteni. Ugyanakkor a vizsgálat arra is fényt deríthet, hogy a „helyi politika" kisebb hányada zajlik az új mediális eszközökön, jelentős része most is a kulisszák mögött, rokonsági rendszereken, lekötelezettségekre épülő személyes kapcsolatok hálózatain keresztül zajlik.

Reményeink szerint a Pécsen megkezdett, majd több terepen folytatott kutatásunk eredményei hozzájárulnak az említett fogalmak pontosabb körülhatárolásához, és nem merülnek majd ki a deskriptív jellegű, a jelen állapotokat pillanatfelvétel-szerűen rögzítő leírásokban. Ugyanis nem titkolt célunk az is, hogy a folyamatok és tényezők feltárásán keresztül elősegítsük újfajta és hatékony közösségi érdekérvényesítő stratégiák feltárását.

Források

A. Gergely András (1993): *Urbanizált méhkas, avagy a helyi társadalom*. Budapest: MTA PTI.

A Gergely András (1997): *Helyi politika – rendszerváltás közben*. Budapest: MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont.

A. Gergely András (2000): A Jászság kulturális antropológiai megértése. Egy kutatás előzetes vázlata. In *Jászsági Évkönyv 2000* (szerk. Pethő László), Jászberény: Jászsági Évkönyv Alapítvány, 58–76.

Bene Márton (2019): *Virális politika. Politikai kommunikáció a Facebookon*. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
Boellstorff, Tom (2018): A digitális antropológia újragondolása. *Replika*, 29(3–4): 173–192.
boyd, danah (2010): Social Network Sites as Networked Publics: Affordances, Dynamics, and Implications. In *A Networked Self: Identity, Community, and Culture on Social Network Sites* (szerk. Papacharissi, Zizi), New York – London: Routledge, 39–58.
Böcskei Balázs – Nagy Szilvia (2021): *Toxikus technokultúrák és digitális politika – Érzelmek, mémek, adatpolitika és figyelem az interneten*. Budapest: Napvilág Kiadó.
Böhm Antal – Pál László (szerk.) (1983-1990): *Helyi Társadalom I-VII*. Kiadványsorozat. Budapest: MSZMP KB Társadalomtudományi Intézete.
Diminescu, Dana (2008): The connected migrant: an epistemological manifesto. *Social Science Information*, 47(4): 565–579.
Gordon, Eric (2008): Network locality: Local knowledge and politics in a network culture. *First Monday*, 13(10). URL: https://doi.org/10.5210/fm.v13i10.2157
Gordon, Eric – de Souza e Silva (2011): *Net Locality: Why Location Matters in a Networked World.* Boston, MA: Wiley–Blackwell.
Hampton, Keith – Wellman, Barry. (2003). Neighboring in Netville: How the Internet Supports Community and Social Capital in a Wired Suburb. *City & Community*, 2(4): 277–311. URL: https://doi.org/10.1046/j.1535-6841.2003.00057.x
Hepp, Andreas & Bozdag, Cigdem & Suna, Laura. (2012): Mediatized migrants: Media cultures and communicative networking in the diaspora. In *Migration, Diaspora and Information Technology in Global Societies* (szerk. Fortunati, Leopoldina –Pertierra, Raul – Vincent, Jane), New York: Routledge, 172–188. URL: http://dx.doi.org/10.4324/9780203148600
Kulin Ferenc (2001): Az online Baja. *Médiakutató*, 2(1): 131–145. URL: https://www.mediakutato.hu/cikk/2001_04_tel/09_online_baja/
Mester Tibor (2018): Digitális antropológia – előzmények, megközelítések, módszerek. *Replika*, 29(3–4.): 119–136. URL: https://doi.org/10.32564/108-109.8
Mester Tibor (2012): Virtuális közterek. A városi tér és az új technológiai tér találkozási pontjai. In *Köz/tér. Fogalmak, nézőpontok, megközelítések* (szerk. Szijártó Zsolt), Budapest: Gondolat Kiadó, 201–231.
Meyrowitz, Joshua (2005): A glokalitás hajnala: A hely és önazonosság új érzése egy globális faluban. *Világosság*, 46(6): 29–36.
Papacharissi, Zizi (2015): *Affective Publics: Sentiment, Technology, and Politics*. New York: Oxford University Press.
Pataki György – Vári Anna (2011): *Részvétel – Akció – Kutatás*. Budapest: MTA Szociológiai Kutatóintézet.
Wellman, Barry (2002): Little Boxes, Glocalization, and Networked Individualism. In *Digital cities II. Computational and Sociological Approaches. Second Kyoto Workshop on Digital Cities*. *Lecture Notes In Computer Science* (szerk. Tanabe, Makoto –Besselaar, Peter van den – Ishida, Toru), Vol. 2362. Berlin: Springer, 10–25.

Wellman, Barry – Haase, Anabel Quan – Witte, James – Hampton, Keith (2002): Növeli, csökkenti vagy kiegészíti az Internet a társadalmi tőkét? *Információs Társadalom*, 2(1): 5–25.

Tóth Judit Gabriella

ÍGY EMLÉKEZÜNK MI

Avagy az emlékezés egyedi formáinak vizsgálata magyarországi aprófalvakban

1. Bevezetés

Emlékezet, emlékezet, emlék – három nagyon mély jelentésréteggel bíró fogalom, mely egyre több tudományterület kutatási fókuszpontjába kerül a szociológiától kezdve a kulturális antropológián át egészen a kommunikációtudományig. A. Gergely András is utal erre a tudományos érdeklődésre, amikor azt írja, hogy „egyre erőteljesebben kezd kialakulni a málladozó közösségek, pusztuló mikrouniverzumok és sebtiben terjengő tudások ellenszereként teret nyerő emlékezetkutatás" (A. Gergely 2018), és ha leemeljük a könyvtárak polcairól az utóbbi évtizedben megjelent társadalomtudományi köteteket, a legtöbb írás újabbnál újabb információkkal lát el bennünket az emlékezet folyamatának és hatásainak értelmezését illetően.

Induljunk is el bármelyik tudományterület nyomán, kiindulópontnak vehető az, hogy az emlékezés, amely mind az emberi élethez, mind az emberi mivoltunk időbeliségéhez köthető, megjelenik nem csupán az egyén szintjén, hanem a csoportok interpretációjában és folyamatainak dinamikájában is. Az emlékezet legnagyobb szerepe, hogy hidat képez a múlt, a jelen és a jövő között, és ezáltal teszi lehetővé, hogy az adott közösség tagjai azonosíthassák önmagukat. Az emlékezet révén alakulnak ki azok a referenciapontok, amelyek segítségével a közösség tagjai alátámasztják identitásukat és megalapozzák a közösség kohézióját is. A modern ember emlékezetének részei az úgynevezett emlékezeti helyek, mely fogalmat Pierre Nora vezette be az emlékezetkutatásba, és azért tulajdonít nekik nagy szerepet, mert az emlékezés akarata hívja ezeket életre, még ott is, ahol már nem állnak rendelkezésre a közösségi emlékezet keretei (Horváth 1999).

Jelen tanulmány célja, hogy röviden összefoglalja és elemzés alá vonja néhány magyar aprófalvas település, mint Bükkszentkereszt, Répáshuta és Nyésta közösségeinek emlékezési formáit, bemutassa az emlékezet motivációs szerepét az identitás és a csoportkohézió meghatározásában.

Mindezek mellett ezeknek a terepmunkáknak a lényegre törő ismertetésével szeretnék köszönetet mondani A. Gergely Andrásnak mindazért a sok jó tanácsért, amelyekkel már kulturális antropológia hallgató korom óta ellátott, és szeretném hálámat kifejezni, amiért a Szimbiózis Fesztiválon évről évre lehetőséget kaphattam egy-egy olyan szekció felállítására, ahol az identitás és emlékezet témakörét járhattuk körbe kollégáimmal.

2. Bükki hutás települések emlékezete

2.1 Répáshuta

Répáshuta alig kétszáz éves múlttal rendelkezik, és kialakulása egy speciális okra vezethető vissza, az üveggyártásra.[1] Benépesedésének vizsgálatakor fontos dokumentumként szolgálnak az 1746. évi hivatalos egyházlátogatási jegyzőkönyvek[2], mivel a nagy népmozgalmi időszak lezáródása után nem csupán egy általános képet ábrázolnak a megye helyzetéről, hanem nagyban módosult etnikai összetételét is szemléltetik. Bizonyítékokat láthatunk arra vonatkozóan, hogy kezdetben csupán hat települést népesítettek be idegen ajkúak (Alsótelekes, Galvács, Bükkaranyos, Múcsony, Cserépváralja, Arnót), de a betelepültek mintegy 30%-a szlovák és rutén. További bükki falvakat is elért a betelepülési hullám, mint Felsőgyőr vagy Dédes, és a diósgyőri koronauradalmat is elérte.[3]

> *„A diósgyőri koronaországhoz vagy húsz település tartozhatott akkoriban. Az uradalom azért támogatta olyan nagyon Répáshuta benépesítését, mert a bükki erdők hasznosítása volt az érdeke. A szlovákok jól értették az erdei munkát és még ingyen is dolgoztak. Ki ne használta volna ki a lehetőséget?"* (P. I.)

Az uradalmi tisztviselők azonban nem elégedtek meg a fakitermeléssel a térségben, hanem más iparágak támogatásba is kezdtek, mint a már említett üveggyártás. A mai Bükkszentlászló területén kezdte meg működését az első huta, melynek szomszédságában létrejött a Hutta nevet viselő kis település.

> *„Kezdetben nincsenek magyarok, talán csak néhány. Többségük szlovák, de akad német és lengyel is."* (P. V.)

1755-ben az uradalmi üveghutát új helyre telepítették és ezzel egyidejűleg egy új település is kialakult a szomszédságában, Újhuta, a mai Bükkszentkereszt; ettől az időponttól kezdve Óhutának nevezték Répáshutát, az anyatelepülést.

> *„Dédanyám mesélt még arról, hogy Kelet- Szlovákiából jöttek ide annak idején munkások."* (F. Á.)[4]
> *„Andreas Kneidiger készítette el a falu erdőgazdálkodási terveit az 1700-as évek végén, és ő jelölte ki a Répás nevezetű erdőrészt, ahol meg lehetet*

1 A neve második felében rejlő huta kifejezés is erre utal, az üveggyártást azonban csak közvetlen kiváltó oknak tekinti a szakirodalom (lásd Veres 1984: 21–30).
2 Canonica visitatio.
3 Lásd bővebben a térség újratelepítéséről Veres László „Adatok Borsod megye 18. század eleji újratelepülésének történetéhez" című írását (Veres 1981: 63–68).
4 Erre már Sipos is utal 1958-ban, nyelvészeti kutatásokra hivatkozva (Sipos 1958: 29).

kezdeni a fakitermelést. Az új huta megépítését is Répáshuta területére tették, mivel a huta alapanyaga fa volt." (B. P.)
„Az írások 1790 óta nevezik Répáshutának a falut, mely az újonnan felépült üveghuta szomszédságában feküdt." (P. I.)

A Répáshutára (Óhuta) települő családok számára vonzónak számított az a sok nyersanyag, amely a Gyertyán-völgyben könnyen hozzáférhető volt; és a gyorsfolyású patakok szintén lehetőséget kínáltak azzal, hogy energiájukat felhasználva a törőmalomban az alapanyagokat helyben készíthették.

„Ingyen senki sem dolgozik, akkor is mindenki pénzből élt és a hasznát leste. Elmondások szerint az üvegmunkások fizettek a huta bérlőjének, aki öt évre adómentességet kapott az uradalomtól." (K. É.)

Az egykori répáshutai telepesek származása nem teljesen tisztázott, a dokumentációk szerint sokan az uradalom különböző területeiről érkeztek. Kapcsolatokat említettek meg adatközlőim Ruspekt településről és a dédesi térségből.

„Honnan származnak az itteni szlovákok ősei? Ruspekt. De ezt már biztos mondta más is. Morvaország, nem messze Moravská Ostrava-tól." (P. V.)
„Sokan jöttek Dédesből. Vonzó lehetett az erdő, itt volt munka, aztán itt ragadtak. Kedvezményeket kaphattak a huta munkások is, de erről nem nagyon meséltek az öregek." (H. SZ.)

A falu elnevezése utal a már említett üveggyártásra a huta szóval, ugyanakkor a név első tagja, a Répás etimológiai értelmezés szerint azt fejezi ki, hogy egy olyan erdőirtással nyert területről van szó, ahol répát termeltek. „A település létrejöttétől kezdve állandóan kibérelték az erdei üresség eket és az irtásokon a legszükségesebb növények termesztésével foglalkoztak. Erre azért is szükségük volt, mert az üvegkészítés a viszonylag kedvező feltételek ellenére is szűkös megélhetést biztosított." (Veres 1984: 26)

A falu összetételét tekintve majdnem egyenlő arányosság tapasztalható a magyarok és szlovákok között. Egyre több a vegyes házasság, de a családok a kettős identitás fenntartására törekszenek, fontos számukra mind a magyar, mind a szlovák nyelv átörökítése, a hagyományok átadása, ebben meghatározó szegmens a család. A faluközösségen belül nem történtek magyarosítási törekvések, nem szabja meg semmiféle normarendszer azt, hogy milyenek legyenek a csoportközi interakciók, ki kivel állhat szóba, ki kivel házasodhat, vagy éppen kikkel játszhatnak a gyerekek. Szabadon utazhatnak a nemzetiségiek szlovákiai rokonaikhoz, őrizhetik a hagyományokat vagy használhatják a nyelvet is.

„Természetes, hogy minden ünnepre haza utazunk, Szlovákiába. Ha nem mi megyünk, hát ők jönnek." (F.Á.)

„A legjobb barátnőm magyar. Én tótnak tartom magam. Kiskorunktól együtt játszottunk, együtt mentünk iskolába, még középiskolába is, ő volt a tanúm az esküvőmön. Ez így természetes. Egy faluban élünk, beszéljük egymás nyelvét." (P. J.)

Répáshuta hagyományőrzésének és emlékezetének legnagyobb pillére a Velka Bukovinak szlovák nemzetiségi tánccsoportja, amelyet ma már fiatalok, többségében középiskolások alkotják, akik heti rendszerességgel foglalkoznak a tánccal, és ők a házigazdái a Szlovák napok rendezvénysorozatnak is. A gyerekek már az általános iskolában elkezdik tanulni a szlovák táncokat, így mire a fellépők közé kerülnek, már magabiztosan járják azokat. A hagyomány lényege, hogy megerősítsék a tagok és a falu lakosainak állandó részvételével a csoport kohézióját a találkozókon. Erősíti az összetartozás érzését, egy olyan közösség életében való részvétel lehetőségét, amely csak az övék.



1. kép. Répáshutai falunapok (2022.08.13.)
(Forrás: Tóth Judit Gabriella, terepfotó)

2.2 Bükkszentkereszt

Mindenki számára ismert az a tény, hogy a mai Magyarország területére a török kiűzése után érkeztek. Bükkszentkereszt egy ritka település abból a szempontból, hogy pontosan tudjuk, hogy „1756. Január 1-jén jött létre Újhuta néven" (Veres – Viga 2001: 7), melyet Sztraka Ferenc alapított, aki engedélyt kapott a diósgyőri koronauradalomtól, hogy üveghutát alapítson. A falubeliek szlovák

származásúnak vélik Sztrakát, akinek a lakóháza és egy kis faépület, ahol a táblaüveg gyártása folyt, jelentette akkor még a Neue Glashütte-t, azaz Újhutát, mert a környéken működött már egy üveghuta, Bükkszentlászlón. Az új üveghuta az 1760-as években kezdett fejlődni, és 1774-ben már 35 lakóházat számlálnak.[5] A települést valójában Simonides János virágoztatta fel, aki 1774-től bérlője volt a hutának. Tevékenysége nagyon nehezen indult, mivel egy tűzvész következtében az üzem és a lakóházak is leégtek. A veszteség miatt munkásai elhagyták és Szatmár vármegyébe mentek. Simonides segítségére volt az újjáépítésben mind a koronauradalom, mind a környező erdőbirtokosok tulajdonosai. „1775 augusztusára már állt az üzem, amely 12 öl hosszúságú és 6 öl 2 láb szélességű volt. A műhely fából épült és zsindellyel fedték. A kemencéket kőből rakták. A hutásmester két szoba, konyha és kamara osztatú lakóháza szintén fából épült" (Veres – Viga 2001: 12). Simonides Óhutáról és különböző felvidéki hutákból hívott munkásokat. A források utoljára 1797-ben említik üvegkészítő helyként Újhutát.

Az óhutai átköltözések folytán öt nagy család került ide: a Simonides, az Orlitzki, a Sir, a Novák és a Cibula.[6] A megújult üzembe főként Felső-Zemplénből és Sáros vármegyéből költöztek. Volt egy második betelepítési hullám is 1831–1918-ig, amikor újabb telepesek érkeztek 11 felvidéki vármegyéből.[7] Már a 18. században sem volt egységes a közösségi nyelv, a Felvidék különböző elemei keveredtek benne. Mivel még nem létezett szlovák irodalmi nyelv, Simonides a cseh bibliát használja azon törekvéseire, hogy valamiféle egységet hozzon létre a nyelvben. Az 1895-ös ünnepi közgyűléssel vette kezdetét a magyarosítás a faluban, amikor is Pogonyi Bernát plébános indítványozta, hogy a szlovák nevet viselők a haza iránti szeretetüket kimutatva válasszanak maguknak magyar családneveket. Így lettek az addigi Matiscsákokból, Flekácsokból és Paveiscsákokból Körösiek, Hegedsök vagy éppen Petőfik. A magyarosításban a tanítóknak is nagy szerep jutott, mert a legtöbbjük magyar volt és nem értettek szlovákul, így lett a magyar az érintkezés nyelve.

Bükkszentkereszten a 19. században két egymástól teljesen eltérő közösség, a magyar és szlovák kerül kapcsolatba egymással, és önkéntelenül is megkezdődik a két kultúra kölcsönhatása egymásra. Az akkulturáció mértékét meghatározták a magyarosítási törekvések, és erről a korszakról már kijelenthetjük, hogy az identitás-alakítás időszaka. Az ilyen irányú törekvéseknek valószínűleg az egységesítés volt a célja mind a nyelv, mind a vallás területén. Fontos momentum és a magyarosítási törekvéseket erősíti, hogy az anyaországgal nem volt igazán kapcsolatuk, inkább csak a szomszédos falvakkal folytattak gazdasági, kereskedelmi tevékenységet.

5 Időközben Óhután megháromszorozódott a lakosság száma, ezért feltételezhető, hogy onnan költöztek át néhányan Újhutára. Valószínűnek tartják, hogy az óhutaiak naponta átgyalogoltak, és a termelés növekedése miatt döntöttek az áttelepülés mellett (lásd: Sipos 1958: 18).

6 A ma honos családnevek közül már bizonyítást nyert, hogy a sty szótagos családnevek Szlovákiában általánosságban elterjedtek (lásd: Sipos 1958: 46).

7 Sipos István Felső-Magyarország sokszínűségét mutatta ki egykor és a Felvidék képe kicsiben jelzővel illette a falut.

A jelenleg Bükkszentkereszten élő emberek emlékezete szorosan az egykori hiedelmekhez kötődik, mint a Striga, a boszorkány, Csernoknazsnik, a fekete pap és a Zmora, az ártó szellem. A másodlagos emlékezet szintjén már megoszlik a történetek ismerete vagy az az emberek ahhoz való viszonya, de visszaemlékezéseik során a szlovák identitás részéhez kötik, és nemzetiségi hovatartozásuk kapcsán megjelölik ezeket a magukat szlovák származásúnak tartó emberek.

> *„Engem még ijesztgettek, hogy elvisz a striga, de én a gyerekeimnek már nem mondtam ilyet, a strigát felváltotta a mumus."* (P. Á.)

A falu végén magányosan él egy öregasszony, aki kapcsán az egykori hiedelem előbukkan. Van, aki úgy gondolja, hogy ő a striga, de van, aki már boszorkánynak nevezi. Az eltérő megnevezés is az asszimilációs folyamat következménye, egy családban nevezték meg szlovákul, minden más családban magyarul. Zavaros a megnevezés szlovákul is, hiszen Krupa András a dél-magyarországi szlovákok népi hiedelemrendszerének vizsgálata során megállapítja, hogy a szlovákoknak két szavuk létezik a boszorkány elnevezésére a striga és a bosorka (Krupa 1987: 298).

A boszorkányhit sajátossága, azaz, hogy a striga egy konkrét személy, az Bükkszentkereszten is látszik, hiszen egy magányosan élő asszonyról gondolják ezt. Érdekes módon történetek viszont nem kötődnek hozzá, csupán az általam második korcsoportba sorolt emberek ismerik a nevét, és ők már nem is emlegetik gyermekeik előtt.

> *„Édesanyám gyakran mondta, hogy elvisz a striga, ha nem tanulok. Nem tudtam, hogy mi az, soha nem magyarázták, hogy az boszorkány. Amikor ideköltöztem az utcába, és megláttam azt az öregasszonyt, rögtön eszembe jutott, hogy na, talán ez lehet a striga. Én nem mondtam a gyerekeimnek semmit, hisz ha nekem ilyen zavaros volt, akinek szlovák az apja, hát akkor milyen zavaros lesz nekik."* (T. Á.)

A szakirodalmak szerint a szlovákok hiedelemvilága nagyon erős, ezt cáfolja Bükkszentkereszt esete, ahol létezett ugyan olyan hiedelem, mint a striga, de ez ma már szinte kihalt és eltűnt. A boszorkányképzete, vagy inkább emléke már csak az általam megkérdezett második korcsoport emlékezetében él, akik ezt a képzetet már nem is örökítették tovább gyermekeiknek. Bizonyságot nyert az az elméleti megállapítás is, hogy akik a hiedelmet, jelen esetben a striga hiedelmét felvállalják, náluk a boszorkány „gyerekkoruk nagy élményének a maradványa, mely a nagyszülő, az anya vagy a közeli rokon ismerős hiedelemgyakorlata" (Krupa 1996: 59). A következő generáció nem is ismer hiedelmeket, mitikus

lényeket, hanem csak a mumust, de ők ezt már nem örökítik tovább. Hiedelemismeretük is szegényes, nem tudnak a régi mitikus lényekről vagy egyéb hagyományokról.[8]

> *„Boszorkány? Ugyan már, nem hinném, hogy itt valaha bárki is beszélt volna ilyenről, mesékben sem hallottam."* (K. Á.)

Az általam felkeresett házaspárok közül csupán a tisztán szlovák, tehát ahol a férj és a feleség is egyaránt nemzetiségének vallotta magát, ismerték a Csernoknazsnik alakját, melyet a szakirodalom bükkszentkereszti hiedelemként jegyez.

> *„A fekete pap, a Csernoknazsnik félelmetes volt gyerekként. Olyan emberről mesélt nagyanyám, akinek lópatái vannak és szarva a fején. Volt még valami kutya is, de erre már nem emlékszem. Gyerekeimet ne is kérdezd, ők már ezeket sem ismerik!"* (F. B.)[9]
> *„Csernoknazsnik? Nem ismerem. Régi dolog lehet az már." (K. Á.)*

3. Traumatikus emlékezet Nyéstán

Nyésta falu egy zsákutcás kis település, Selyebtől északra található, a Mánta patak egyik oldalágának völgyfőjében.

> *„A falu nevét a nyestről kapta, nagyszüleink még így mesélték, hogy sok volt akkoriban az erdő és a patak vidékén, ezért lett Nyésta, de lehet, hogy ez csak mese." (B.G.) „Az írások először 1255-ben említik, de még Neste néven; a nyest állat után nevezték el így, mert sok volt akkor ezen a területen. A tatárjárás előtt még Kálmán herceg adományozta a jászói prépostságnak A 14. században nagyon megfogyatkozott a lakkosság a pestis miatt, akkor Miklós jászói prépost engedélyt kapott a királytól, hogy betelepíthetnek embereket az ország bármely részéről. Háromévi adómentességet ígértek, az ideköltözőnek, mégis alig jött valaki. Később ruszinokkal bővül a lakosság és 1828-ban már 400 lakosa van. 400, érti? Most meg épphogy ötven…"* (K. Á.)

A falu lakosainak nagy része nyugdíjas már, többnyire öreg nénik lakják, és aki mellett nincs a család, az teljesen magára marad és beteljesedik a sorsa: egyedül, szegénységben hal megy egy kis házban. Nyéstán szinte semmiféle szolgáltatás nem működik, amely a városi ember számára már elképzelhetetlen létfeltétel,

8 Zsilák Mária kutatásában adatközlői még emlékeznek az 1960-as évekig jellemző népi orvoslásra, ami ma már feledésbe merült. Az öreg Radványinére és Császárinére, akik bábaasszonyok voltak, az interjúalanyaim közül senki sem emlékszik. A szerző tanulmányában említett gyógynövényekről sem rendelkeznek információval, még az idősek sem (Zsilák 1996: 85–93).

9 Az említett kutya, a vrkolak, mely külsőleg kutya, mely a halála után távozott embert jelentett az írások szerint. A régi falubeliek a farkasokat a mai napig rossz léleknek tartják.

ilyen a bolt is. A vásárlást megnehezíti, hogy naponta három busz jön be a faluba, amivel a szomszédos településekre el lehet jutni. *„Nem nagyon mozdulunk ki vásárolni, mert ha el is megyek egy busszal, nem biztos, hogy visszafelé is be tudok jönni, a gyaloglást meg már nem bírja a lábam. 78 éves vagyok. A gyerekeim jönnek minden hétvégén és hoznak mindent, ami kell vagy bejön hetente kétszer a kenyeres autó is, arról tudunk vásárolni, magasabb áron persze."* (B. G.)



2. kép. Nyésta falu látképe
(Forrás: Tóth Judit Gabriella, terepfotó, 2010.09.01.)

Nyésta lakóinak korösszetételéből fakad az a tény, hogy emlékezetükben főként az 1950-es évekhez kötődő életeseményeket és közösen átélt történéseket őriznek. A korszak sajátosságainak eredménye, hogy a falu lakóinak felidézett történetei meglehetősen traumatikusak, és elgondolkodásra késztetnek mindenkit, akihez eljutnak. A faluban található egy teljesen egyedi emlékezeti hely, melyet nem jelöl különösebb emléktábla, mégis évi gyakorisággal felkeresik azt a falu lakói, és visszaemlékeznek azokra az időkre, melyet saját maguk is átéltek. Az 1950-es években a rákosi korszak idején rendszerességgel végeztek ki embereket egy nagy fánál, akiket a rendszer ellenségeként tartottak számon, legyen szó akár koholt, akár valós vádakról. 2010. október 10-e óta minden évben, ezen a napon a helyi plébános és hívei felkeresik ezt a fát, és visszagondolnak azokra az időkre, amikor éhínség, nélkülözés jellemezte az akkor még több mint 200 lelket számláló települést, amikor családokat szakítottak szét, és gyakoriak voltak a halálbüntetések a fánál. Az eseményt különösebb tábla nem jelöli, mert sem a polgármester,

sem az önkormányzat képviselői nem hagyták jóvá a fához járó megemlékező polgárok eme igényét. A fának és az emlékezés perceinek nem csupán tárgyi jellegével találkozhatunk, hanem az írásos dokumentumok – többnyire egyházi emlékek – is alátámasztják azt, hogy az első kivégzés napja október 10. volt. A lokális történettel rendelkező időpont alakította ki a halál fája terminust, mely kommunikatív módon él a helyi emlékezetben, vizsgáljuk is annak elsődleges, akár másodlagos vonalát.

„Októberben majdnem mindenki kijön a fához, általában 4 és 5 óra között. Megérkezik a plébános úr is Selyebről, elmondja megemlékező beszédét" [B. A.] A plébános úr beszéde után pár perc csend következik, és a fa körül mindig elmondja néhány ember a történetet, mely családjához kapcsolja a fát. Mindenki már többször hallotta ezeket a történeteket, mégis évről évre újra beszélnek róla, fontos életeseményként tartják számon a családok. A fához eljönnek azok a helyi értelmiségiek is, akik személyesen ugyan nem érintettek ebben az egykori eseményben, de fontosnak tartják kifejezésre juttatni, hogy a megemlékezők közösségébe kívánnak ők is tartozni. A plébános megjelenése és beszéde egyértelmű bizonyítéka az egyház jelenlétének ebben a közösségi eseményben, és az aktus célja az emlékezet újbóli aktivizálása és fenntartása az utónemzedék számára. Az 1950-es évek emlékei újraélednek az úgynevezett észlelési térben, a visszaemlékezések során minden egyes megszólaló önmaga és társai számára is térben helyezi el az eseményeket. Olyan mentális térképet alakítanak ki, mely a jelenben már nem jelent támpontot a tájékozódáshoz. A fa szimbolikus jelentése az egykori üzenetekben is megfogalmazódott, melynek segítségével a bajba került család tagok kommunikálni próbáltak családtagjaikkal. „Akiket elfogtak, azok valahogy mindig üzenni próbáltak az otthoniaknak. Kiszolgáló személyzet mindig volt, akik a falubeliekből kerültek ki szintén. *„Velük üzentek mindig, hogyha valakit a fához vittek. Az is elég volt, ha a fa szót meghallotta valaki, mindenki tudta, miről szól."* [B. A.]A közösség észlelési és aktivitási tere azonban nagyon leszűkült a kijárási tilalom idején, amikor jelentősen csökkent az otthoni útvonalak száma. *„Amikor idejöttek a katonák, gyakori volt a besötétítés. Nem mehettünk ki az utcára, nem találkozhattunk senkivel. A temetőig pedig leginkább nem mehettünk.„*[D. K.] Az interjúalanyok és visszaemlékezők narratívájának elmesélési módja bizonyítja a kontextus vizsgálat létjogosultságát az antropológiai módszertanban, és más megvilágításba helyezi az elmondottakat, mint a megemlékezésen való részvétel. *„Az ablakból láttam, hogy jön egy autó és megáll a szomszédnál, sötét volt. Katonák szálltak ki belőle, majd bementek Béláékhoz. Nem tudtam, hogy mit csináljak, hogy nekem is menekülnöm kell-e, és azt sem tudtam, hogy igazán mi elől. Később anyám mondta, hogy a fához vitték."* [K. G.]

Az alkalmazott módszertan arra is lehetőséget adott, hogy Béla öccse, Ferenc a vizualizáció segítségével emlékezzen vissza a történtekre, és a helyszínen még jobban érzékeltesse az egykori életeseményt az interjú készítőjével, a kutatóval. *„Ide állították, pont ide. Emlékszem, hogy a dereka hozzáért a fához, szorosan rátapadt, mint aki menedéket keres. A lábnyoma is sokáig itt maradt a földön ott-ott. Kár, hogy nem látod. Aztán lőttek."* [F. F.] A Ferenc szemében megjelenő könnycsepp, a remegő kezei és a heves mozdulat, ahogyan az egykori lábnyom helyét mutatja, bizonysága

annak, hogy ez egy érzelmileg megterhelő emlék számára, és mélyen megőrződött a férfi emlékezetében. Természetesen figyelembe kell venni, hogy egy emlékkép torzulhat az idő múlásával, de ez a torzulás kvalitatív módon jelen esetben nem mérhető vagy határozható meg. Ferenc reakciója mindenképpen intenzívnek nevezhető, látszólag ismét az eredeti térben és időben érezte magát, és újra élte az akkori élményt, mintegy visszapergette az egykori történést. Reakciói és szóhasználata egyidejűleg azt tükrözte számomra, hogy valószínűleg majdnem mindenre jól emlékszik, és az egykori félelem beépült érzelmi világába, és önmaga értelmezésébe.

Az emlékek felidézésre jó módszer lehet a fotóantropológia használata, erre tettem kísérletet akkor, amikor a fáról készített saját fotómat megmutattam Erzsi néninek és szomszédasszonyának, Zsuzsi néninek, akik másodunokatestvéreknek tekinthetők családfájuk alapján, és közös emlékük A halál fája kapcsán, amikor Erzsi néni édesapját egy családi vacsora közepéről kirángatták, és a fához vitték, ahol aznap meg is halt. A megmutatott kép gyakorlatilag oldalnézetből mutatja a temetőt, néhány sírhely látszik és maga A halál fája.

– Megtetszenek nézni a képet, amit a temetőben készítettem? Jut eszükbe róla valami?
– Szép, szép, de miért oldalról csináltad?
– Szemből szerintem is jobb lett volna, így nem látszik a lényeg.
– Mi a lényeg?
– Hát az a fa, amit úgy messziről lekaptál. Az volt A halál fája. Ott halt meg édesapám. (Az addig vidám Erzsi néninek itt eltorzul az arca.)
– Hogyan történt? Beszélhetünk róla? Igazán érdekel engem ez a fa és a történetek, amelyek róla szólnak.
– Az az igazság, hogy természetileg szép terebélyes fa, nyáron jó is alatta megpihenni, ha arra jár az ember, de az életben ez egy gyilokhely volt. (Zsuzsi néni vette át a szót, mert Erzsi csak maga elé meredt, látszott, hogy a visszaemlékezés folyamata elindul.)
– Igen, ez egy gyilokhely. (Ezen a ponton Erzsi néni is kezd belekapcsolódni a beszélgetésbe.) Ott én igazából gyilkosság kapcsán nem jártam, de ott ölték meg.
– Jaj, bizony, szörnyű nap volt. Éppen Erzsiéknél tartottuk a névnapomat, februárban. Ott volt mindenki, anyámék, a húgom, aki már azóta szintén nem él, Erzsike szülei, öccse és a nagyapó is, oh de szép hosszú szakálla volt, annyira előttem van még.
– Nagyapó…úgy ment el ő is, mint ahogyan azok a falevelek lehullottak a képeden. Velük lakott ő is, mióta nagymamám meghalt rákban elég fiatalon, de akkor már anyámék házasok voltak. Szegény öreg ápolta a kertet, gondozta az állatokat, és játszott velünk, gyerekekkel. Aznap este is közöttünk ült, közöttem és Zsuzsi közötte, imádta lány gyerekeket. Anyám szeretett főzni, akkor is volt húsleves, valami sült kacsa krumplival és sok-sok sütemény. Zsuzsi anyja elég beteges volt, így az ünnepek mindig nálunk voltak.
– Sajnáltam mindig, hogy anyám olyan beteg, amióta emlékszem, mindig csak feküdt. Nem is tanultam meg tőle főzni, még Erzsiék tanítottak, amikor voltam vagy 15. Hogy mehettem volna férjhez anélkül? Sehogy. Egy ember sem néz rád, ha nem tudsz főzni, mosni, takarítani.
– És mi történt aznap este?

– *Hát már javában ettük levest, amikor zörögtek az ajtón. Nagyon ütötték, nem csak szimplán bekopogtak. Megijedtem, mert mindig féltem otthon egyedül is. Apám nyitotta ki az ajtót, hátra lökték és azonnal megbilincselték. „Most velünk jön!" – mondták, szigorúan ránk néztek, és apám többet már nem jött haza. Anyám reggelig zokogott, várta, hogy haza jön.*
– *Reggel az én nagyanyám ment ki a temetőre és ott mondta valaki, hogy agyonlőtték a fánál, de a holttest nem volt meg, nem tudta a család eltemetni sem.*
– *Kiderült, hogy mi volt az oka ennek?*
– *Nem igazán, és már csak halvány emlékem van apám arcáról is. Inkább a hangjára emlékszem, de mivel anyám később újra férjhez ment, nem nagyon beszéltek róla otthon. Én meg nem is kérdeztem, de a testvérem sem.*
– *Mit gondol olyankor, ha látja ezt a fát?*
– *Érdekes ez. Valójában tudom, hogy mi történt ott, ott halt meg az apám, akire már alig emlékszem. Inkább későbbi gyötrelmek jutnak eszembe, például mert nem volt otthon felnőtt férfi fát kellett vágnom, vizet cipelnem a kútról, meg hányszor hasra estem, ha a krumplis zsákot cipeltem fel a pincéből gyerekként. Nem emlékszem jól apámra, de a fa mégis keserűséget vált ki belőlem, elszorul a szívem, azóta húslevest sem ettem, a leves íze és ez a fa ahhoz az estéhez kötődik és csak a keserű ízt, csak a keserűséget érzem, ahogy látom anyát szemét aznap este és másnap reggel könnyekben úszva. Keserű élet.*

A bemutatott fotó ténylegesen a keserűség érzését tudta előhívni az interjúalanyból, és egy olyan történetre derült fény, amely már elég halványan él a visszaemlékező emlékeiben, habár édesapjához kötődik. A kép annyira nem is részletes, egy-egy sírhely, a fa és egy temetőbe látogató ember látszik rajta, és a helyszín tartalmi összetétele el is térhetett ettől. A kép mégis valahol megnyugtató, mert nyugalmat láttam az interjúalanyok arcán a beszélgetés kezdetén. Erzsi és Zsuzsi néni valamilyen módon kényszer hatása alatt kellett, hogy a múltba visszatekintsen, és ez áthatotta a beszélgetés légkörét, és valószínűleg a tartalmára is hatással volt. A visszaemlékezés története egy apa elhurcolása, akinek emléke már homályos az idős néni memóriájában, de a keserűség érzése örökre rögzült benne. Érdekes jelenséget hívott életre a fotó alapján zajlott beszélgetés, kicsit olyan fél lábbal volt Erzsi néni a jelenben és a múltban is, a fa mintegy határvonalként jelent meg és a kommunikált tartalom függvényében határozhatta meg önmagát az elbeszélő a határ két oldalán. Erzsi néni elbeszélést hallgatva nehéz volt eldönteni, milyen érzelmek kerítik hatalmukba, a meglepődés, a csalódottság és a kellemetlen szituáció érzése egyaránt megfigyelhető volt. A szakirodalom szerint azok az emlékek, amelyek érzelmi traumához köthetök – ami jelenleg egy édesapa elvesztése eltér a szokásosnak mondott emlékektől.



3. kép. A halál fája
(Forrás: Tóth Judit Gabriella, terepfotó, 2021.09.25.)

5. Összegzés

A csoportközi viszonyok és a közös tudás, a történelem feltérképezésének alaptétele, az egyéni identitás és emlékezet megfigyelése – legyen szó bármely közösségről, ahol különböző emberek együtt élnek és valamiféle egységet alkotnak. Érdekes megfigyelni azokat az új koherenciákat, ahogyan az egyén mintegy újraírja történetét vagy életének bizonyos szakaszait; mindez függ környezetétől, szocializációjának viszonyaitól és saját motivációitól is. Minden egyes terepen megfigyelhető a Maurice Halbwachs által felvázolt emlékezet terminus alaptétele, mely kimondja, hogy az egyén emlékei társas vonatkoztatási keretek között rögzülnek, amelyek egyrészt kontakt felületet biztosítanak, másrészt jelentést adnak emlékeinknek. Ezek a kognitív és emocionális keretek sémákból állnak, amelyek segítik a múltbeli történések szelekcióját, rendszerezését és interpretációját. A sémák a társadalmi interakciók során alakulnak, majd ezen társadalmi interakciók többszörös megismétlődésével nyerik el végső formájukat (Halbwachs 1992). Az emlékezet társas vonatkoztatási keretei alapvetően a nyelv és a társadalmi kommunikáció útján jönnek létre. Mivel minden emlékezethez felejtés is tartozik, a jelen antropológusainak és társadalomtudományi kutatóinak feladata kell, hogy legyen az egyre inkább elfogyó vagy éppen kiöregedő kicsiny települések történeteinek rögzítése, mellyel nem csupán a még élő emlékezet erősíthető meg, hanem a másodlagos emlékezet is megalapozható, mely fontos része a jövő nemzedék közösségről való tudásának és cselekvési módozatainak.

Források

A. Gergely András (2018): Emlékezet, avagy örökség, felejtés, emlékmű? *peri-mikro-szkóp*, 2018(31). URL: https://sites.google.com/view/peri-mikro-szkp/201823-42/a-gergely-andrás-emlékezet-avagy-örökség-felejtés-emlékmű

Halbwachs, Maurice (1992): *On Collective Memory*. Chicago: University Press.

Horváth Zsolt (1999): Az eltűnt emlékezet nyomában: Pierre Nora és a történeti emlékezetkutatás francia látképe. *Aetas*, (14)3: 132–141.

Krupa András (1996): A Galga menti szlovákok mitikus lényei. In *Válogatás a magyarországi nemzetiségek néprajzi köteteiből* (szerk. Kiss Mária), 1. kötet, Budapest: Magyar Néprajzi Társaság, 59–76.

Sipos István (1958): *Geschichte der Slowakischen Mundarten des Bükk-Gebirges*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Veres László (1984): Településtörténet. In *Répáshuta. Egy szlovák falu a Bükkben* (szerk. Szabadfalvi József – Viga Gyula), Miskolc: Herman Ottó Múzeum, 21–30.

Veres László – Viga Gyula (2001): *Bükkszentkereszt monográfiája*. Bükkszentkereszt.

Zsilák Mária (1993): Bükkszentkereszt (Nová Hutá) népi orvoslásából In *Válogatás a magyarországi nemzetiségek néprajzi köteteiből* (szerk. Kiss Mária), 1. kötet, Budapest: Magyar Néprajzi Társaság, 85–93.

Papp Richárd

„ERRE A MI RABBINK FELEMELTE A KEZÉT…”

A szabadság humora, a humor szabadsága a zsidó kultúrában

„Három bóher (rabbi tanítvány); a szegedi, a kolozsvári és a beregszászi vitatkozik azon, hogy melyiküké a nagyobb, tiszteletreméltóbb rabbi.
Azt mondja az első:

– A mi rabbink a legnagyobb. Képzeljétek, Szegeden volt egy nagy tűzvész, égett a zsinagóga, de a mi rabbink felemelte a kezét és jobbra tűzvész, balra tűzvész, de a rabbinknak semmi baja nem lett.

– Az semmi – mondja a második. Kolozsváron nagy árvíz volt. Jött a víz, de a mi rabbink felemelte a kezét az ég felé, és balra jött az áradás, meg jobbra az áradás, de a mi rabbinknak nem lett semmi baja, még vizes sem lett.
Mire a harmadik:

– Az mind semmi. Bezzeg a mi rabbink! A mi rabbink még pénteken is seftelt egész nap, de jött már a sábesz, mire a rabbi elindult vissza a zsinagógánkba a kocsijával. Már feljött az első csillag is. Erre a mi rabbink felemelte a kezét az ég felé és képzeljétek, tőle balra sábesz volt, tőle jobbra sábesz volt, de ahol a mi rabbink hajtott a kocsijával, ott nem volt sábesz.”

„A három bóher, a szegedi, a kolozsvári és a beregszászi beszélget, hogy melyiküké a legnagyobb rabbi.
Azt mondja a szegedi:

– Képzeljétek, a mi rabbink olyan tiszteletnek örvend, hogy a városban mindenki előre köszön neki az utcán.
A kolozsvári erre azt mondja:

– Az semmi. A mi rabbink, ha kimegy a városba mindenki vigyázzba vágja magát.
Erre a beregszászi:

– Ez mind semmi. Bezzeg a mi rabbinkat a múltkor meghívta a pápa magához és ahogy ott sétálnak a Vatikánban, jön arra két bíboros és az egyik bíboros azt kérdezte a másiktól:

– Te nem tudod ki az a goj ott a beregszászi rabbi mellett?”

Az idézett két viccet AGA is nagyon jól ismeri. Antropológiai tanulmányaim kezdetétől, tanítómként, barátomként figyelte, segítette a zsidó kultúrával foglalkozó terepmunkáimat, bukdácsolásaimat is. A budapesti Bethlen téri zsinagóga közösségében végzett kutatásaimat is talán ő ismeri a legjobban. Neki ez az írás nem fog semmi újdonsággal szolgálni. Ugyanakkor fogadd tőlem ezt az írást AGA, mint feléd való szeretetem szabadságának és örömének kifejezését, mint barátom, mentorom, tanárom (a kontextushoz illően rabbim) iránt. Mazel Tov AGA! Kisérjen tovább az öröm szabadsága és a szabadság öröme!

Az idézett két viccet a Bethlen téri zsinagógában végzett terepmunkám során ugyanazon vicc két változataként mesélték el nekem. Ebből a szempontból úgy értékelhetjük a vicceket, hogy mindkettőben ugyanaz a jelentéstartalom, az önirónia fogalmazódik meg a rabbik személyével megvilágítva: egyik esetben sem a rabbik a viccek alanyai, hanem a tanítványok, akik próbálják túllicitálni egymást szellemi vezetőjük „erényeit" felhasználva.

Különösen a második viccben nyilvánul meg egyértelműen a közösségi ethoszszal és kisebbségi léttel való ironikus viccelődés. Itt a rabbi személyének felértékelése egyértelműen a kisebbségi létből fakadó identitás túlkompenzálásának ironikus belátására utal. Ennek elemzése az önsztereotípiák komplex jelentéseihez is elvezet minket, ezért ezzel részletesen is megismerkedünk a következőkben.

Lássuk először azonban az első *„Bezzeg a mi rabbink!"* vicc narratíváját, amely inkább fókuszál a rabbik személyére, pontosabban a harmadik, a *„beregszászi"* rabbi személyiségének ironikus bemutatására.

A vicc vallási hátteréül a péntek estétől szombat estig tartó *sábesz* jelentősége szolgál. A *sábesz*, a szombat (azzal együtt, hogy minden héten megismétlődik), a zsidóság legnagyobb ünnepe. A sábeszi öröm, a rítusok, a közösségi és családi *szimhe (öröm)* megélése, a Tóra tanulmányozása egyaránt része a szombat szentségének. A szombat jelentősége többek között abból áll, hogy egyaránt emlékeztet a világ teremtésére és az egyiptomi kivonulás történetére, amely lehetővé tette, hogy ma is ünnepelheti a zsidóság a szombatot. A világot (mint azt nemsokára egy következő viccben is látni fogjuk) Isten hat nap alatt teremtette, a hetedik napon pedig megpihent. Ezt, a hetedik nap nyugalmát, éli át újra és újra a vallását gyakorló zsidó azzal, hogy Isten megpihenését tiszteletben tartva semmilyen teremtő és/vagy „profán", a vallási előírások által tiltott tevékenységet nem végez. A *Talmud* pontosan meghatározza a szombaton tilos tevékenységeket, amelyeket a rabbik a későbbi korokban folyamatosan hozzáigazítottak a technikai fejlődésből fakadó változó körülményekhez. Ennek megfelelően nem szabad például sábeszkor dohányozni vagy felkapcsolni a villanyt. A szombati rabbinikus rendelkezésekhez tartozik a sábeszre való felkészülés kívánalma és az utazás tilalma is (Jólesz 1985:195). Mint láttuk a szombati tevékenykedésről szóló viccben, az utolsó rabbi bizony nem jeleskedett az utóbbi két vallási erény betartásában. A vicc élét és mélységét jobban megértjük, ha arra gondolunk, hogy a rabbi (a zsinagógai közösség vezetője, példaképe, iránymutatója) szombatszegése az egyik legnagyobb bűn, amit egy zsidó vallásgyakorló elkövethet a vallási tradíció szerint. A *Tórában* ez olvasható erről:

> „Meg kell halnia annak, aki a szombatot megszentségteleníti. Ki kell írtani népe közül azt az embert, aki valamely munkát végez azon" (2Móz 31,14).

A vallási-rabbinikus törvénykönyv, a *Sulhan Arukh* is rendelkezik erről. A szombat eszerint „hitünk alapja, súlyában fölér mind a többi parancsolattal. Mindenki, aki a sabboszt (szombatot) szabályai szerint megtartja, olyan, mint ki az

egész Tórát megtartja, és aki megszentségteleníti, olyan, mint aki az egész Tórát megtagadta" (Ganzfried 1988: 72,1).

A poén súlya tehát, hogy a „legkiválóbb" rabbi szombati seftelésével és utazásával a Tórát „tagadta meg". Miért válthat ki mégis ez a vicc felszabadult nevetést hallgatóságából, ha ekkora szakrális téttel „játszik"?

Egyfelől pontosan ezért. A vicc izgalmát, úgy vélem, pontosan ez a „játék" hordozza magában.

Erre figyelhetünk fel a következő viccben is:

„Régen valahol Kelet-Európában zsidó vándortanító érkezett egy stetlbe, egy zsidók által lakott kisvárosba. Megérkezvén a városban felkereste a stetl szabóját és rendelt tőle egy öltönyt. Teltek-múltak a hetek, de az öltöny nem készült el. Néhány hónappal később a tanító új állást kapott. Indulnia kellett, de az öltöny csak nem készült el. Végül aztán öltöny nélkül hagyta el a várost. Hat évvel később, azonban úgy hozta a sors, hogy visszatért a kisvárosba. Mikor megérkezett az első ember, akit meglátott az a szabó volt, akitől az öltönyt rendelte.
Szalad felé a szabó kiabálva:
– Kész van az öltöny, kész van az öltöny!
A tanító meglepődve és felháborodva kiabál rá az emberre:
– Ember, a Mindenhatónak hat napjába tellett, hogy megteremtse ezt az egész világot és neked hat év kellett, hogy elkészíts egy öltönyt?!
– Igaz – tárja szét kezét a szabó –, de nézd meg ezt a világot és nézd meg EZT AZ ÖLTÖNYT!"

Ahogy ebben a viccben is láthatjuk (az „összecsapott" teremtés összehasonlítása az elkészült öltöny tökéletességével) az idézett humor-narratívák a blaszfémia, a szentségtörés peremét súrolják. Mégsem történik szentségtörés egyik viccben sem. A viccek csattanói ugyanis mindegyik esetben az emberi gyengeségekre, tökéletlenségekre mutatnak rá.

A szombatról szóló *„Bezzeg a mi rabbink!"* viccben ezáltal nem a szombat ünnepe, a tórai rendelkezés vagy a tradíció előírásai kerülnek kinevetésre, hanem a rabbi, aki áthágja a vallási törvényeket. A vicc további velejárója, hogy ebben a viccben mindenki magára ismerhet és (a vicc népszerűségéből következően) magára is ismer.

A viccben olyan mindenki által személyesen átélt tapasztalatok fejeződnek ki, amelyek arra utalnak, hogy senki sem tudja maradéktalanul betölteni a zsidó vallás parancsolatait. A szakrális minták, a Tóra, a tradíció és Isten tökéletessége áll itt szemben az ember tapasztalható realitásával. *„Ilyenek vagyunk"* – zárták le beszélgetéseinket sokszor beszélgetőtársaim mosolyogva vagy nevetve a fentihez hasonló viccek elmesélése után.

A rabbi személye a viccben csupán felnagyítja a mindenkire jellemző tökéletlenséget. A rabbi a közösség integratív, megbecsült tagja, aki példát mutat, tanít és felelősséggel tartozik a közösség vallási-rituális életéért. A rabbi személyével való viccelődés ezáltal arra mutat rá, hogy *„még a rabbi is ember"* – ahogy egyik

beszélgetőtársam interpretálta számomra a *„rabbis"* vicceket. A vicc hozzásegíti a hallgatóságot (rabbikat és nem rabbikat egyaránt), hogy feloldódjon bennük a vallási minták elvárásaiból és az *„ilyenek vagyunk mi"* realitásából fakadó feszültség. A feszültségből való felszabadulás érzése képes fenntartani azt a határt is, amelyen belül szabadon, felszabadultan lehet nevetni akár olyan vicceken is, amelyek első látásra blaszfémikusnak is tűnhetnének. A következő viccek is aláhúzzák mindezt:

„Az Örökkévaló felajánlotta a Tórát más akkori népeknek is, akik ezt rögtön el is utasították. Az egyiknek a NE ölj! parancs nem tetszett, a másiknak a Ne paráználkodj! másoknak meg a Ne lopj! Eljutott végül a Mindenható a zsidókhoz és nekik is felajánlotta a parancsolatokat. Kérdezték Tőle a zsidók:

– Mennyibe kerül egy parancsolat?

– Hát ingyen van – mondta az Örökkévaló.

– Akkor tízet kérünk."

„Jom kippurkor késik a Kohn a templomból és gyorsan odaszalad a rabbihoz.

– Képzelje el, a Ford részvények ötvenkét százalékon vannak!

– Te, Kohn – mondja a rabbi – tudod, hogy most három hibát is elkövettél? Egy: késtél a templomból. Kettő: jom kippurkor ilyen hétköznapi ügyekkel nem szabad foglalkozni. Három: a Ford-részvények már 55 százalékon vannak."

Már ezekből a rövid példákból is kitűnik, hogy a viccekben megjelenített „zsidók" viszonyulásai az isteni parancsolatokhoz és szentséghez „földhözragadtak" és „anyagiasak" a szó konkrét értelmében is. Gyűjtésem folytatásakor is többször tanúja lehettem a zsidóság, a zsidó „karakterjegyek" önsztereotipikus megjelenítésének.

Egyik zsinagógai beszélgetés alkalmával például így ugratta egymást két férfi: *„Na hallom te adod a salesüdeszt Tisri tizedikén"*. Mire a másik így felet az ugratásra: *„Ja, én meg azt hallottam, hogy te meg a kiddust."*

A salesüdesz a szombati harmadik étkezést jelenti, amit a zsinagógai közösség együtt fogyaszt el a zsinagógában minden sábesz alkalmával. A „salesüdesz adása" arra utal, hogy a közösség egy-egy tagja állja a salesüdeszi alkalmak költségeit. A kiddus a szombati, ünnepi közös alkalmakra és az ezekhez kapcsolódó szintén közös étkezésekre utal, amelyeket szintén sokszor szponzorálnak a khile tagjai. A tréfálkozás poénját *„Tisri tizedikének"* megemlítése adta, mivel Tisri tizedike a jom kippur napja, amikor mindenki teljes (étel és ital nélküli) böjtöt tart a zsinagógában.

Egy másik alkalommal, a tóraolvasás rítusához kapcsolódóan, a közösség egyik megbecsült tagja hordozta körbe a tóratekercset, hogy mindenki megérinthesse azt. Mivel sokan voltak ezen az alkalmon a zsinagógában, a férfi a szokásostól is messzebb vitte a tóraolvasó emelvénytől a tóratekercset. Erre a zsinagóga közepén állók tréfásan megkérdezték tőle: *„Hova viszed azt a Tórát?"* Mire ő így válaszolt: *„Hát zsidó vagyok, nem? Viszem a zaciba!"*

Egy sábeszi tóraolvasás alkalmával egy fiatalt hívtak fel a Tórához, hogy áldást mondjon a tóratekercs fölött. A zsinagóga egyik elöljárója hangosan bejelentette, hogy a fiú nagymamája tízezer forintot adományozott a közösségnek. Mire a fiú kijavította: *„Öt ezret!"* Harsány, vidám nevetés fogadta ezt a bejelentést: *„Nem vagy te zsidó véletlenül?" „Na, ez aztán az igazi zsidó, ügyes!" „Ügyesen keresed meg a zsebpénzedet!" „Jól lealkudta az árat!"* – mondták nevetve a zsinagógában.

Ezek a példák is arra utalnak, hogy az *„ügyesség"*, *„ügyeskedés"*, *„alkudozás"*, *„bizniszelés"* visszatérő motívumai a poént adó zsidó karakterjegyeknek a viccekben és a tréfálkozásokban.

Visszatérve a rabbikat közvetlenül megjelenítő viccekre, a rabbik „érinthetetlenségét", „túlzott" (azaz az irónia használatát kizáró) tiszteletét „előzik meg" a következő viccek. Mondanom sem kell, ezeknek a vicceknek elmesélése után a helyzetben attól sem kellett tartania a közösségnek attól, hogy esetleg megsértenék a közösség rabbiját.

„– Rabbi mond meg miért van, hogy nem ehetünk disznóhúst, nem járhatunk akármilyen ruhában és nem szeretkezhetünk a feleségünkön kívül egy nővel sem?!
A rabbi csodálkozva pillant a kérdezőre:
– Ajvé, tényleg?"

„Elmegy a Kohn a rabbihoz panaszkodni:
– Rabbi, itt van ez a lány, ez a Rebekka és nem tudom elvegyem-e feleségül?
– Vedd el bátran!
– De hát ragyás az arca és púpos is. Nagyon ronda.
– Akkor ne vedd el.
– De hát nagyon nagy hozományt hozna és nagyon rendes is.
– Akkor vedd el…
– De hát nem szeretem!
A rabbi hallgatásba merül egy rövid ideig, majd fölnéz:
– Tudod mit Kohn? Keresztelkedj meg!
– De hát miért? – kérdezi Kohn meglepődve
– Mert akkor a katolikus papot fogod fárasztani a hülye kérdéseiddel!"

Az első vicc a nem túl felkészült rabbikon ironizál, a másik vicc pedig arra utal, hogy nagy türelem kell ahhoz, hogy valaki egy zsinagóga rabbija legyen és ez nem is mindenkinek sikerül.

Más viccekben a rabbik személye alkalmat kínál a vallási törvények és gyakorlat – beszélgetőtársaim gyakran használt kifejezésével – *„túlzott"* megnyilvánulásainak kritikájára is. A beszélgetésekben többször került elő a következő vicc elmesélése a *„túlzott vallásosság"* illusztrálásaként:

„A bóher elmegy a rabbijához

– Rabbi, tanítómesterem, ma jövök el hozzád utoljára, mert este megnősülök. De lenne még egy utolsó kérdésem hozzád. Ma este, ha elvettem a mennyasszonyom, táncolhatok vele a lakodalmon?

– Hogy képzeled?! – hördül fel a rabbi – Ez paráznaság, szentségtörés lenne!!

– Ajvé. Ebben az esetben lenne még egy kérdésem rabbi. És…hm… szeretkezhetek vele a lakodalom idején?

– Persze fiam – élénkül fel a rabbi – ez nem csak élvezetedre szolgál, de a szaporodás és sokasodás parancsolatát is gyakorlod!

– Akkor … lenne még egy kérdésem rabbi. Szeretkezhetek vele hátulról is?

– Persze fiam, ahogyan tetszik.

– És ülve is?

– Természetesen, ez is helyes cselekedet.

– És guggolva is?

– Hogyne fiam, mi az, hogy!

– És … állva is lehet?

– Mit képzelsz?! – kiált fel újra a rabbi – Abból még tánc is lehet!!"

A vallási törvények *„túlzott"* alkalmazásának lehetőségével áll szemben a humor ebben a példában. A humor lehetőséget ad a vallási formák, megnyilvánulások kritikájára is, de úgy, hogy megőrzi a viccek legfontosabb elemét; az önkritikát, öniróniát is. Ennek tükrében a kritikák sem vállnak támadóvá, bántóvá. A kritikák, ahogy a blaszfémikusnak tűnő poénok is, így tartják fenn a humorban megnyilvánuló tartalmak „cenzúrázatlan" vallási, közösségi szankciók nélküli szabadságát. A zsidó humor egyik legfontosabb eleme pedig beszélgetőtársaim számára éppen ez a szabadság, ahogy egyikük megfogalmazta:

„A mi vallásunkban nyugodtan nevethetsz mindenen, ez egy szabad vallás. Persze, ha nevetsz, akkor főleg magadon nevetsz."

A humor szabadsága és a szabadság humora így válik meghatározó identitáselemmé is: aki érti ezt a humort, az a közösségi tudás és identitás részese.

Érdemes most visszaidézzük a „Bezzeg a mi rabbink" „második variációjaként" elmesélt viccet, amelyben szintén az önkritika szabadságával, a kisebbségi identitás és értékek „túlkompenzálásának" iróniájával találkozunk:

„A három bóher, a szegedi, a kolozsvári és a beregszászi beszélget, hogy melyiküké a legnagyobb rabbi.

Azt mondja a szegedi:

– Képzeljétek, a mi rabbink olyan tiszteletnek örvend, hogy a városban mindenki előre köszön neki az utcán.

A kolozsvári erre azt mondja:

– Az semmi. A mi rabbink, ha kimegy a városba mindenki vigyázzba vágja magát.

Erre a beregszászi:

– Ez mind semmi. Bezzeg a mi rabbinkat a múltkor meghívta a pápa magához és ahogy ott sétálnak a Vatikánban, jön arra két bíboros és az egyik bíboros azt kérdezte a másiktól:
–Te nem tudod ki az a goj ott a beregszászi rabbi mellett?"

Láthatjuk, a vicc egyértelműen a „nagyotmondó", „túlkompenzáló" bóher sztereotip figurájára van kihegyezve. A „pápa" eltörpülése a „beregszászi rabbi" mellett élesen világítja meg és kritizálja ironikusan a saját kultúra „felértékelését".

Egy másik rabbis vicc legalább ilyen élességgel fogalmazza meg a „túlzott", „kizáró" saját identitás önironikus reflexióját:

„Kohn haldoklik a járványkórházban és elhívja magához a katolikus papot. Kohn erőtlenül suttogja:
– Tisztelendő úr, szeretnék végrendelkezni. Az üzlettet a feleségemre, a lakásomat a lányomra…
Mire szavába vág a pap:
– Jó, jó Kohn bácsi, de miért engem hívott, miért nem a rabbit?
Mire Kohn felháborodva kiáltja:
– Megőrült maga?! Rabbit a járványkórházba?!"

Kétségtelen, hogy a vicc kapcsolódik az „ügyes" alkalmazkodó készség pozitív önsztereotípiáját megjelenítő viccekhez még akkor is, ha a talpraesettség itt egy igen sajátos kontextusban nyilvánul is meg. Az is igaz, hogy a szituáció is hasonló az említett viccekhez: járványkórházban haldokolni bizony elég nagy góresz. Nyilvánvalóan a vicc az „ügyesség" jelentését is magában foglalja, és a vicc hallgatói közül biztosan többen így is dekódolják.

Ha megnézzük azonban, hogy a góresz (bármennyire is szörnyű) nem a többség által előidézett vagy kontrolált helyzet és hogy a viccben szereplő nem-zsidó karakter kedves, egyáltalán nem negatív figura, akkor megérthetjük, hogy a vicc célpontjában a közösségét igencsak „túlzottan" felértékelő Kohn áll.

Beszélgetőtársaim is ennek tükrében interpretálták a viccet:

„Hát ez olyan tipikus necces vicc. Tudod, vannak ezek a necces viccek, amik abszolút félreérthetők lehetnek annak, akik nem értik."
„Aki a-t mond, mondjon b-t is, ha kritizáljuk azokat, akik minket kritizálnak, akkor kritizáljuk magunkat is. Ez a járványkórházas poén azt mondja, hogy mi sem vagyunk jobbak, mint mások. De miért is lennénk? Mi is emberek vagyunk!"

Szellemesen mutat rá és foglalja össze az eddigieket a következő vicc, amely az önirónia alkalmazásával teszi humor tárgyává a zsidó „összetartozás", „bennfentesség" világtörténelemmel is összekapcsolt „túlkompenzálását":

„Kohnt kiképezik kémnek. Megtanítják neki, hogyan kell titokban üzeneteket átadni a többi kémnek úgy, hogy az ellenség meg se sejtse, hogy kémkednek ellenük. Kohn mindent megtanul, úgyhogy meg is kapja az első feladatot. Azt mondják neki:

– Kohn, most egy nagyon titkos feladat vár rád. El kell menned Berlinbe, meg kell találnod a Berliner strassét. Aztán bemész a 15-ös házba, megkeresed a Grünt, becsöngetsz hozzá, és amikor ajtót nyit azt mondod, hogy piros rózsa és akkor a Grün azt mondja erre sárgarigó és akkor átadod neki ezt a titkos levelet. Ne felejtsd el a jelszót piros rózsa! És ne feledd a küldetésed szuper titkos!
Elmegy a Kohn nagy titokban Berlinbe. Megtalálja a Berliner strasse 15-öt, körülnéz, hogy senki nem követte-e, óvatosan bemegy a házba, megkeresi a Grün ajtaját, becsönget, Nyílik is az ajtó…
– Ki maga? kérdezi a házigazda.
Mire Kohn halkan:
– Piros rózsa
Áll a férfi az ajtóban, gondolkodik, gondolkodik, majd a homlokához kap:
– Ja, maga a kém Grünt keresi! Az a harmadikon lakik."

Az önirónával együtt ugyanakkor az „összetartozás" öröme sem veszít értékéből, hiszen az idézett vicc is megőrzi és kifejezi a közös nevetésben az önirónia közös, kölcsönös értéséből, megértéséből fakadó öröm és szabadság összekacsintó derűjét.

A saját értékek „kinagyítása", a kisebbségi lét „kiegyenlítése" pedig csakúgy, mint a kisebbségi „túlkompenzálások" önirónia a többséggel való együttélés folyamatosságát, a feszültségek és sérülések enyhítését is biztosítja.

A humor szabadságára, a szabadság humorára utaló egyik legérzékletesebb vicc a következő:

„A zsinagógában már mindenki ismeri az összes viccet. Ezért úgy döntenek, hogy megszámozzák a vicceket és akkor nem kell fárasztaniuk magukat a viccek elmesélésével. Bemondják csak a számot és már röhögnek is rajta.
Egyszer odamegy a Grün a Kohnhoz és azt mondja neki nagy vigyorral a száján:
– Huszonhét!
Semmi. Kohn tovább ül, és nem reagál egyáltalán.
– Huszonhét! – ismétli meg a Grün, de semmi… Kohn csak ül tovább mogorva arccal.
Grün abszolút nem érti az egészet és mérgesen megkérdezi a Kohnt:
– Mi a gond? Hát ez egy nagyon jó vicc! Hogy lehet, hogy nem ismered?
Mire Kohn:
– Ismerem, ismerem… de, hogy lehet egy viccet ilyen rosszul elmesélni?!"

Raj Tamás a 100+1 jiddis szó című könyvében rámutat a zsidó humor egyik olyan sajátosságára, amelyet különösen egy erről szóló könyv szerzőjének érdemes megszívlelnie. A zsidó vicc eszerint az, „amit egy nem zsidó sohasem fog megérteni, egy zsidó pedig meg sem hallgat, mert már régen ismeri, és sokkal jobban tudja elmesélni" (Raj 2006:51).

Raj Tamás nem meglepő módon ezt is egy viccből idézte könyvében. A vicc rámutat a zsidó humor interpretációjának nehézségeire. Emellett (miként az előtte idézet vicc is) azt is megmutatja, hogy a humor evidens és rutinszerű része a zsidó közösségi-kulturális tudásnak és identitásnak.

Az általam idézett, a mindenki által ismert és használt humorrepertoárról szóló viccet az egyik olyan „viccmesélő" délelőttön gyűjtöttem a Bethlen téren, amikor a reggeli ima utáni beszélgetés során egymást követték a viccek. Az egyik vicc elmesélése után következett a másik: *„nekem erről az a vicc jut eszembe, hogy…"* – fűzték egymásba a vicceket a közösség tagjai. A viccek elmesélését zárta az idézett vicc, összefoglalva és kifejezve a „viccmesélő" délelőtt jelentését, a közös kulturális-kommunikációs rendszer működésének és az összetartozás érzetének derűjét, és ezzel együtt ironikus reflexióját, amely ironikus önreflexió tovább mélyítette a közös kulturális identitást. Továbbá, hogy mindez biztosan ne maradjon reflektálatlanul, még egy olyan viccel folytatódott a délelőtt, amely az idézett vicc kapcsán jutott egyikük eszébe:

„A kezdő pszichiáter ül az irodában és hallja, hogy a folyosón a bentlakók egy-egy számot mondanak egymásnak, mire éktelen nevetés harsan föl. Kérdezi az ápolót, hogy mi történik ilyenkor. Azt mondja az ápoló:

– Annyira ismerik már egymás vicceit, hogy megszámozták a vicceket. Ilyenkor csak bemondják a számot és nevetnek rajta.

Megint hallja:

– Harminchét!

Nagy nevetés.

– Ötvenöt!

Megint nagy nevetés.

Kimegy erre a pszichiáter és elkiáltja magát:

– Száztizenhét!

Csönd. Mindenki hallgat.

Visszamegy letörten az irodába és kérdezi az ápolót, hogy most meg mi történt.

Mire az ápoló:

– Ja, elfelejtettem mondani, hogy száz fölött már csak faviccek vannak."

A két vicc (Raj Tamás idézett viccével együtt) arra is utal, hogy a zsidó kultúra viccekkel „telítődött" kultúra, azaz a humor a verbális kijelentéseken, megfogalmazáson túl, „önmagában", utalásszerűen is kiválthat nevetést (vö. Douglas 2003:124). Ebben az értelemben a viccek, a szellemes megjegyzések és a tréfálkozások a közös kulturális kommunikáció „összekacsintásait" jelentik. Az említett „viccmesélő" délelőttön is a legtöbben már előre mosolyogtak az egyes viccek első szavának vagy mondatának meghallásakor, de annak ellenére, hogy jól ismerték már ezeket a vicceket, végighallgatták és jót nevettek rajtuk.

A közös kulturális tudás ilyen formában való elmélyülése az ismétlődések által tovább erősíti az egymáshoz való tartozás derűjét. A viccmesélés és tréfálkozás alkalmaival tehát a humor képes létrehozni a saját kultúra biztonságos, ismételten megtapasztalható környezetét.

Azt is láthattuk ugyanakkor az idézett viccekben, hogy mindez ismét az önirónia nyelvén, az irónia alkalmazásával került megfogalmazásra. Ennek tükrében azt is láthatjuk, hogy a zsidó humor rutinszerű ismerete együtt jár a humor

ismerőinek kisebbségi mikroközösséghez való tartozásával is. Mindez arra az önreflexióra, élesen őszinte öniróniára is utal, amely nem negligálja az előbb leírt derűt (hiszen az ilyen viccek közös értése teremti meg azt) hanem kiegészíti azt az öniróniával.

Láthattuk továbbá a tanulmányban idézett viccekben, hogy a vallási tradícióban is jelen van az önirónia. Az önirónia alkalmazása egyszerre teszi lehetővé a vallási életben a szakrális tradíció ethoszának sérthetetlenségét a világnézeti és életmódbeli különbségek és az emberi tökéletlenségek ellenére, illetve azokkal együtt.

Az önsztereotípiák megjelenése a humorban ennek szociológiai olvasatát is létrehozza. A többségi társadalmakkal való interakciók során kialakult adaptációs stratégiák és ezek értékelése, folyamatos értelmezése az önirónia segítségével a zsidó kultúra folyamatosságát és a többségi közösségekkel való együttélés lehetőségét egyaránt biztosítja.

Mindennek kulturális hátterét a transznacionális zsidó kultúra pluralizmusa is biztosítja. A multikulturális zsidó világ, amelyben több – gyakran egymással éles vitát folytató – világnézet, identitás, vallási, szellemi vagy akár politikai irányzat van jelen egyszerre, a magyarországi zsidóság társadalmi-kulturális életét is sokszínűvé teszi (vö. Webber 1994, Szarvas 2005). Ebben a sokszínűségben a közösségi ethosz is szabadabban fejezhető ki és alakítható. A szabadság pedig – mint láttuk – elválaszthatatlan a humortól. Ez a zsidó transznacionális kultúrában meglévő multivokalitás és szabadság hozzájárul ahhoz is, hogy a zsidó humor a zsidó kultúra és identitás minden aspektusát érintheti. A zsidó humor ennek megfelelően mindenre fókuszálhat, ironizálhat a zsidó élet minden aspektusán.

Források

Donin, Hayim Halévi (1997): *Zsidónak lenni.* Budapest: Göncöl Kiadó.

Douglas, Mary (2003): *Rejtett jelentések. Antropológiai tanulmányok.* Budapest: Osiris Kiadó.

Ganzfried, Rabbi Slamo (1988): *Kiccur Sulchan Aruch. A Sulchan Aruch kivonata.* Budapest: MIOK.

Hertz, J.H. (1984): *Mózes öt könyve és a haftárák I-V.* Budapest: Akadémiai Kiadó.

Jólesz Károly (1985): *Zsidó hitéleti kislexikon.* Budapest: Magyar Izraeliták Országos Képviselete.

Jólesz Károly (1996): *Kincsestár. Talmudi legendák, haszid bölcsek és bölcsességek.* Budapest: Akadémiai Kiadó.

Papp Richárd (2010): *Miért kell Kohn bácsinak négy hűtőszekrény? Élő humor egy budapesti zsidó közösségben.* Budapest: Nyitott Könyvműhely Kiadó.

Papp Richárd (2015): *Bezzeg a mi rabbink. Így nevet egy pesti zsinagóga.* Budapest: Libri Kiadó

Raj Tamás (1995): *Amit kell tudni a zsidóságról.* Budapest: Makkabi Kiadó.

Raj Tamás (2006): *100+1 jiddis szó.* Budapest: Makkabi Kiadó.

Szarvas Zsuzsa (2005): Kötelékek. A többes identitás kérdései mai magyarországi zsidó közösségek példáján. In *Etnikai identitás, politikai lojalitás. Nemzeti és állampolgári kötődések* (szerk. Kovács Nóra – Osvát Anna – Szarka László), Budapest: Balassi Kiadó, 182–193.

Webber, Jonathan (1994): *Jewish Identities in the New Europe.* London – Washington: Littman Library of Jewish Civilization.

Povedák István

ETNIKUS ZARÁNDOKLAT ÉS/VAGY ROMA FESZTIVÁL: A CSATKAI BÚCSÚ

Autóval érkezünk a Bakonyalja dombjai közt megbúvó Csatkára. A keskeny, hepehupás utat a falu közepén a rendőrök és a polgárőrök már lezárták és megállítás nélkül terelnek mindenkit a domboldal felé. Senki nem csodálkozik, hiszen mi másért is jönnének a kis faluba látogatók, ha nem a kisasszonynapi – közkeletű néven, ám helytelenül megnevezett – „cigánybúcsúra". A behajtási díj idén is jelentősen emelkedett, de nem méltatlankodunk. Valamiből a falunak is meg kell élni, no meg a területet is rendbe kellett tenni a tizenöt-húszezer zarándok és turista számára. A domboldalban lekaszált mezőn sok száz autó és tucatnyi busz áll. Mögöttük kezdődik a búcsús kipakolás. Sör-bor-pálinka-üdítő, cigányos ételek, gyros, kolbász, sült krumpli – hirdetik a molinók. A padok szombat délutánra már megteltek, sokan állva esznek. Családok érkeznek, beszélgetnek, fogyasztanak, a gyerekek hatalmas lufikkal sétálnak, műanyag, villódzó puskákkal lövöldöznek. Néhány sátor mellett aggregátor búg. Termelik az áramot az erősítőknek, zene készülődik. Minden sátorban egy-egy zenekar szolgáltatja a zenét az összesereglett tömegnek. Mobiltelefonok emelkednek és rögzítik a számokat, fotózzák az énekeseket. A földön több helyen már whiskys üvegek, számuk az idő előrehaladtával meredeken emelkedik. A tömegben többen már késő délután táncolni kezdenek a felhangzó folkloreszk, „turbó-folk" dalokra. Láthatóan már se nem szomjasak, se nem szomorúak. A sátraktól kicsit távolabb, a fák árnyékában megterített asztal körül ünneplőbe öltözött emberek. Érezhetően jobb módúak, a „cigány arisztokrácia" tagjai, tálcán szolgálják fel nekik az ételt. Később, az árusok sátrai között még találkozunk velük. Az asszonyok kezében hatalmas virágcsokrok kardvirágból, liliomból, míg a férfiaknál óriási gyertyák. Mindenki roppant elegáns. A hölgyek magas sarkú cipőben, testhez tapadó, színes, mintás ruhában, kisminkelve, a férfiak öltönyben, feszülő ingben, napszemüvegük a fejükre tolva. Mindenkin csillogó ékszer, parfümillat terjeng. Élesen elkülönülnek a hétköznapi öltözetben, nylonszatyorral érkező idősebb gádzsó [nem cigány] búcsújáróktól. Ugyanarra a szakrális rítusra érkeztek, mégis teljesen másként viselkednek. Máshol és másként élik meg a szentséget.[1]

Napjainkban nemcsak maga a búcsújárás, hanem a búcsújárás kortárs tendenciáinak vizsgálata is egyre népszerűbbé válik. A zarándoklatok „reneszánsza" mögött egyszerre húzódnak vallási és világi okok. Egyik generátora nyilvánvalóan a turizmus ugrásszerű növekedése, aminek következtében a vallási desztinációk is kiemelkedő népszerűségre tettek szert. A vallási turizmus (Pusztai 2004; Stausberg 2011) népszerűsége átalakította a legjelentősebb tradicionális búcsújáró helyek környezetét, ahol boltokkal, éttermekkel, szállodákkal ellátott új városrészek emelkedtek. A hagyományos zarándokok mellett megjelentek a

1 A szövegben előforduló hosszabb, kurzívan szedett idézetek a szerző 2017-es és 2022-es terepkutatási naplójából származnak. Ekkor készültek az idézett interjúrészletek is.

A tanulmány elkészítését a Moholy-Nagy Művészeti Egyetem Elméleti Intézete támogatta.

vallásos turisták, a „homo turisticus religiosus", a spirituális turisták, és a pusztán élménykereső turisták. De a lokális közösség attitűdje is sok esetben megváltozott (Vukonić 1996: 13). A zarándoklat mintha szembe menne az általános vallási folyamatokkal és ahelyett, hogy veszítene a társadalmat befolyásoló súlyából, gyors erősödésnek indult. Míg Európában a templomok látogatottsága – főleg a történelmi keresztény egyházak esetében – kitartóan csökken, addig bizonyos zarándokhelyek népszerűsége meredeken emelkedik (Nolan – Nolan 1992). Nemcsak a tradicionális búcsújáróhelyek vonzanak azonban mind több látogatót, hanem folyamatosan jelennek meg, vagy értékelődnek fel újabbak is. A folyamat mögött több ok is felfedezhető (Olsen – Dallen 2006: 3). Az egyik fő mozgatórugó és minta kétségkívül a Santiago de Compostela-ba irányuló El Camino robbanásszerű népszerűségnövekedése. A „caminonizáció" – ahogy Margry (2015) nevezte a folyamatot – eredményeként Franciaországtól Norvégián keresztül Magyarországig több, nem csak katolikus, hanem protestáns régióban is hozzáfogtak a zarándoklatok népszerűsítéséhez (Bowman – Sepp 2019; Wettich 2017). Emellett maguk a zarándokok is világszerte a Camino de Santiago során ábrázolt viselkedést kezdték mintának tekinteni (Sánchez-Carretero 2015: 96). Ennek következtében a zarándoklatok újrafelfedezése és „kitalálása" a modernizációra adott katolikus válaszként is értelmezhető (Stausberg 2011: 59), habár a folyamat – jegyezzük meg – messze nem csak a katolikus kultúrát és híveket érinti. Sőt, a zarándoklatok már nem minden esetben értelmezhetők „csak" egyetlen vallás keretein belül. Nem feltétlenül csak egy, az adott búcsújáróhelyhez szervesen kötődő vallás hívei keresik fel,[2] hogy egy átmeneti rítus során az adott helyen speciális kapcsolatba lépjenek a transzcendenssel és bűneik alól feloldozást nyerjenek, hitükben elmélyüljenek, szellemi vagy fizikai értelemben meggyógyuljanak. Még egy olyan, több évszázados múltra visszatekintő zarándoklat is, mint az El Camino polispirituálissá válhat, egyszerre vonzva vallásos zarándokokat, spirituális keresőket és nem hívő turistákat is. A zarándoklás legfőbb elemei, mint az elvonulás, az elcsendesedés, a transzcendenssel való személyes kapcsolat ugyanis szerves részei a kortárs spirituális és ezoterikus mozgalmaknak is (Ivakhiv 2003; Rountree 2006; Povedák 2014a, 2014b). Ahogy Paul Post is említette, a zarándoklatok népszerűsége főként annak köszönhető, hogy az út egy nyitott rituális forma, amit a különböző résztvevő csoportok a nekik tetsző módon tölthetnek meg tartalommal és értelemmel. Tekinthetik a lét értelme utáni keresésnek, vallási vagy sporttevékenységnek, krízishelyzet feldolgozására létrejött terápiának válás vagy épp életközépi válság után, de akár a természet, a kultúra vagy a múlt intenzív megélésének is (Post – Nel – van Beek 2014: 6). Már Turner és Turner is úgy fogalmazta meg, hogy „a turista félig zarándok, amennyiben a zarándok is félig turista" (Turner – Turner 1978: 20). „Szekuláris" zarándoklatokra indulnak sokszor nem vallásos, önmagukat jobban megismerni és feltárni kívánó „keresők" is, így célpontokká válhatnak történelmi események színhelyei, népszerű politikusok, írók, sportolók, sztárok egykori lakhelye, sírja is (Margry 2008; Povedák 2011).

2 Persze tudjuk, hogy a zarándoklatok korábban sem kötődtek kizárólagosan egyetlen felekezethez.

Az újabban megjelenő zarándoklatok azonban nem feltétlenül hoznak létre teljesen új szakrális központokat és desztinációkat, hanem több esetben ráépülnek egy már meglévő, akár jelentős múlttal rendelkező hagyományos búcsújáróhelyre, és újabb jelentésrétegeket adnak értelmezési keretéhez. Ilyen figyelhető meg Csíksomlyó esetében (Mohay 2020: 215–314; Povedák 2014; Vörös 2005), vagy Máriagyűdön (Kis-Halas 2019) is. A jelen tanulmányban bemutatandó csatkai búcsú is egyszerre hordoz tradicionális vallási és szekuláris, etnikai jegyeket, azonban mai szinkretikus formáját más úton szerezte. A 19. század végén, a lourdes-i jelenések okozta csodavárás idején megjelenő búcsújáróhely hirtelen vált népszerűvé, egyszerre vonzva magyarokat, szlovákokat, németeket és cigányokat is. A történelmi fordulatok következtében Trianon után előbb a szlovákok, majd a lakosságcsere egyezmény miatt a németek maradtak el. Ma pedig – az év közben csendes és elhagyott csatkai erdei kápolna – a valamikor multietnikus búcsújáróhely évente egyszer a cigányság „fővárosává" válik. Magyarország minden részéről, de Szlovákiából, Romániából is érkeznek cigányok a „Csatkai Szűz Máriához", a „cigány Csíksomlyóra"[3], hogy a csodatévőnek hitt forrás vizéből igyanak, benne megmosdjanak, vagy vigyenek belőle az otthon maradottaknak. A fentebb felvázolt tendenciákat a most bemutatandó esettanulmány is alátámasztja, hiszen míg a katolikus miséket látogatók és az önmagukat katolikusnak vallók száma a népszámlálási adatok tükrében Magyarországon is folyamatosan csökken, addig a csatkai búcsú népszerűsége töretlen.

Tanulmányomban a csatkai búcsú példáján keresztül a leírás mellett elsősorban arra keresem a választ, hogy miért válik az elzárt kis település korábban lokális búcsújárása a hazai cigányság legfontosabb rituáléjává, illetve, hogy a tradicionális vallási rítusok és cselekvések mellett vagy helyett milyen újabb – nem minden esetben a vallási kultúrában gyökerező – hagyományok bontakoznak ki.[4]

1. A csatkai búcsú története

Amennyiben a csatkai búcsújárás történelmét kívánjuk bemutatni – azonkívül, hogy kuriózumként felfedezzük a cigányság folyamatos jelenlétét – nem találunk semmi olyan rendkívüli eseményt, melynek okán kiemelhetnénk a 19. századi búcsújáróhelyek közül. Ezt is, mint a többi zarándokhelyt, alulról jövő mozgalomként, a nép tette kegyhellyé. A völgyben előbukkanó, gyógyító erejűnek hitt forrásvíz, a többeknek megjelenő Szűz Mária, a hirtelen odasereglő, csodát váró tömeg, az egyházi szervek kétkedése mind tipikusnak számítanak (Bárth 1990: 371). Tények, biztos tudás és homályos részletek, legendák szövődnek egymásba a csatkai búcsú esetében is.

3 A kifejezés egy kulturális-ismeretterjesztő tanulmányban jelent meg először (László 2009), azóta viszont többször hallottuk élőszóban is az összehasonlító megjelölést.

4 A tanulmány megszületéséhez hozzájárult az általam vezetett terepkutatásokon részt vevő több hallgatóm a Moholy-Nagy Művészeti Egyetemről (Balázs Dávid, Drapkó Péter, Horváth Anita, Szabó Emma), valamint a Szegedi Keresztény Roma Szakkollégiumból (Hegedűs József, Jakus Elena, Koncz Viktória, Kovács Tamás). Segítségüket, lelkesedésüket ezúton is köszönöm!

Egyfelől az újkori zarándoklat kialakulása napra pontosan datált. A történelmi források – a falu kántorának, tanítójának munkája, illetve Csatka plébánosának a veszprémi püspökhöz írott jelentése – precízen leírják kezdeteit. Ezek szerint az erdős-dombos völgyben elhelyezkedő forrás mellett a saját kezével ásott barlangban lakó Csöbönyei József remetének 1862. augusztus 21-én, csütörtökön, a délutáni órákban megjelent Gábriel arkangyal és tudomására hozta, hogy Szűz Mária másnap reggel 9 órakor a forrás mellett megjelenik. A hír hallatára a falu népe a kántor vezetésével reggel 8 órakor a csatkai templomtól az erdőben lévő kúthoz vonult, ahol a remete már térdepelve várta őket. Rövid éneklés és imádkozás után három emberi árnyék jelent meg, a középsőnek fején sárgás színű koronával, majd füst szállt fel a földből. A közel lévők nem csak az árnyakat és a füstöt látták, de mennyei illatot is éreztek.[5] A spontán zarándoklatok ezt követően egyből megindultak, előbb a környező településekről, majd a tágabb régióból. Ismertek a csatkai csodát elmesélő, szinte azonnal megjelenő és több ezer példányban magyarul és németül is kiadott vallási ponyvanyomtatványok is (Perger 2017). Jól nyomon követhető emellett a katolikus egyház sokáig elutasító, ambivalens hozzáállása. Hivatalos állásfoglalás hiányában eleinte tiltották a zarándoklatokat, próbálták megakadályozni a ponyvák nyomtatását, ám a veszprémi püspök látva a helyi hívek elszántságát, kérésükre 1863-ban már engedélyezte a kút melletti kápolna felépítését, amit 1864. szeptember 8-án fel is szenteltek. Több püspöki körlevél is megjelent a csatkai búcsú ellen, kiemelve az ott történő „botrányos visszaéléseket", valamint újra és újra hangsúlyozva, hogy „Csatkán megerősített és ilyennek elismert kegyhely nincsen, hanem csak egyszerű kápolna a Bold, szűz Mária tiszteletére."[6] Csatka csak 1962-ben, Csöbönyei remete látomásának centenáriumán nyerte el a veszprémi püspöktől a bevett zarándokhely titulust. A történelmi események mellett pontosan ismertek továbbá a szentkút mellett 1862 óta élő remeték nevei (akik többsége aszketikus életet folytató és mélyen hívő laikus személy volt), a hely építészeti kialakításának menete, a kápolna bővítése, a szobrok és a freskók készítői és készítésük ideje is.

Mindezek mellett több adat ismeretlen, legendák övezik. Csöbönyei remete 1861-ben egy már régóta csodatévőnek hitt forrás mellett ásott magának barlangot egyházi engedéllyel, az ezt megelőző, korábbi gyógyulások emlékét azonban csak néhány homályos legenda őrzi.[7] De hiányos adatokkal rendelkezünk a kommunizmus-szocializmus idején lezajlott változásokról is. A kommunista állami hatóságok nem tiltották a búcsút, hanem megpróbálták a szakrális jelleg helyett a profán részt, a szórakozást erősíteni. Általánosan megfigyelhető volt ekkor a búcsújáró helyeken a lánchinták, céllövöldék, alkoholos pultok szaporodása, a

5 Az eseményeket és az ezt követő látomásokat, csodás gyógyulásokat a falu kántora jegyezte fel (Takáts 1862). Az egyházi vizsgálatok jegyzőkönyveit közli Perger (2017).

6 A Győri Püspök 1911.10.10-i körlevele. Litterae Circulares Venerabilem Clerum Almae Dioecesis Jaurinensis, Győr, 1911.

7 Állítólag már 1792-ben meggyógyult itt egy Meizler Vilmos nevű vak ember. Vajkai Aurél, valamint az 1865-ben kelt *A csatkai vizsgálat jegyzőkönyve* (közli Perger 2017: 221–222) pedig megjegyezte, hogy a szomszédos Súr plébánosa már 26 éve figyelte a kúthoz zarándoklókat és a csodás gyógyulásokat. „1837 óta figyeli e helyet és szerinte sokan jártak ide, betegek, akik a vízből ittak, fájdalmas tagjaikat megmosták és a magas bikkfákra akasztott képek előtt letérdepelve imádkoztak" (Vajkai 1940: 51).

világi mulatság-jelleg erősödése.[8] Ezzel párhuzamosan a sajtóban megjelent írásokkal, felvilágosító jellegű dokumentumfilmekkel kísérelték meg bagatellizálni, „varázstalanítani" a helyhez kötődő szereplőket és eseményeket.[9] Ennek eklatáns példája Urbán és Szűcs 1973-as dokumentumfilmje, amiben az elrettentő hangsúly a cigányság harsány mulatozására, az atrocitásokra, közegészségügyi problémákra, valamint a mértéktelen alkoholfogyasztásra és szemetelésre helyeződött. A mögöttes szándékot mutatja a film záró mondata, miszerint „csak a rengeteg szemét, hulladék és a söröskupakok tíz és húszezrei mutatják, hogy búcsú címén és ürügyén mi minden ment itt végbe két napon át."

A csatkai búcsú népszerűsége azonban töretlenül fennmaradt. 1941-ben – két hónappal Magyarország II. világháborúba való belépése után – tízezer zarándokról számoltak be (Pereszlényi 1941), és több tízezres méretű tömeg figyelhető meg a szocializmus idején, 1966-ban megjelent *Hogy szaladnak a fák* című film képsorain is.[10] 1972-ben húszezer (Györke 1972), 1973-ban negyven-negyvenötezer,[11] 1979-ben (valószínűleg eltúlozva) nyolcvanezer zarándokról tudósított a helyi lap,[12] és még napjainkban is 10-15 000 főre becsülik a búcsúra látogatók számát, ami messze túlmutat a magyarországi búcsújáróhelyek többségére érkező zarándokok és vallási turisták mennyiségén. Azt azonban, hogy mióta vannak jelen a cigányok Csatkán, illetve, hogy a zarándoklat mikor és miért vált dominánsan cigány búcsúvá, nem tudjuk pontosan.

2. Cigányok a csatkai búcsúban

A csatkai búcsú első precíz, etnográfiai szempontú leírását a kor ismert néprajzkutatója, Vajkai Aurél adta 1940-ben. Az *Ethnographia* folyóirat hasábjain megjelent tanulmányban már beszámolt arról, hogy a búcsúban, amióta a zarándoklatok megindultak, a cigányok mindig is jelen voltak. Vajkai szerint a csatkai búcsú

8 Jó életképeket láthatunk a csatkai búcsúban ekkortájt felsorakozó céllövöldések, körhintások stb. sokaságáról az *A csatkai búcsú* című 1973-as dokumentumfilmben (Író: Urbán Ernő, Rendező: Szűcs László, Magyar Televízió, 1973), valamint a *Hogy szaladnak a fák…* című 1966-os játékfilmben (Forgatókönyv: Módos Péter, Zolnay Pál, Rendező: Zolnay Pál, MAFILM).

9 Ennek kapcsán is felhozható példaként Urbán és Szűcs említett dokumentumfilmje, amely a dokumentarizmus és tárgyilagosság látszata mögött jól kivehető célnak hódol. A film jelenetei egyértelműen alátámasztják nem csupán az 1961-es MSZMP párthatározat cigányságra vonatkozó téziseit, hanem a mimikri-vallásosság elképzelését is, miszerint a cigányság önálló vallási kultúrával, tradicionális (keresztény) népi vallásossággal nem rendelkezik és az ilyen jellegű tevékenységei csupán racionális döntés eredményei, melyeket az el- és befogadás, valamint az érvényesülés érdekében álcaként folytatnak. A mimikri-vallás részletes ismertetését és cáfolatát lásd Gyetvai 2017: 95–119.

10 Zolnay Pál *Hogy szaladnak a fák* című játékfilmje 1967-ben került a filmszínházakba. Leghíresebb jelenetében a csatkai búcsú tízezres tömegében ábrázolja a főhőst, az akkor népszerű színésznőt, Kiss Manyit. A jelenet érdekessége, hogy nem előre megtervezetten, hanem spontán, improvizálva rögzítették a búcsúsok között, ami miatt kiemelkedő dokumentáris értéke van számunkra.

11 Urbán és Szűcs filmje beszámol arról, hogy a közel ötvenezer zarándok számára öt hold szántót biztosítottak csak a parkolás céljára (21'15").

12 A lap tudósítója 15 000 személyautóról és 5-600 autóbuszról számolt be a 300 fős településen, ami a környező, parkolásra alkalmas területek méretét tekintve erős túlzásnak tűnik (Wér 1979).

„amúgy is élénk képéhez a legrikítóbb színeket az ott összesereglett töméntelen cigány adja […] Amióta Csatkán búcsút tartanak, azóta mindig itt voltak. Itt találkoznak, ismerkednek, dolgaikat megtárgyalják, cigány eljegyzéseket tartanak (négy-ötöt is) a Dunántúl cigányai egyszer az évben" (Vajkai 1940: 63). Azt, hogy miért vált a magyar oláh cigányok számára a csatkai búcsú az év legfontosabb rítusává, amivel az elzárt, elnéptelenedő kis települést minden évben egyszer a „cigányok fővárosává" teszik, azonban ő sem említette.

A „cigánybúcsú" eredetéről a búcsújárók között kérdezősködve több legendát és találgatást jegyezhetünk le. Általánosságban megjegyezhető, hogy a hely etnikus kötődéséről szóló valamely legendát mindannyian hallottak már. Sok cigány körében él a történelmi események folklorizálódott változataként, hogy a forrásnál történt első csodás gyógyulás valójában egy cigánnyal esett meg, azaz Csatka már eredendően a cigányokhoz kötődő szakrális hely és rítus volt. A hely jelentőségét ez a jellemző különös mértékben megnöveli, hiszen a cigányság alapvetően nem, vagy csak alig rendelkezik a katolicizmushoz kötődő, saját szent helyekkel.[13] A Csatka melletti erdő ennek következtében nem csak a vallási, hanem az etnikai identitásuk szempontjából is különleges helyszín. Adatközlőnk szavaival: „1862-be volt egy cigány fiú, aki vak volt gyerekkora óta. Eljött, a forrás vizéből ivott és meggyógyult. A grófnak a barátja volt ő. A gróf fiának a barátja volt. És ő építette 1863-ba és szabadalmaztatta ezt a helységet. És így lett belőle egy nagyon nagy, híres kegyhely, hogy a bánatunkat itt sírjuk ki, és az örömünket […] Na és akkor azér' jönnek ide és azér' mondják cigánybúcsúnak, mer' a cigány fiúról szól, egy vak cigány gyermekről szól, egy tizennyolc éves fiúról és ezért híresedett el ez a kegyhely." (60 év körüli asszony Pápáról)[14]

Mások a cigányság ősi, vándorló életmódjának szimbolikus visszatértét sejtik a cigányság jelenléte mögött. A természet közelsége, az erdőkben való közös sátorozás, a családtagokkal, barátokkal a tábortűz körül zajló zenélés és mulatozás valóban a nomadizálás és a törzsi-nemzetségi keretek hagyományának újra átélését teszik számukra lehetővé. Ahogy egyik adatközlőnk megfogalmazta: „Csatka annyira bent van az erdőben, tüzet raknak, mintha táboroznának. Ősi hagyománnyá vált náluk, hogy több generáció óta ide járnak. Őseik is erdőkben táboroztak, tüzet raknak. Itt még az átkosban is megengedett volt a buli estén-ként, más búcsújáróhelyen már nem." (50 év körüli férfi, Csatka)

A magyar katolikus cigánypasztoráció emblematikus szereplője, korábbi vezetője, a cigányok körében népszerű Székely János püspök a cigány zarándoklatok kapcsán különösen fontosnak tartja, hogy ilyen alkalmakon a cigányok újraélik a vándor életmód szabadságát, a természet közelségét (Székely 2010: 76). Az, hogy a cigányok részvétele a csatkai kisasszony-napi búcsún hosszabb időre vezethető vissza és a mai napig is tömegesebb minden más búcsúnál (Vajkai 1940: 63), valószínűleg tehát nem csak a vallási jellegnek tudható be. Elképzelhető, hogy

13 Legfontosabb (összcigány) nemzetközi zarándokhelyük, a Szent Sára kultuszára épült franciaországi Saintes Maries de la Mer.

14 Mogyorósi ennek eltérő változatát hallotta, melyben egy oláh cigány asszonynak jelent meg Mária (Mogyorósi 2014: 66).

ténylegesen történtek itt az 1860-as években hirtelen megszaporodó látomások és tömegessé váló zarándoklatok idején csodásnak tartott gyógyulások cigányokkal is, amik már ekkor aktivizálták a régió cigányait. Ahogy a németek, szlovákok, magyarok, úgy a cigányok is ennek a durkheimi értelemben vett „kollektív pezsgésnek" köszönhetően involválódhattak. Valószínűsíthető, hogy a 19. század második felében így egyszerre jelentek meg a még vándorló életmódot folytató cigányok, illetve a már letelepedett, ám a vándorlásra mint ősi hagyományra nosztalgiával gondoló falusi, városi cigányok. A búcsújárás pedig – amellett, hogy valóban vallási rítus is volt – ekkoriban egyesek számára jó álcát is szolgáltathatott az egyébként nem engedélyezett cigány gyűlésekre, vásárokra, mulatozásokra, saját szokások szerint tartott házassági rítusokra. Több forrás is tanúsítja még 1938-ból is, hogy a hatóságoknak a búcsúba érkező hatalmas cigány tömeggel meggyűlt a bajuk, így igyekeztek őket erővel távol tartani a rítustól, mivel, ahogy írják „hatósági engedéllyel ellátva, tömegesen jelentek meg cigányok, részben saját kocsijukkal, részben fuvarosok igénybevételével, s ott lelkigyakorlatok végzésének leple alatt botrányos mulatságokat rendeztek. Ezen összejövetelt használják fel a cigányok leginkább arra, hogy az ifjabb cigánylegények a cigányleányokkal összeismerkedve, vadházasságokat kössenek […] útközben lopnak, rabolnak és testisértéseket követnek el […] különös gondot kell fordítaniok arra is, hogy a kóborcigányok vagy más kóborló csoportok a vásároknak még csak közelébe se juthassanak" (Horváth 1938).

Ezektől eltérő magyarázattal szolgál tanulmányában Mogyorósi, aki szerint a korábbi csatkai búcsú a szegények búcsúja volt. Ez azt jelentette, hogy a zarándokok az alsóbb társadalmi rétegekből kerültek ki, így a cigányságot is befogadták maguk közé. Véleménye szerint emiatt nem váltak megbélyegzés áldozataivá, nem érezték magukat kívülállóknak és nem nyomott rájuk bélyeget a többi, nem cigány származású zarándok (Mogyorósi 2014: 66). Ez a feltételezés azonban nem magyarázza meg, hogy más búcsújáróhelyeken, ahol szintén részt vettek szegényebbek és – kisebb számban ugyan – cigányok is, miért nem játszódott le hasonló folyamat, és miért épp Csatka vált „cigány" búcsúvá[15], sőt, a legismertebb „cigány" búcsúvá, amit generációk óta ma is felkeresnek. Továbbá a történelmi források is azt tanúsítják, hogy a cigányok és a nem cigányok mindig egymástól elkülönülve és eltérő módon ünnepelték a búcsút. Vajkai 1940-ben egyértelműen arról szólt, hogy az erdő melletti tisztás egyik részén a magyarok, németek és tótok telepedtek le, míg másik végében a cigányok sátoroztak. Sőt, mai szemmel már erősen megkérdőjelezhető módon fejezte ki véleményét, miszerint „[a]z ötszáz vagy ezer cigány kiabáló, rikítóan színes idegen test a tízezernyi egységes tömegben" (Vajkai 1940: 63). Az elkülönülés, szegregáció, a közös ünneplés hiánya akkor is érzékelhető volt, és ez ma sincs másként.

15 A csatkai búcsú megnevezésére több szempontból is helytelen lenne a cigány búcsú megjelölés. Egyrészt, a szentbúcsú etnikai hovatartozás nélkül mindenkire vonatkozik, nem csak a cigányságra. Másrészt, a katolikus egyház sem kifejezetten csak a cigányság számára szervezi az eseményt. Harmadrészt, a résztvevők etnikai megoszlása is vegyes, bár láthatóan a roma csoportok vannak többségben. A tanulmányban ezért a „cigány" búcsú megjelölést alkalmazom.

3. A búcsújárók tagozódása, a hierarchia reprezentációja

A templom előtt hatalmas a tumultus, ami az épületbe való belépéskor sem csökken. A két padsor között fehéröltönyös, kezében fehér kalapot tartó, őszhajú, láthatóan jómódú cigány férfi rendezgeti népes családját. Az asszonyok már elhelyezték a vázákba saját virágaikat, mindegyik hatalmas kardvirág-csokor jól látható helyre került. Az oltár előtt ünneplőbe öltözött nagymama tartja kezében unokáját, körülötte fiai, unokái kivétel nélkül mind öltönyben, nyakkendőben. Több ujjukon is hatalmas aranygyűrű, nyakukban súlyos aranylánc. Mindegyikük a saját feleségét és gyerekeiket állítja az oltár előtti lépcsőre és próbálják a tumultusban okostelefonjukkal lefényképezni, miközben a családfőnek tűnő idősebb férfi igyekezne mindenkit az oltár elé felállítani a közös képhez. Az elfoglalt és népes családtól senki más nem tud a szűk padsorok között az oltár közelébe férni, de láthatóan nem is akarnak. Türelmesen várnak, vagy elsétálnak. A templom középső része most az elegáns családé, mintha az esemény csak róluk szólna. Kisajátítják, mintha egy esküvői fotó készülne egy családi eseményen. És számukra ez most talán elsődlegesen ténylegesen az? Szakrális helyszínen, egy szakrális rítus alkalmával létrejött családi találkozó?

Habár Csatkát rendszeresen Közép-Európa legnagyobb és Európa második legnagyobb cigány búcsújának nevezik, mégsem mondhatjuk, hogy minden cigány búcsúja lenne az esemény. Csatkán nem a Saintes Maries de la Mer-ben megszokott, Európa több országából, szinte minden cigány nemzetséget felsorakoztató, egyhetes ünnepséggel és kavalkáddal találkozhatunk, hanem főként Magyarországról és Szlovákiából (kisebb részben a Partiumból, Erdélyből, Vajdaságból) érkező oláh cigányokkal. Nem egységesen minden cigány zarándoklata tehát, hanem főként a lovari nyelvet még beszélő, a cigány tradíciókat a legaktívabban őrző oláh cigányok körében népszerű. Lényegesen kisebb számban jönnek mellettük romungrók, akik már a cigány nyelvet nem beszélik. Valószínűsíthető, hogy az ő számuk a vallásosságot nem preferáló kommunista diktatúra éveiben csökkenhetett erőteljesen. Vajkai 1940-ben még felfigyelt arra, hogy a cigányok sem egységesek, és a búcsúban jelenlévő városi muzsikus cigányok lenézték, szóba se álltak a hallgatag, félrevonult, külön csoportokat alkotó, egyszerű, szürke rongyokba öltözött falusi, teknővájó, bádogos, oláhul beszélő kolompár cigányokkal (Vajkai 1940: 63). Egy 1961-es tudósítás viszont – utalva az oláh cigányokra – már kiemelte, hogy „a cigányoknak az a rétege van itt, amelyik még a legmakacsabbul ragaszkodik a régi életmódhoz: a kocsival faluról-falura járó nép" (Havasházi 1961: 5). Mindez természetesen sokáig nem tűnt fel a nem cigány résztvevők számára, és a külső, felszínesen ítélő „gádzsó tekintet" általában ma sem tud különbséget tenni a cigányság egyes csoportjai között.[16] Ennek következtében a csatkai búcsút is leggyakrabban cigánybúcsúként nevezik meg a különböző riportokban, és nem tesznek distinkciót a jelenlévő romák között aszerint, hogy oláh, gábor, beás vagy romungro csoportok lennének, hanem egységesen „a cigányként" tekintenek rájuk. A valóságban a kép ennél természetesen ma

16 Érdemes ezen a ponton megjegyezni, hogy a cigány-magyar egymás mellett élés az elmúlt évszázadokban olyan párhuzamos társadalmakat hozott létre, melyekben a magyar többség a cigányságról, annak tagolódásáról alig rendelkezik ismeretekkel.

is összetettebb, és a jelenlévő cigányok nem csak nyelvükben, kultúrájukban, tradíciókhoz való viszonyukban, de vallási kultúrájukban, vallásosságuk jellegében, viselkedésükben és öltözködésükben sem egységesek. Ahogy tapolcai romungro adatközlőnk megjegyezte: „Mi is járunk Csatkára, de nem ilyenkor. Időpontot kérünk a paptól, és személyesen megyünk el olyankor, amikor nincsenek sokan és át lehet élni. Nem akkor, amikor búcsú van, meg tömeg. Jaj, istenem, hogy azok a cigányok miket művelnek ott! Istenem, milyen ruhákban és öltözékben járnak ilyenkor egyesek! Hogy nem szégyellik magukat! Mi nem olyanok vagyunk! Mi romungrók vagyunk, nem oláh cigányok." (40 év körüli nő, Tapolca)

A cigányság társadalmi tagozódása a zarándokok között jól érzékelhető a búcsúról tudósító korábbi források alapján is. A kezdetektől fogva jelen vannak a legszegényebb rétegek, akik számára a búcsún való részvétel valóban áldozathozatal. 1940-ben Vajkai még megjegyezte, hogy a „szerény kolompárok nem is kéregetnek, csendben kuporognak külön. A magyarok is szívesebben látják a kolompárokat, mint a hangoskodó, díszes ruhákban járó városi cigányokat" (Vajkai 1940: 63). Ahogy egy idős férfi megfogalmazta „Mi egész évben keveset szórakozunk, dolgozunk, spórolunk. De ha eljövünk Csatkára, itt jól érezzük magunk. Egész évben ezért spórolunk, hogy itt megtisztelhessük a Szűz Máriát." (nyugdíjas férfi, Gúta, Szlovákia) Az ünnepi alkalom pedig még a szegényebb cigányok esetében is vásárlással, pénzköltéssel társul. Élesen elválik egymástól a hétköznapok visszafogottsága és az ünnepi dőzsölés. Míg a nem cigány zarándokok általában szendvicseket hoznak magukkal, a cigányok a vásárban veszik meg az étel-italt. Az extenzív pénzköltés jól megfigyelhető az ajándékok vásárlásánál, illetve a bazári árusok kínálatán is. A vásári sátraknál a méretes, főként szentképeket ábrázoló bizsuk mellett, orvosi fémből készült ékszereket, többféle méretű és díszítésű gyertyákat, műanyag, sokszínű és eklektikus mintázatú, gyakran egyszerre zenélő és villogó vallási tárgyakat, édességeket, sőt, márkás (gyaníthatóan nem feltétlenül eredeti) ruhákat, baseball sapkákat, cipőket is lehetett vásárolni. Az árusok egyöntetű elmondása alapján a csatkai búcsúban lényegesen több terméket és más búcsújáró helyeknél drágábban tudnak eladni. Mindez alátámasztja Szuhay véleményét, mely szerint a cigányok előírásként értelmezik, hogy a búcsúban pénzt kell költeni, komoly összegekkel kell érkezni. Szégyennek számít körükben, ha valaki batyuból étkezik és nincs annyi pénze, hogy az árusoknál megvásárolja magának az enni-innivalót (Szuhay 1999: 114). A cigány zarándokok között jelen van a cigány „arisztokrácia" is, akik láthatóan elkülönülnek a többiektől. A díszes öltözék, az ékszerek, a minél nagyobb és drágább virágok, vázák, a Mária szobornak varrott drága ruhák az ünnep rendkívülisége a hozzá kötődő extenzív pénzköltés mellett saját státuszukat is hivatottak reprezentálni. Külső szemlélők, főleg a „hagyományos" búcsújárók szemében exkluzivitásuk gyakran visszatetszést keltő, nem fér össze a katolikus zarándokhely értékeivel: „Nem a toprongyos, szegény cigányt látod itt, hanem az arany pecsétgyűrűkkel teli kezű úri cigányokat! Némelyiket elhúzza a lánc a nyakán, annyi arany van rajta!" (60 év körüli férfi Pápa)

Módosabb cigány családok körében elterjedt, hogy a szokásos offerek mellett a virágoknak porcelán vázát is hoznak, illetve ruhát varratnak a Szűzanya szobornak. Évente öt-hat, selyemmel, sokszor arannyal, gyöngyökkel berakott ruha érkezik fogadalmi ajándékként, és az ajándékozó el is várja, hogy a búcsú során az általa hozott ruhát is ráadják a szoborra, amit így többször is át kell öltöztetni. A tárgyi ajándékok mellett a perselybe dobott pénz is státusszimbólum, bár az egyik szervező ennek csökkenéséről számolt be. Mint mondta: „többet költenek ma már fent az árusoknál, mint lent a templomban. Perselypénz már jóval kevesebb van, régebben azért ez nem így volt." (50 év körüli férfi, Csatka) De többen mondták, hogy volt olyan család, amely koronát készíttetett a szobornak: „ezt a Mária szobrot, ezt a kegyhelyet, a kápolnát is a cigányok építették fel, én így tudom, és, hogy a szobornak sok arany ékszere is van, amit a cigányok csináltattak neki. Van arany koronája is." (40 év körüli nő, Szombathely)

A társadalmi hierarchiában elfoglalt hely külsőségekkel való reprezentációja nem új – és természetesen nem csak cigány – sajátosság. A minél drágább jármű természetes velejárója a jólétnek, amit a búcsúba érkező cigányok minden szerénység nélkül, büszkén hangsúlyoznak is. Az 1930-as években, amikor az autó még úri luxusnak számított, Vajkai már arról írt, hogy a pápai vajda autóval fuvaroztatta magát, mindenki ámulatára (Vajkai 1940: 63), ma pedig többen is említették, hogy volt olyan vajda, aki nemrég magánhelikopterrel érkezett Csatkára.

A társadalmi hierarchia azonban nem csupán a külsőségeken, hanem a viselkedésen is jól érzékelhető. A gazdag cigányok, a vajdák elkülönülnek a „hétköznapi" cigányoktól. Nem igazán lépnek velük kapcsolatba, nem kommunikálnak velük. Ennek a kutató számára is testközelből megtapasztalható példája volt, amikor a kutatásban részt vevő cigány hallgatókkal közösen a bevezetőben említett módosabb cigány család tagjaival próbáltak interjút készíteni, ám nem jártak sikerrel, mivel átnéztek rajtuk, válaszra sem méltatva őket. Érezhetővé vált ezen a ponton, hogy a „cigány" búcsú számukra nem csak a transzcendenssel való kapcsolatteremtésről és általánosságban a cigányokkal való találkozásról, hanem saját társadalmi csoportjukkal, rokonaikkal, barátaikkal, más vajdákkal és azok családjaival való találkozásról szól. Jelenlétük ugyanakkor természetes a többi cigány számára, akik általában nem találnak kivetnivalót a luxus expresszív hangsúlyozásában, sőt, a tradíciókhoz való ragaszkodás, a búcsúban való részvételt inkább a közösségi identitáshoz való ragaszkodás jelekén értelmezik. Ennek kapcsán jegyzi meg Szuhay, hogy a jómód prezentálása nem is a szegényebb romák felé irányul, hanem a gádzsóknak akarják mutatni sikerüket, és tőlük várnának elismerést (Szuhay 2012: 55).

4. Inkompatibilis vernakuláris vallások

Megkockáztathatjuk, hogy a cigányság jelenléte nélkül a csatkai búcsú csak egy lenne a valaha szebb napokat élt, mára azonban már lassan elnéptelenedő, elöregedő búcsújáróhelyek közül. Érdekes módon viszont itt pont olyan atipikus

elemek tartották fenn a búcsú népszerűségét, melyek nem számítanak általánosnak más, a népi vallásossághoz kötődő tradicionális búcsújáróhely eszközkészletében. A csatkai búcsú ugyanis mást jelent a helyszínt felkereső (cigány és nem cigány) zarándokoknak, valamint a szentkút vizéért ugyan sorban álló és gyertyákat is gyújtó, ám a szentségekhez nem járuló és a szentmiséken részt nem vevő, vallási és nem vallási élményeket keresők számára. A csatkai búcsút felkereső cigányok és a többségi társadalomhoz tartozók vallási kultúrája, megélt vallásossága és búcsú-kultúrája alapvetően nem kompatibilisek egymással, aminek következtében többször számoltak be – főként a nem cigány zarándokok és a helyi szervezők – konfliktushelyzetekről, amik az általános szabályok és normák nem ismeretéből, a búcsúban részt vevő cigányok helyhez nem illő viselkedéséből fakadtak. Konfliktust, felháborodást mindezek az esetek túlnyomó többségében a nem cigány zarándokokban szültek, nem pedig a romák között. „Mikor lementem vízért, a várakozásban előttem állt egy cigány srác. Parodizálta a vallást, nem igazán volt pontos fogalma Istenről. Egy lányra mutatott és kacsintva szólt oda nekem, hogy 'megszentelném', [utalás a szexuális aktusra, PI] aztán egy másik lánynak azt mondta: 'Isten azt mondja, öntsd ki a kólát és tegyél az üvegbe vizet!' Annak ellenére, hogy ezek alapján nem igazán volt vallásos, sokáig állt a sorban kilenc darab egyforma, Jézust ábrázoló kártyával, hogy lelocsolja őket és megtöltse vízzel a kólás üvegét. Nem is értem." (22 éves férfi, Szabadkígyós)

Emellett – mint korábban láthattuk – a katolikus klérus is hosszú időn keresztül a magyar népi vallásosság tradícióiból kiindulva ítélte meg, és néha ítélte el a búcsújáró cigányokat. Folyamatos változás e téren is tapasztalható és az, hogy a cigányság más rítusokat, tereket, cselekvéseket, viselkedést és szimbolikus formákat tart elsődleges fontosságúnak, egyáltalán maga a búcsú is másról szól számukra, egyre inkább a rítusokat bemutató plébánosok „felvilágosító", értékközvetítő és nevelő szerepével társul. Azt, hogy a püspöki misén a szentségekhez nem járuló, sokszor teljes terjedelmében a szertartáson részt sem vevő cigány zarándokok a mise végeztével spontán, hosszú sorokban állnak a püspök elé családi áldást kérve, már elválaszthatatlan, türelemmel és megértéssel gyakorolt része a szertartásnak. Két, egymással látszólag nem kompatibilis vernakuláris vallás (Primiano 1995) létezik tehát egymás mellett a csatkai búcsúban. Mindemellett jól láthatóan más rétegeket és máshogy mozgat meg a cigányok és nem cigányok közül a búcsú. Míg napjainkra a nem cigány búcsújárók többsége idősebb korú és nagyobb részben nő – megfelelve ezzel a történelmi keresztény egyházakra régiónkban jellemző általános vallási tendenciáknak – a cigányság körében minden életkori csoporthoz tartozók jelen vannak. Mivel a búcsújárás a cigányok esetében családi esemény, így több generáció – gyermek, szülő, nagyszülő, dédszülő – érkezik szinte minden esetben.



1. kép. Cigány család a csatkai búcsúban
(Fotó: Povedák István, 2017)

Egy tipikus cigány búcsújáró nem rövid időre, a búcsú főmiséjére érkezik ájtatos zarándokok közösségében, zászlókkal, hagyományos búcsús énekeket énekelve. Bár egyes helyi cigány szerveződések és vallásos cigány csoportok közösen bérelt autóbusszal is utaznak, a parkolóban látható járművek, az akár ezernyi autó tanúsága alapján ők az elenyésző kisebbséget képezik. Sokan konvojban jönnek és a dombtetőn lévő parkolóban családilag telepednek le. Többségük szombat délelőtt érkezik, ám vannak többen is, akik egy nappal korábban: „idejönnek már előtte pénteken és hozzák a két bográcsot. Idejön Orosházáról is a [név], és várja a barátokat, rokonokat." (50 év körüli férfi, Csatka) Illetve többen csak szombat estére, sőt, vannak, akik szombat éjjel jönnek, igaz, ők már elsősorban a parkolóban zajló zenés-táncos mulatságra.

Megérkezés után a cigányok első állomása a parkolóból a völgybe vezető út mellett felállított vásárosok sátrai, ahol beszerzik a gyertyákat, a Szűz Mária-formájú szenteltvíz-tartókat, vallási motívumokat tartalmazó bizsukat, a főként műanyag kegytárgyakat. Ezután a II. János Pál kápolnába, az ún. „cigány kápolnába" mennek. A kápolnát annak a cseresznyefából készült feszületnek építették, amit 2003-ban cigány zarándokok vittek el Rómába, ahol Szent II. János Pál pápa

audiencián megáldotta.[17] A keresztet az Országos Cigány Önkormányzat felkérésére készítette Hegedűs István, cigány fafaragó, aki a korpuszt is egy cigány férfiról mintázta. A kereszt cigány nyelvű felirata „Szuntona Dévla Zsutin E Romen" (Szent Isten, segíts a romákon). A cigány búcsújárók itt, a kápolna előtt gyújtják meg a bazári árusoktól előtte beszerzett gyertyákat. A család minden tagja egyet vagy többet is gyújt. A gyerekek kisebbet, a felnőtt férfiak nagyobb, sokszor több kilós, akár másfél méter magas gyertyát. Azt, hogy ki mekkora és milyen összegű gyertyát vásárol a bazárban, attól is függ, hogy mennyi bűnt követett el az elmúlt év során. Ahogy a vásári árus elmondta: „Akinek kevesebb a bűne, kisebbet gyújt. Aki sok bűnt követett el az évben, nagyobbat. Idén a negyvenezres gyertyákat már mind eladtuk, volt vagy harminc darab. A nagyból, ami hetvenezer, már hármat vittek [az interjút a búcsú első napján kora délután készítettük, PI]." (40 év körüli nő) Ennek következtében a folyamatosan szaporodó gyertyákból kiolvadt viasz pár óra után fehér lávaként már a domboldalon folyik lefelé.[18] A kápolnába lépéskor első dolog a kereszt lefényképezése, majd ezt követően saját maguk megörökítése. A fiatalabbak a képeket rendszeresen azonnali posztolják is a Facebookon, Instagramon. Többen a rengeteg gyertya és a szabadtéri Szűz Mária szobor előtt hangos, látványos imába, könyörgésbe kezdenek. A kápolna után a völgyben lévő templom a következő állomás, ahol a nők elhelyezik az újabb virágcsokrokat, vázákat, bedobják a perselybe a pénzt, majd családilag fényképezkednek, többen könyörögnek. „Amit én még nagyon szeretek, az az, hogy a cigányok mindig letérdepelnek az oltár elé, és cigányul imádkoznak hozzá és annyira szép. Viszik le a kisgyerekeket megszentelni, megáldani" (50 év körüli férfi, Csatka). Az érkező virágok és vázák mennyisége miatt a templomi személyzet kénytelen óránként többször is megszabadítani az oltárt a virághalomtól. Elsősorban a templom épülete az a helyszín, ahol a fényképek készítése zajlik. A családok tagjai egyesével, majd közösen is fényképezkednek, és többségük kifejezetten örül annak, ha a kutatók, újságírók is megörökítik őket. Mindez természetesen nem csak a cigány kultúra sajátossága, hanem az okostelefonok számának és a digitális tárolás lehetőségeinek ugrásszerű növekedésével általánosan megfigyelhető jelenség, ami olyan rendkívüli, ünnepi rítusok, mint a búcsújárás során különösen láthatóvá válik.

17 Mogyorósi megjegyzi, hogy a kápolna a cigányoké, az általuk összegyűjtött pénzből építette számukra az Országos Cigány Önkormányzat. Liturgikai szempontból azonban nem tölti be a neki szánt, eredeti funkciót. A kápolnában nincs oltár, csak a feszület középen, mögötte II. János Pál és Szűz Mária képe, míg körben a falakon a pápánál tett látogatásról készült fényképek láthatók, rajtuk az Országos Cigány Önkormányzat prominens személyeivel (Mogyorósi 2014: 58–59). Legutóbb, a 2022-es búcsú idején utóbbi képek közül többet lecseréltek.

18 Újabban sárga mellényt viselő önkéntesek már figyelnek arra, hogy a leégett gyertyákat elhelyezzék az állványokról, így csökkentve a lefolyó viasz mennyiségét.



2. kép. Családi fénykép készül a kápolnában
(Fotó: Povedák István, 2022)



3. kép. Valentina a búcsúra vásárolt ruhájában az oltár előtt
(Fotó: Povedák István, 2022)

A templomban tartják futószalag-szerűen a csoportos keresztelőket is, ahol a leginkább szembetűnővé válik, hogy a búcsúra érkező – ám az év többi napján általában szentmisére egyáltalán nem járó – cigányok zöme gyakorlatilag nem ismeri a templomi szertartások rendjét és sok esetben az ott elvárható viselkedési normákat sem. A négy-öt, vagy akár több gyermek megkeresztelése így általában kaotikusnak ható rítus. A hangos szülői megfeddések, szidások sok esetben hallhatók, az idősebb szülők, nagyszülők néha a fiatal felnőtt hozzátartozóikat is kiokítják a normákról. Vannak természetesen sokan, akik az átmeneti rítus rendkívüliségét értve megilletődötten, meghatódva, alázatosan állják végig a szertartást. Az ünnepi rítus során a szokásos csend helyett azonban általános az egymással való beszélgetés, az események kommentálása, a megkeresztelendő gyermek reakcióin való örömködés, gyakran a rágógumizás és férfiaknál a sapka viselése, aminek helytelenségére van, hogy a szertartás közben tér ki a keresztelést végző pap. Többször tapasztalható, hogy a keresztelői szertartás kötelező részeit látványosan unják, néha közbe is szólogatnak, elégedetlen arcot vágnak. Gyakori, hogy a papnak kell megkérni az egymás hegyén-hátán álló, az oltárhoz minél közelebb elhelyezkedni kívánó rokonokat és fényképet készítőket, hogy halkuljanak el.



4. kép. Eltérő cigány-magyar tér- és rítushasználat
(Fotó: Povedák István, 2017)

A cigány zarándokok számára a templom előtti kis völgyben található, csodatévő erejűnek tartott szentkút felkeresése zárja a szakrális cselekedetek sorát. A szentkúthoz a szabadtéri oltár alatt lévő tucatnyi padsor mellett elsétálva lehet eljutni. A padsorok mögötti két-három méteres mélyedésben lévő három csap előtt tömött sorokban állnak – a misék alatt szinte csak romák, fiatalok, középkorúak vegyesen – kezükben gyerekekkel, kisebb-nagyobb flakonokkal. A vízből isznak, gyerekeik arcát, szemét megmossák, az üvegeket és a sokszor 5-10 literes műanyag kannákat feltöltik. A kút körül kiépített padokon várakozás közben az idősebbek ülnek. Míg fentebb zajlik a mise, itt a cigány közösség társalog, közben a gyerekek okostelefonnal fényképezik szüleiket, nagyszüleiket. Tulajdonképpen Szűz Mária felkeresése és a szentkút vizének magukhoz vétele képezi a két fő – vallási jellegű – motivációt a cigány búcsújárók többsége körében. „Az volt az első, hogy gyüttünk a kúthoz. Először magunkat fölszenteljük. Kérünk bocsánatot a Szent Máriától és a Szent Istenkétű. Otthon meg fölszenteljük a házat, mindent. Autót, házat, magunkat." (47 éves férfi, Komárom, Szlovákia) „Szerintem mindenki a Szűz Anyához jön, meg a vízhez, hogy megmosakodjanak. Minden évben én is viszek haza nem csak magamnak, másoknak is. Otthon iszok belőle, megmosakszok benne, aztán a házban minden sarokba locsolok." (50 éves férfi Zalaegerszegről) „Itt is van a kocsiba a víz. – És mit szokott vele csinálni? – Megszentelem

a házat, a gyerekeket, unokáimat, szerencsét kívánok a házamra, ami van bent, ilyen, hogy valami üti a házat, azt mindet kisöpröm vele." (54 éves férfi, Győr) De olyan adatközlővel is találkoztunk, aki önmagát nem tartja hívőnek, Istenben nem hisz, csak Szűz Máriában (!), a csatkai forrásvíz csodatévő erejét viszont ő sem vonja kétségbe. „Én nem hiszek Istenben, csak a magam módján, de a Szűzanyácskában igen. Azért jöttem el erre a zarándoklatra, hogy elkísérhessem a családom. Nálunk mindenki vallásos a családomban rajtam kívül. Én csak azért jövök minden évben, hogy vigyázzak rájuk. Meg, hogy tudjak vinni a csodatevő vízből, hogy gyógyulgassak tőle. A csodatevő víz erejében hiszek. Mindig viszünk sok nagy flakonnal haza, hogy gyógyítgatni tudjam az erős, migrénes-szerű fejfájásom." (54 éves férfi, Tapolca) A kúttól felfelé az árusoknál már ékszereket, díszeket, gyerekeknek játékot, márkás emblémákkal ellátott (de gyaníthatóan nem jogtiszta) ruhákat vásárolnak, majd a parkoló melletti tisztáson kezdődik a zenés világi mulatság.

Külön érdemes ezen a ponton szólni a cigány búcsújárók vernakuláris vallásosságáról. A megélt vallás – Primiano szavaival az a mód, ahogy az egyes személyek érzékelik, megtapasztalják és megkonstruálják saját hitüket – jellegéből fakadóan szinkretikus és akár több vallási, vagy akár nem vallási kánon elemei is keveredhetnek benne. A csatkára érkező cigányság megélt vallásának, bár egyénenként eltérő mintázatot ölt, alapvetően jól leírható jellemzői vannak. Az oláh cigányok katolikus identitással rendelkeznek, ám a vallási intézmény szolgáltatásait csak rendkívüli alkalomkor veszik igénybe. Többségük számára ez az egyetlen, önszántukból végzett katolikus liturgikus cselekvés az év során, ezen kívül a templom kapuját nem lépik át. Ahogy egy 60 év körüli, Kalocsáról érkező házaspár tagjai mondták: „Katolikusok vagyunk. Nem zárkózunk el a templomtól, ha olyan van, akkor megyünk. Például, ha misét rendezünk, házasságkor, keresztelőkor." A szabadtéri miséken a cigányok zöme nem vesz részt, a mise részeivel és a padsorokban ülő búcsújárókkal egyáltalán nem foglalkoznak. Ahogy Szuhay is megjegyezte, nem élnek a miseszolgáltatással, a gyóntatással, valamint az ájtatoskodás, éneklés kiscsoporti formáival sem (Szuhay 2012: 53). Csendben sétálnak a liturgia közben a padsorok mellett a templomból a hátul lévő kis mélyedésben kiépített forráshoz. Ez alól egyetlen kivétel a szombat esti lovari nyelvű mise, melyen rendszerint a katolikus cigánypasztoráció valamely „mintacsoportja" szolgáltatja a cigányos hangulatú, keresztény gitáros zenéket.[19] A cigány zenészekre ilyenkor még a miséken amúgy részt nem vevő romák is felfigyelnek. Ez legutóbb a 2022. évi búcsú alkalmával vált különösen láthatóvá, amikor a lovari nyelvű misén két, nem roma származású hölgy adta a zenei szolgálatot. Gitáros dalaik a romák számára mindaddig a „fehérek" „érdektelen" zenéjének minősültek, amíg két roma származású személy be nem állt közéjük. Innentől kezdve a mise egyéb történéseivel amúgy nem foglalkozó, sétáló romák közül többen is megálltak, felvételt

19 A cigány keresztény könnyűzenéről átfogóan lásd Povedák – Povedák 2022, illetve, annak identitásformáló hatásáról Povedák K. 2015.

készítettek róluk. Láthatóan elnyerte tetszésüket a folkloreszk cigányos vallási zene, és mintegy mágnesként vonzotta be őket a szertartás folyamatába.[20]

5. Szent és profán, buli és cigány identitás

Kevés keresztény szakrális rítust ismerünk, amelyen a szent és a profán cselekvéssor olyan éles kontrasztban állna egymással és annyira megosztaná a résztvevőket, mint a csatkai búcsú. A profán rész itt túlmutat a búcsújáróhelyeken általában megtalálható kirakodóvásárokon, vagy a transznacionális búcsújáróhelyeken megjelenő éttermeken, boltokon, bazári forgatagon, szállodákon. Egyrészt, mivel az év egyéb napjain zarándokok alig keresik fel, így állandó szolgáltató hely (étterem, árusok) Csatkán nincs is. Másrészt, a profán tér és eseményei itt nem csak az étkezésről, a búcsúfia beszerzéséről szólnak, hanem sötétedéstől másnap reggelig sokak esetében a különféle bódítószerek és alkohol mértéktelen fogyasztásáról, táncról és bulizásról. A parkoló melletti tisztáson több nagyobb sátrat is felállítanak, mindegyikben külön zenekarral. Számukra az esemény szombat késő délután kezdődik. Az első dalok felhangzását a búcsús tömegből sokan már felfokozott állapotban várják. Eleinte főként az alkoholtól már felbátorodott személyek kezdenek el táncolni az ekkor még kíváncsian várakozó, ám okostelefonnal az eseményeket már rögzítő tömegek ölelésében. A sötétedés beálltával a sátrak körül a tömeg egyre jobban gyarapszik. Ekkor már az énekesektől jelentősebb összeg befizetésével dalokat és hozzá személyre szóló üzenetet is lehet kérni. A pénz átadása után az énekes lovári nyelven elmondja, hogy az adott számot ki küldi kinek, mely településre, és milyen alkalomból. A mikrofonállvány vízszintesre állított szárán hamarosan egymás mellett sorakoznak az 5-10-20 ezer forintos bankjegyek, a zenekar előtt pedig ilyenkor már azok táncolnak, akik az adott dalt megrendelték. A fesztiváljelleggel együtt járó dőzsölésnek az egyház és a helyi hívek, valamint a rítus vallási aspektusát szem előtt tartó zarándokok már próbáltak véget vetni, egyelőre sikertelenül. A domboldalban a búcsú idején zajló, alulról jövő igényekre szerveződő cselekvések fölött nincs befolyásuk.[21]

Mivel a csatkai búcsú sohasem „csak" szakrális rítus volt a cigányok számára, hanem az ország (ma pedig már Európa) különböző részeire szétszóródott családok találkozási alkalma is, így a jókedv, az éneklés, a zene mindig is jelen volt az emlékezet szerint. Abból kifolyólag pedig, hogy olyan cigány rítus az országban, ahol hasonló nagyságrendben jelentek volna meg a cigányok, az elmúlt évszázadokban nem létezett – és napjainkig sem létezik –, így praktikusan egyéb közösségi ügyeiket is itt rendezték. A nagyobb közösséget érintő ügyek közül ilyennek számít (napjainkban már ritkán) a vajda-választás, a családi ügyek közül pedig a menyasszony-választás, sőt, a leányvásár. A két esemény pedig újabb

20 A folkloreszk kapcsán lásd Foster 2016. A keresztény könnyűzenéről átfogóan Povedák K. 2019.

21 Hasonló jelenséggel többek között a csíksomlyói pünkösdi búcsú esetében is találkozhatunk, ahol a hajnali „napbanézés" szertartására különféle újtáltosok és etnopogány csoportosulások is nagy számban érkeznek (Povedák 2014). De a szórakoztató jelleg, a dodzsemek, körhinták és italpultok visszaszorítását a rendszerváltozás óta eltelt évtizedekben több búcsújáróhelyen is eredményesen elérték.

magyarázatot ad annak megértésére is, hogy miért reprezentálták túl a gazdagabb cigányok saját jómódukat, valamint arra, hogy a díszes öltözék valóban nem csak a vallási eseménynek szól(t). Főként az eladó lányok esetében ezek szerint nem csak a reprezentáció, hanem a leányvásárok miatt is kellett ünnepi ruhát ölteni (Szuhay 1999: 114), kiegészítve fejükön a művirág-koszorúval. A csatkai leányvásárok napjainkra egyre ritkábbak, de az ezredforduló idején még gyakoriak voltak. Többen állították, hogy az utóbbi öt-tíz évben már nem történt leányvásár, bár egy adatközlőnk megesküdött rá, hogy 2015-ben még személyesen látott egyet. A helyi napilap 1979-ben készült interjúja pontosan leírta, hogy egy menyasszony nagyjából egyévnyi átlagfizetésért került jövendő férjéhez. Előbb „mustra, majd alku a lányra, és ujjongás, visítás, ha kész a vásár […] Egész éven át arra gyűjtöttem, hogy eljöhessek a menyasszonyvásárba. A fiam jól keres, ő venni is akar, és ha sikerül, akkor nagy mulatságot csapunk. Nekem is be kell szállni tizenöt-húszezerrel… — Mennyibe kerül egy menyasszony? — Hát, mint a jó ló. Ha szép, meg formás, lehet 35-40 ezer forint is.[22] — És beválik-e? — Az nem a Szülők dolga. Valahogy majd csak kijönnek. — Próbaházasság nincs? — Ilyenkor nincs. Az a szülőre hozna szégyent. Dehát a csatkai vétel meg kézfogó az olyan, mint a borban a tokaji aszú. Szóval, márka" (Wér 1979: 7). A „sikeres" leányvásár után következett az erdőben megkötött esküvő, amit később, hazatérés után általában hivatalos, állami szertartás is követett. Az erdei esküvő szerves folytatása volt pedig a tisztáson megtartott – egyszerre akár több – lakodalom zenével, tánccal és természetesen alkohollal. Ebből a szempontból a mai zenés táncos mulatságok egyik előzményét fedezhetjük fel bennük.

A leányvásárok és erdei esküvők elmaradása azonban a rítus kiüresedését eredményezték. Részben jelentésvesztett rítusokkal van napjainkban már dolgunk, ahol a vajdaválasztás és a lakodalom eltűnése okozta űrt a kollektív cigány identitás és az összetartozás ünneplése töltötte be. Az ünneplő tömegben több cigány ember is elérzékenyülve, több esetben hangosan, kiabálással nyomatékosítva kívánt „minden cigánynak szerencsét, szeretetet, egészséget, boldogságot, a Szűz Mária áldását". Az etnikai identitás kollektív ünneplése azonban a nem cigány búcsújárók körében nem minden esetben vált ki pozitív értékelést. „Sajnos, az a tapasztalatom, hogy Csatkára már sokan csak a buli miatt járnak. Aki éjjel fél kettőkor megérkezik a szlovák rendszámú autójával, az csak fent a sátraknál megáll, bulizik, táncol egyet, jól berúg, azt reggel hazamegy. Az nem a vallás miatt jön. Telefonon hívják egymást, hogy gyertek, itt zenél a kis Pere, vagy a Csőrike meg a Sztojka, meg ilyenek! Azt jönnek Borsodból is. Elindulnak akár még kora este is, hogy a bulira ideérjenek." (50 év körüli férfi, Csatka)

22 A bruttó átlagkereset 1979-ben havi 3877 forint volt.
https://www.ksh.hu/docs/hun/xstadat/xstadat_hosszu/h_qli001.html



5. kép. Koncert a parkolóban
(Fotó: Povedák István, 2022)

Az élő koncertek a cigányság számára tehát többet jelentenek a puszta szórakozásnál. Egy-egy országosan ismert cigány énekes fellépése a cigány identitást megerősítő és ünneplő fesztiválllá változik. Mivel a cigány identitás híján van példaképként szolgáló cigány történelmi hősökben, így a cigány sztárok számítanak számukra az egyik legfontosabb közösségi orientációs pontoknak (Povedák 2017). A roma hőskultusz fragmentáltságát jelzi, hogy a cigány származású Boldog Ceferinó nevét és jelentőségét – annak ellenére, hogy az első boldoggá avatott roma személy és a templomban is látható róla festmény – a búcsújárók egy jelentős része például nem ismerte. A közösségi identitást megalapozó roma hősök hiányában a cigány médiaszemélyiségek – főként énekesek – vagy a cigány turbo-folk és folkloreszk mulatós zene YouTube-sztárjai válnak számukra a saját identitásukat felvállaló, nehéz sorsú, elnyomott helyzetű, kitartó, önerőből sikeressé váló, a diszkrimináció korlátait leküzdő modern hősökké. Utóbbiakkal pedig Csatkán a búcsú alkalmából testközelben is találkozhatnak, sőt, akár velük is mulathatnak. Mivel a cigányság identitásának ápolására nem léteznek állami, hivatalos emlékező rítusok, így ezek helyét többek között a csatkai búcsú és annak rítusai töltik be. Azaz egy félhivatalos, jelentős mértékben az informális kultúra szintjéről szerveződő eseményen, a populáris kultúrán keresztül tapasztalják meg és fejezik ki összetartozásukat.[23]

23 Ezen a ponton érdemes lehet használni a „banal nationalism" megjelölését (Billig 1995).

6. Konklúzió

A csatkai búcsú egyike azon kevés magyarországi búcsújáróhelynek, mely az utóbbi évtizedekben nem sorvadt lokális rítussá, hanem országos, sőt, határokon átnyúló vonzáskörzet épült ki köré. Míg a 20. század első felében multietnikus (cigány, magyar, német, szlovák) búcsújáróhely volt, addig az 1970-es évektől fokozatosan a cigány jelleg vált dominánssá. A változás egyrészt annak az általános vallási átalakulásnak tudható be, melynek során az 1960-as években még létező népegyház, az akkor még aktívan élő tradicionális búcsújárás és népi vallásosság elveszítette tömegeket mozgatni képes erejét. A szocializmus idején a magyarországi búcsújáróhelyek többségénél a zarándokok száma fokozatosan csökkent. Csatkán a nem roma búcsújárók köre hasonlóképp beszűkült, és ma már csak a környező településekre koncentrálódik, ahonnan főként az idősebb híveket képes aktivizálni, emellett azonban a romák közösségi rítusa tovább élt.

A tízezres nagyságrendben jelenlévő oláh cigányság vallási kultúrája szolgáltat magyarázatot a rítus nem szűnő népszerűségére. Vallástudományi szempontból a csatkai búcsú jól leképezi a cigány vallási kultúrát, és emellett a „helyettesítő vallás" eklatáns példáját is szolgáltatja (Davie 2007). A búcsúba érkező cigányok rendelkeznek vallási identitással, tudnak arról, hogy a helyhez Szűz Mária-jelenés kapcsolódik, ám döntő többségük nem kötődik az egyházhoz mint intézményhez, azaz vallási attitűdjükre jól alkalmazható az „odatartozás nélküli hit" (believing without belonging) megjelölés (Davie 1990). Az év egyéb napjain misére nem járnak, a liturgikus előírásokat nem ismerik, nem tudják, hogyan kell viselkedni a szertartás során. Ugyanakkor az egyházhoz való kötődésüket piaci alapon kezelik. Évente egyszer megjelennek, ilyenkor jelentős adományokat tesznek, ajándékokat vásárolnak, amiért cserébe minden elkövetett bűnük alóli feloldozást remélnek: „Amit elkövetünk bűnt egész évben, itt próbáljuk ezekkel jóvátenni. Ez az egy nap, amit itt töltünk, ez feltölt minket egész évre lelkierővel, meg hittel, meg szeretettel." (47 éves férfi, Mezőfalva) Az ide érkezők az otthon maradottak helyett is végzik a rituálét. Nekik is viszik a forrásból a vizet, az ajándékokat és az áldást.

A búcsú mind térben, a rítusok jellegében és a rituális cselekvésekben is bipoláris szerkezetű. Jól elválasztható a szakrális (megtisztító, védő, gyógyító) és a világi (közösségi, identitás-erősítő, szórakoztató) része. A búcsún való részvétel fő motivációja napjainkban is a vallási cselekvéssor, ami esetükben szimbiózisban létezik a közösségi összetartozás erősítésével. Az éjszakán át tartó mulatozás ennek csak járulékos – de általuk nagyon várt – eleme. A helyszín bipolaritása főleg a nem cigány zarándokokat és a klerikusokat zavarta és zavarja napjainkig is. A csendes ájtatosság és imádság helyszíne a kápolna és a szentkút lent a völgyben található, a világi mulatozás, a reggelig tartó italozás, zene, tánc, régebben a leányok adás-vétele, pedig a dombtetőn zajlik. A búcsújárásban rejlő pasztorálteológiai lehetőségeket, a cigányok szerves bevonzását a szakrális rítusokba csak meglepően későn fedezte fel a katolikus egyház. Az utóbbi években már rendszeressé vált a szombat esti lovari nyelvű mise, melyen cigány vallási

zenészek előadásában, cigány nyelvű keresztény könnyűzene is megszólal, ami közös éneklésre, a mise aktív részvételére ösztönzi a misekultúrával általában nem rendelkező cigányokat is.

A csatkai búcsú, az oláhcigány vernakuláris vallásosságot jól leképező olyan rítus, amely egyszerre tartalmaz az eredeti, vallási elemek mellett az etnikai identitást erősítő, politikai és szórakoztató elemeket is. A cigányok számára a búcsú közösségi összetartó szerepe lényegesen hangsúlyosabb, mint más magyarországi búcsújáróhelyeken. Míg régebben vajdákat választottak, ma a búcsú keretében majdnem minden évben megrendezik a térségi cigányvajdák találkozóját, de cigány civil szerveződések és néha politikusok is reprezentálják magukat. Cigány civil szervezet kezdeményezésére építették a II. János Pál nevét viselő „cigány kápolnát" is.

A cigány közösségi identitás szempontjából számítanak jelentősnek a búcsút kísérő mulatságban fellépő híresebb cigány énekes sztárok is, akik – cigány történelmi hősök hiányában – fontos orientációs pontok a cigányság számára. Mivel a cigányság nem tud teljes mértékben azonosulni a magyar nemzeti ünnepekkel, a nem cigány nemzeti hősökkel, így egy keresztény vallási rítus keretein belül, saját vernakuláris vallásuk értékrendje szerint élik meg közösségi, etnikus identitásuk. Ezt a még kellőképpen erős kulturális-keresztény identitásuk (Demerath 2000) teszi lehetővé. A csatkai búcsú szakrális funkciója mellett emiatt válik az év egyik legfontosabb cigány társadalmi összejövetelévé, cigány ünnepévé. Ahogy Vajkai Aurél 1940-ben megfogalmazta, „a tömeg, a sokaság, a hasonló emberek beláthatatlan rengetege a megkapó; a közösség, az összetartozás érzése lángol fel a jövevényben, amit eddig soha ekkora erővel át nem élt" (Vajkai 1940: 59).

Források

Bárth János (1990): A katolikus magyarság vallásos életének néprajza. In *Magyar Néprajz. VII. Folklór 3. Népszokás, néphit, népi vallásosság* (szerk. Hoppál Mihály), Budapest: Akadémiai Kiadó, 331–424.

Bowman, Marion – Sepp, Tiina (2019): Caminoisation and Cathedrals: replication, the heritagisation of religion, and the spiritualisation of heritage. *Religion*, 49(1): 74–98.

Davie, Grace (1990): Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain? *Social Compass*, 37(4): 455–469.

Davie, Grace (2007): Vicarious Religion: A Methodological Challenge. In *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives* (szerk. Ammerman, Nancy), Oxford: Oxford University Press, 21–36.

Demerath, N. Jay III (2000): The Rise of 'Cultural Religion' in European Christianity: Learning from Poland, Northern Ireland, and Sweden. *Social Compass*, 47(1): 127–139.

Foster, Michael Dylan (2016): Introduction: The Challenge of the Folkloresque. In *The Folkloresque. Reframing Folklore in a Popular Culture World* (szerk. Foster, Michael Dylan – Tolbert, Jeffrey A.), Logan: Utah State University Press, 3–33.

Gyetvai Gellért László (2017): *A cigányok/romák vallásossága – a „mimikri vallásosságtól" a cigány evangéliumi mozgalomig, különös tekintettel az új vallási entitások vallási attitűdjére*. PhD értekezés. Budapest: SOTE, 95–119.

Györke Zoltán (1972): Csatka igazi arca, *Dolgozók Lapja,* 1972. április 8.: 4.

Havasházi László (1961): Ki esketett? *Dolgozók Lapja,* 1961. szeptember 16.: 5.

Dr. Horváth Kálmán alispán (1938): Körrendelet a kóborcigányok hatékonyabb megrendszabályozása tárgyában. *Vasvármegye Hivatalos Lap*, 5–6.

Ivakhiv, Adrian (2003): Nature and Self in New Age Pilgrimage. *Culture and Religion*, 4(1): 93–118.

Kis-Halas Judit (2019): Sacred Sites Reinterpreted: New Age Phenomena at a Hungarian Marian Shrine. In *Traces of the Virgin Mary in Post-Communist Europe* (szerk. Podolinská, Tatiana Zachar), Bratislava: Institute of Ethnology and Social Anthropology, Slovak Academy of Sciences, 56–75.

László Dóra (2009): Cigány Csíksomlyó. *Heti Válasz*, 2009. szeptember 15. URL: http://hetivalasz.hu/itthon/ciganycsiksomlyo-24262/

Margry, Peter Jan (2008): Secular pilgrimage: a contradiction in terms? In *Shrines and Pilgrimage in the Modern World: New Itineraries into the Sacred* (szerk. Margry, Peter Jan), Amsterdam: Amsterdam University Press, 13–46.

Margry, Peter Jan (2015): To Be or not to Be… a Pilgrim. Spiritual Pluralism Along the Camino Finisterre and the Urge for the End. In *Heritage, Pilgrimage and the Camino to Finisterre. Walking to the End of the World* (szerk. Sánchez-Carretero, Cristina), Cham: Springer, 175–211.

Mogyorósi Ágnes (2014): A csatkai cigánybúcsú. *Erdélyi Múzeum*, 76(1): 56–68.

Mohay Tamás (2020): *A csíksomlyói kegyhely és búcsújárás a 20. század második felében*. MTA doktori értekezés. Budapest. URL: http://real-d.mtak.hu/1308/7/dc_1725_19_doktori_mu.pdf

Nolan, Mary Lee – Nolan, Sidney (1992): Religious Sites as Tourism Attractions in Europe. *Annals of Tourism Research*, 19(1): 68–78.

Olsen, Daniel H. – Dallen, J. Timothy (2006): Tourism and Religious Journeys. In *Tourism, Religion and Spiritual Journeys* (szerk. Olsen, Daniel H. – Dallen, J. Timothy), New York: Routledge, 3–4.

Pereszlényi Mária (1941): Adatok a csatkai búcsúhoz. *Ethnographia*, 52(3–4): 284–285.

Perger Gyula (2017): A hívő nép és a kételkedő egyház. A csatkai csoda egyházi vizsgálatai. In *Liturgikus Örökségünk 21.* (szerk. Iváncsó István), Nyíregyháza: Görög Katolikus Hittudományi Főiskola, 189–238.

Post, Paul – Nel, Philip – van Beek, Walter (2014): Introduction. In *Contested Identities: Space and ritual dynamics in Europe and Africa* (szerk. Post, Paul – Nel, Philip – van Beek, Walter), Trenton: Africa World Press, 1–25.

Povedák István (2011): *Álhősök, hamis istenek? Hős és sztárkultusz a posztmodern korban*. Szeged: Gerhardus.

Povedák István (2014a): From Attila to the Hearth Chakra. Postmodern Pilgrimages. *Acta Ethnographica Hungarica*, 59(2): 371–388.
Povedák István (2014b): A Pan-Hungarian 'Vessel Ritual' in Romania. In *Politics, Feasts, Festivals* (szerk. Barna Gábor – Povedák István), Szeged: MTA–SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport, 121–135.
Povedák István (2017): Roma példaképek és identifikációs minták. *Kultúra és Közösség*, 8(4): 121–130.
Povedák István – Povedák Kinga (2022): „Minden éneknek van története…" A vallási cigányzene és a cigány vallási zenészek. In *A cigány zene és a zenész cigány alakváltozásai* (szerk. Hajnáczky Tamás), Budapest: Gondolat Kiadó (megjelenés alatt).
Povedák Kinga (2015): Belonging, Integration and Tradition. Mediating Romani Identity through Pentecostal Praise and Worship Music. In *Congregational Music-Making and Community in a Mediated Age* (szerk. Nekola, Anna E. – Wagner, Thomas), London: Ashgate, 161–182.
Povedák Kinga (2019): *Gitáros apostolok. A keresztény könnyűzene vallástudományi vizsgálata*. Szeged, MTA–SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport.
Primiano, Leonard Norman (1995): Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. *Western Folklore*, 54(1): 37–56.
Pusztai Bertalan (2004): *Religious Tourists. Constructing Authentic Experiences in Late Modern Hungarian Catholicism*. Jyväskylä: University of Jyväskylä.
Rountree, Kathryn (2006): Journeys to the Goddess: Pilgrimage and Tourism in the New Age. In *On the Road to Being There: Studies on Pilgrimage and Tourism in Late Modernity* (szerk. Swatos, William H.), Leiden: Brill, 33–60.
Sánchez-Carretero, Cristina (2015): Heritagization of the Camino to Finisterre. In *Heritage, Pilgrimage and the Camino to Finisterre. Walking to the End of the World* (szerk. Sánchez-Carretero, Cristina), Cham: Springer, 95–119.
Stausberg, Michael (2011): *Religion and Tourism: Crossroads, Destinations and Encounters.* London and New York: Routledge.
Székely János (2010): *Cigány népismeret. Te del o Del baxt!* Budapest: Szent István Társulat.
Szuhay Péter (1999): *A magyarországi cigányság kultúrája: etnikus kultúra vagy a szegénység kultúrája?* Budapest: Panoráma.
Szuhay Péter (2012): *Sosemlesz Cigányország*. Budapest: Osiris.
Takáts Márton (1862): *A csatkai szent kut és kápolna eredete, s az ott történt csodák és látványosságok hű leirása. Takáts Márton csatkai kántor, tanító és jegyző által*. Győr: Sauervein Géza.
Turner, Victor – Turner, Edith (1978): *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press.
Vajkai Aurél (1940): A csatkai búcsú. Adatok a népi orvosláshoz, *Ethnographia*, 51(1): 50–73.
Vörös Gabriella (2005): A szakrális, a nemzeti közösség és az egzotikum élménye. A Magyarországiak részvételének motivációiról a csíksomlyói pünkösdi búcsúban. In *Erdély (de)konstrukciók* (szerk. Feischmidt Margit), Budapest

– Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, 69–84.
Vukonić, Boris (1996): *Tourism and Religion*. Oxford – New York – Tokyo: Pergamon.
Wettich, Thorsten (2017): "Luther was here: German Luther-heritage in the face of 500 years of reformation" (Konferenciaelőadás) In *Ways of Dwelling: Crisis – Craft – Creativity*. SIEF Congress, Göttingen, 2017. március 26–30.
Wér Vilmos (1979): A csatkai búcsún. *Dolgozók Lapja*, 1979. szeptember16.: 7.

Filmek:

A csatkai búcsú (Író: Urbán Ernő, Rendező: Szűcs László, Magyar Televízió, 1973)
Hogy szaladnak a fák… (Forgatókönyv: Módos Péter, Zolnay Pál, Rendező: Zolnay Pál, MAFILM, 1966)

Korpics Márta – Béres István

ZARÁNDOKLAT – EGY „KÖZELI" LEÍRÁS

1. A kutatás terepe: a zarándoklat

Az emberiség történetének egyik legősibb vallási hagyománya a zarándoklat. A zarándoklatok a vallási élet legjellegzetesebb megnyilvánulásai manapság is. A zarándoklat vallási indíttatású utazás valamely szent helyre, ahonnan aztán a zarándok általában visszatér otthonába. Ugyanakkor, nemcsak utazás, hanem egy olyan aktus is egyben, amelynek során az utazók szembesülnek a rítusokkal, szent tárgyakkal, szent építményekkel (Coleman – Elsner 1995) és nem utolsósorban saját magukkal. A zarándoklat egy máig élő, s talán nem túlzás azt mondani, hogy újra reneszánszát élő társadalmi gyakorlat. Mint vallási és kultúrtörténeti hagyomány, egy adott korban ismert jelenségekre, átfogó társadalom- és eszmetörténeti folyamatokra utal. Szerepe indikátorként is felfogható, amely a kultúra más területeivel kapcsolatban fontos utalásokat tartalmazhat. „A zarándoklatok – írja Tüskés Gábor – a vallási ismeretanyagok közvetítésének fontos alkalmai, az egyház által nyújtott rituális, képi, szöveges, zenei megnyilvánulások, a barokk kultuszformák kikristályosodási pontjai. A zarándoklatok során elsajátított vallási ismeretanyag kisebb része középkori gyökerekre megy vissza, s ezzel a zarándoklatok fontos közvetítő szerepet töltenek be a középkori műveltség elemeinek továbbörökítésében. Nagyobb része az egyetemes barokk művelődéshez tartozik, melyben az aktuális helyi, politikai, társadalmi kérdések is kifejezésre jutnak. Ennek a műveltségi anyagnak egyik jellemzője, hogy benne a különböző társadalmi rétegek műveltségéhez tartozó elemek a 18. sz. közepéig egységet alkotnak" (Tüskés 1986: 383). Tüskés Gábor mondatai ugyan a barokk kori zarándoklatokra vonatkoznak, a gondolatmenetből kiindulva azonban a kijelentés vonatkoztatható a jelenkori zarándoklatokra is. A zarándoklat mint vallásgyakorlat minden korban változott, fejlődött, mindig magán viselte, viseli az adott kor társadalmi jellegzetességeit. Komplexitása révén képes egyéni, közösségi, társadalmi tartalmakat hordozni, képes azokat a jellegzetességeket felmutatni, amelyek az adott kor vallásosságát jellemzik. Ezért fontos kutatása a vallásos jelenségek leírása sorában.

Enzo Pace a zarándoklatot mint spirituális utazást taglaló írásában a zarándoklatot olyan posztmodern jelenségnek tartja, amelyen keresztül az emberek kifejezik egyéni igényüket a vallási élmények megszerzésére (Pace 1999: 229 – 244). Közösségi vagy individuális élmény? Egy zarándokhely közege alkalmas mind egyéni, mind közösségi élmények átéléséhez segíteni a zarándokokat. Az egyéni élmények ugyanolyan jelentőséggel bírnak a zarándokhelyen átéltek tekintetében, mint a közösségiek. Az egyéni élmények megélésének terepe lehet maga az

út és annak megtétele, vagy az ott átélt események, de alkalmat adhatnak ennek a zarándokhelyen meglévő kiemelt szakrális terek, területek is.

A pasztorálteológus Zauner a megváltozott európai körülmények között vizsgálja a kereszténység szerepét, és a II. Vatikáni Zsinat legfontosabb eredményeit taglalva tesz nagyon fontos megállapítást, amely a jelenkori vallásosság egy másik fontos elemére hívja fel a figyelmet. „Az egyén fontosabb az intézménynél. A hit átadása szempontjából az egyének tanúságtétele fontosabb lesz az intézmények működésénél. A keresztény ember csak úgy állhat meg a pluralista világban, ha élő közösségben gyökerezik és a közösség a támasza" (Zauner 1992: 179). Az utóbbi évek zarándoklatkutatásai közül többen azt is kiemelték, hogy a vallási élmény egyéni fontossága mellett a résztvevők számára egy zarándoklat a közösséggé formálódás, a közösségi lét megtapasztalásának lehetőségét nyújtja/nyújthatja (Korpics 2014; Pusztai 2004; Vass 2010). Ez pedig azért fontos, mert ahogy a társadalomtudományi és teológiai kutatások rámutatnak, a késő modern és posztmodern társadalomban a közösséghez tartozás egyre inkább problémássá vált, az individualizmus nemcsak az egyéni életutak alakulásában, de a közösségek kialakulásában, fenntartásában és a közösséghez kapcsolódásban is komoly problémát jelent. Ez nemcsak a civil társadalomra jellemző probléma, de az egyházakra is (Máté-Tóth 2000). Az egység és a közösség megélése már nem magától értetődő a késő és posztmodern társadalmakba élő ember számára. Az egyház felelőssége, hogy közvetíteni tudjon az individualizmus és a közösségi lét között (Huber 2002). Ennek a közvetítésnek tud nagyon jó terepet adni a zarándoklat.

Miért alkalmas erre a közvetítő szerepre a zarándoklat? Hogyan képes közösséget teremteni és a közösségi élményt nyújtani? A vallási események közben bizonyos körülmények fennállásakor megvalósulhat a *communitas.* Az élmény létrejöttének keretét az átmenet rítusai adják. Arnold van Gennep definíciója szerint az átmenet rítusai olyan rítusok, amelyek a hely, az állapot, társadalmi pozíció és a kor változásaival járnak együtt. A változások nagy hatással vannak mind az egyéni, mind a társadalmi életre, és a rítus feladata az, hogy segítse az alanyt a tájékozódásban, és elviselhetővé tegye az esetlegesen előforduló ártalmakat (van Gennep 2007). Az átmenet minden rítusa három szakaszból áll: az elválasztás, az elkülönülés és az egyesülés szakaszából. A zarándoklatokat fel lehet fogni átmeneti rítusként, bár Turner inkább liminoid vagy félig liminális jelenségnek nevezi, hiszen bár strukturálisan hasonlóak az átmenet rítusaihoz, mégsem egyszeri alkalmat jelentenek az emberek életében, bármikor megismételhetők (Turner – Turner 1978). A különböző rítusoknál az egyes szakaszok nem minden esetben egyforma súlyúak: míg korábban, az elmúlt évszázadok zarándokai számára az elválasztás volt a meghatározó, ma inkább a zarándokút során, a zarándokhelyen átéltek játszhatnak fontos szerepet az emberek későbbi életszakaszaiban. A vallásos élmények területén belül az egyéni élményeket a közösségi együttlét, a közösségben történt megtapasztalás felerősíti. A közösség ösztönző hatással van az egyénre. Az átélt élmények felerősödnek (megtámogatódnak) a közösségi részvétel által. Az élmény természetesen nem a külvilágban történik, hanem mindig az egyén éli meg. De az élmény intenzitását felerősíti a közösségi együttlét.

Pusztai Bertalan a vallási turistákat vizsgáló dolgozatában a közösségekkel kapcsolatban fontos állítást tesz (Pusztai 2004). Kutatása alapján azt állítja, hogy a vallási turisták a számukra csak minimális integrációt biztosító, élményszegény, klasszikus közösségekből menekülve indulnak az igaz élmény keresésére. Ennek az élménynek a megtalálása nagymértékben függ az egyén előzetes ismereteitől. Minden utazó a saját elképzelései alapján választja ki, keresi meg azt a helyet, amelyről úgy érzi, hogy önmaga számára a legalkalmasabb hely ennek az élménynek az átélésére, és amely a legalkalmasabbnak tűnik arra, hogy csatlakozhasson a számára leginkább megfelelő közösséghez. Pusztai szerint a zarándoklatok során spontán kialakuló kvázi közösségek sikeres zarándoklatok során újulnak meg, biztosítják az élmény keresőjének az egyedit, a feltöltőt, végső soron az autentikus élmény átélését. Bár a zarándoklat egy évszázados hagyományt elevenít fel, mégsem lehet azt mondani, hogy ezt az utazási formát a zarándokok a késő és posztmodern elszemélytelenedett világából való menekülési formaként használják. Sőt, nagyon is tudatosak ezek az emberek abban, hogy ezeket az utakat élményszerzésre használják, olyan élményekre, amelyek a közösségi (communitas) lét átélésében segítik őket.

A 20. század második fele az utazások egyre inkább elterjedtté és népszerűvé válása következtében a zarándoklat reneszánszának tekinthető. Napjainkra a zarándoklatok újból népszerűvé és időnként tömegméretűvé váltak. Szinte nincs olyan ember (akár hívő, akár érdeklődő turista), aki ne ismerné Aachen, Assisi, Jeruzsálem, Mariazell, Róma vagy Santiago de Compostela nevét. A zarándokhelyek többsége még azokban az időszakokban sem került ki a vallásos embereket mágnesként vonzó helyek közül, amikor a zarándoklatok nem igazán tartoztak a követendő társadalmi gyakorlatok sorába. Sokszor nehéz adekvát magyarázatot adni egy-egy kegyhely népszerűvé válására. Az El Camino reneszánsza például a zarándokkutatás egy új terepének tekinthető. Több ezren járják végig az utat gyalogosan nyaranta, többeket maga az út megtétele jobban vonz, mint a szent sírja. A napjaink szabadidős tevékenységét meghatározó extremitás előtérbe kerülése talán magyarázhatja az El Camino népszerűvé válását. Souden egy érdekes hasonlattal él: „A lélek toronyugrása ez, olyan, mint egy extrém sport" (Souden 2006: 162). És egyre gyakrabban találkozhatunk olyan gyalogos zarándoklatokkal is, amelyek egy országon belül vagy egy létező közösség időszakonként megismételt, közösséget erősítő alkalmai, de olyannal is, amely évenként eltérő csoportösszetétellel közösségteremtő jelleggel szerveződik.

2. A terep megközelítése, tudományterület és módszertan

A valláskutatás bevált terepeinek kutatói feltehetik a kérdést, hogy alkalmas-e a kommunikációkutatás (és a kommunikációkutató) a saját tudományterülete eszközeivel a jelenkori vallásos jelenségek leírására és elemzésére? Miért és hogyan válik alkalmassá a kommunikációkutatás a vallás, a vallásos jelenségek kutatására? Jogos a kérdés főként azért, mert a zarándoklatkutatásnak több elfogadott és

jól bevált leírási módja létezik, mint például a néprajztudomány, a vallásszociológia vagy a vallásantropológia. A kommunikációs megközelítés választásának két oka van. Az egyik, hogy a kommunikációelmélet alkalmazása a különböző tudományterületek ismereteinek integrálása révén interdiszciplináris megközelítésmódot tesz lehetővé. Mit jelent ebben az esetben az interdiszciplinaritás? Tüskés Gábor búcsújárásról szóló könyvében ezt írja a búcsújárás szakirodalmának áttekintése kapcsán: „A búcsújárás magyarországi és nemzetközi kutatásának vázlatos áttekintése megmutatta, hányféle kérdésfeltevés lehetséges ezzel az összetett jelenséggel kapcsolatban. Az elsődleges filológiai, forrásfeltáró munkák mellett nem kevésbé jelentősek a téma mentalitás- és művelődéstörténeti, folklorisztikai és történeti antropológiai megközelítései. Valójában tehát a hagyományos empirikus módszerek és az újabb antropológiai szemlélet együttes alkalmazására van szüksége, tekintettel mindazokra a tanulságokra, amelyeket a bemutatott vizsgálatok kínálnak" (Tüskés 1986: 109). Az idézett szerzőhöz hasonlóan mi is az interdiszciplináris megközelítést választjuk a zarándoklatok leírásához. Ha sikeresek szeretnénk lenni a zarándoklatok leírása során, figyelembe kell venni a téma kutatóinak figyelmeztetését: az interdiszciplinaritás nem lehetőség, hanem követelmény a zarándoklat jelenségének megközelítésénél. Mit adhatnak az elemzés és a leírás során használni kívánt perspektívák? A néprajzi leírások feltárják a zarándoklat kultuszának összetevőit mind egyéni, mind közösségi szempontból. Az antropológiai megközelítések elsősorban azért tanulságosak, mert a vallási megnyilvánulásokat mindig a társadalmi-kulturális szerkezettel összefüggésben szemlélik, s egyaránt figyelnek ezeknek a megnyilvánulásoknak az alapjaira és formáira, valamint az általuk betöltött kulturális funkciókra (Tüskés 1993: 107). Az antropológia másik fő előnye a zarándokutak leírásánál – ahogy ezt Pusztai Bertalan megfogalmazza –, hogy ez a megközelítés éppen azt segít felfedezni, hogy az egyén a megváltozott körülményekhez alkalmazkodó közösségeket alkot (Pusztai 2004: 238). A történettudományi munkák a régebbi korok zarándoklatai összetevőinek vizsgálatával, a zarándoklatoknak a mindennapi és a vallási életre gyakorolt hatásának bemutatásával az összehasonlíthatóságban nyújtanak támpontokat. A vallásszociológia a zarándoklat társadalmi megjelenésének vizsgálatával a mai kor vallásosságának leírásához és megértéséhez nyújt segítséget. A valláspszichológia a zarándoklat során átélt események, élmények – amelyek során akár pszichoszomatikus, fiziológiai változások is történhetnek – megértésében segítheti a kutatót. A teológia a jelenséget egyrészt belülről, a hívő ember befogadói oldaláról világítja meg, másrészt a Mária-jelenésekkel, Mária alakjával kapcsolatban bemutatja az egyház hivatalos állásfoglalását. Még egy további érv a kommunikációs megközelítés mellett a kommunikáció fogalmának sajátos használata. Kommunikáción olyan eljárást értünk, amelynek során jelentések képződnek, jönnek létre az abban a szituációban lévő, közreműködő ágensek aktivizálódó felkészültségei által (Horányi 1998; Korpics 2014; Korpics 2020). A zarándoklatkutatás során ezeket a felkészültségeket és jelentéstulajdonításokat vizsgáljuk különböző empirikus módszerekkel.

Szokásosan a vallásszociológia az a keret, amely képes a vallásosság változását, az emberek megváltozott vallásosságát vizsgálni, elemezni. Ahogy erre nagyon sok szociológus, társadalomkutató rámutatott, a késő modern és posztmodern társadalmakban a vallásosság alapvetően megváltozott. Ez a változás nemcsak magyarországi jelenség, hanem egy olyan folyamat, amely világszerte megfigyelhető volt az elmúlt évtizedekben, s amelyre természetesen a vallásszociológiai kutatások is azonnal reflektáltak. A vallásosság kutatásában a 60-as, 70-es évektől kezdődően új felfogások, alkalmazások jelentek meg. A vallás megértése és magyarázata során előtérbe kerültek a vallás felfoghatatlan (racionálisan értelmezhetetlen) elemei. Új kérdések merültek fel a vallásos emberrel, a vallásnak a társadalomban betöltött szerepével kapcsolatban. A „mennyire vallásos az ember" típusú kérdést felváltotta a „milyen a vallásos ember" típusú. A szekularizációs tézisek által feltárt problémák kérdései háttérbe szorultak a modern vallási tudat milyenségének kutatásával szemben. Az újfajta vallásszociológia a vallásos ember belső értelmi állapotának és a személyes jelentéseknek a kutatását tűzte ki célul. Ezzel összefüggésben a racionális megértési modellek (alkalmatlanságuknál fogva) háttérbe szorultak, az elméletek egyre inkább a vallás élményszerűségét hangsúlyozták, s ennek a hangsúlyeltolódásnak az eredménye pedig az lett, hogy a vallási élmény szerepére nagyobb hangsúlyt helyeztek a kutatók (Molnár 1999; Tomka 1989; Fulton 1981; Neville 2002). Az elmúlt években különböző kutatások és vizsgálódások történtek annak érdekében, hogy minél pontosabb képet lehessen kapni a társadalom és az egyének vallásosságáról. A vallásosság mérése nehéz feladat elé állítja a társadalomkutatókat (Földvári – Rosta 1989; Tomka 1998). Az elmúlt évtizedek empirikus vallásszociológiai kutatásai arra világítottak rá, hogy a kutatások eredményeinek megfelelő értékelhetősége szempontjából szükséges a vallásosság mérésére szolgáló kategóriák pontos körvonalazása és a kategóriák tartalmának minél pontosabb megfogalmazása (Tomka 1998). A korábbi empirikus vallásszociológia, főként az egyházszociológia és a vallási szociográfia a vallásosság mérésekor az egyén hitét és vallásgyakorlatában jelentkező aktivitását mérte. Az önmagukat vallásosnak vallók („maga módján vallásos") kategória például erőteljesen individuális jellegű vallásosságra utal. Az ilyenfajta vallási önbesorolás magas százalékos aránya mögött a legkülönbözőbb, széthúzó vagy akár egymásnak ellentmondó háttértudások és gondolkodási formák húzódhatnak meg motívumokként, amely különbözőségek jelenléte a kategóriában nem kimutatható, holott az adott „csoport" éppen az előzőekben leírtak miatt nem kezelhető homogénként. Éppen ezért egyértelművé vált, hogy a vallásosság kutatásában fontos szerepet kell kapnia az előzőektől eltérő és az előzőeket kiegészítő módszereknek. A vallásosságra vonatkozó értelmezéseknek figyelembe kell venni az egyén vallásra vonatkozó tudását, egész életvitelét, a világról és önmagáról alkotott elképzeléseit, identitását. Ennek kutatására és leírására a legalkalmasabb eszköz a kiválasztott alanyok életéről vagy akár életük egy jelentős szeletét alkotó vallásosságukról, ennek megéléséről készített interjú. Bizonyos vallási események esetén célszerűnek látszik kiegészíteni mindezt személyes megfigyelésekkel, ahol a kutató a résztvevő megfigyelés módszerét alkalmazza.

A kommunikációkutató mikrokutatásokat végez, ezeket értelmezi és próbálja meg beilleszteni abba a kontextusba, amelyet más tudományterületek a vallászkutatásban leírnak. Egyetérthetünk A. Gergely Andrással abban, hogy a vallászkutatásban fontos szerepe van a puha módszereknek, hiszen: „Nem igazán hihető, hogy létezik egyetlen kézenfekvő válasz magának a hitnek, a hit gyakorlásának, a hívői magatartásnak a miértjeire, ezért a megközelítések mindegyre több fajtája azt a »puha társadalomtudományi« értelmezést pártolja, amely nem pusztán a nagy történelmi mozgások, tömegjelenségek, szocializáció során átvett azonosulási stratégiák vagy konvenciók mentén »kezeli« a hit és a vallások jelenségét, hanem megkísérli a személyiségszintű megértést, a kollektív válaszadás kényszerében rejtőzködő »egyetemesség« tüneteit is megnevező, végső soron mégis egy kulturális horizonton értelmezhető, magyarázattá formálható interpretáció feladatát vállalni" (A. Gergely 2007: 9).

Milyen módszerekkel dolgozik a kommunikációkutató? A módszertani eszköztár az antropológiai és a szövegelemzés különböző, többnyire kvalitatív elemeiből építkezik. A zarándoklatok és közösségi aktivitások leírása során a résztvevő megfigyelés módszertanát használjuk, de további adatokból is dolgozunk. Az empirikus források közül rendszeresen használjuk a terepmunkát (résztvevő megfigyelés), a strukturált és mélyinterjúkat, illetve zarándokvallomásokat is. A folyamatok, események, aktusok megfigyelése és az itt tapasztaltak feldolgozása a résztvevő megfigyelés módszerével történik. Az ilyen típusú megfigyeléseket végző kutatóval szemben elvárásként egy olyan kutatói magatartás megvalósítása a követelmény, amely egyszerre jelent kívül- és belülállást. A kétféle nézőpontot az émikus és étikus kifejezéspárral szokás jelölni. Ez a kettős hozzáállás azt jelenti, hogy a kutató beilleszkedik a helyi társadalomba, és a megfigyelt közösség tagjaként, azaz belülről éli meg a történteket, miközben folyamatosan tudatában van megfigyelői státuszának. Élményeit, tapasztalatait külső szemmel próbálja meg értelmezni, hiszen szándéka szerint meghatározott céllal vesz részt az eseményeken, amelyeket aztán interpretálnia kell a külvilág számára (vö. Letenyei – Nagy 2007: 34–36). Geertz a kétféle hozzáállás megragadására az élményközeli és élménytávoli ellentétpárt használja (Geertz 1994). Amikor jól körülhatárolható terület megragadása a cél, akkor a kutató általában az élményközeli fogalmakra koncentrál, de ha szélesebb kontextusba szeretné helyezni kutatását, akkor szükséges a magasabb absztrakciós szinteket feltételező élménytávoli jelentések kódolása is. A közösségben – a zarándokút során – tapasztaltak, átéltek megértéséhez az élményközeli fogalmak gyűjtése a célunk, míg az értelmezéshez a szakrális kommunikáció színtereként működő zarándoklatnak mint rítusnak a lebonyolódásával kapcsolatos ismeretek és elemzések, illetve az cselekvő ökumené mint modellel kapcsolatos kontextuális keretek (Lukács 2012) vannak a segítségünkre. A zarándokutak során átélt eseményeket, történéseket terepnapló segítségével rögzítjük. Ez jelenti tehát az elemzés során használt adatok egy típusát. A zarándoklat azonban olyan speciális kommunikációs színtér, ahol az adatok megszerzése nem történhet pusztán a megfigyelés által, hiszen a zarándokok átélt élményeit, tapasztalataikhoz fűzött reflexióikat, felkészültségeik felhasználására

vonatkozó történeteiket csak azokból a beszámolókból lehet elérni, amelyeket a zarándokok maguk bocsájtanak a rendelkezésünkre. Így a megfigyelések mellett több interjút is készítettünk, a különböző zarándoklatokat átélő, megtapasztaló zarándokokkal és a zarándoklatokat szervező lelkészekkel. Az interjúk félig strukturált interjúk voltak, a zarándokok alapvetően ugyanazokra a kérdésekre válaszoltak, de maga az interjú is irányította a beszélgetést. Harmadik forrásként pedig zarándokvallomásokat is használunk, amelyeket a zarándokok saját élményeik rögzítésére alkalmaznak, de kutatói kérésre ezt megosztották velünk.

Ezen merítéseken kívül még a keletkező dokumentumok elemzése is a látókörünkbe került. Ilyen dokumentum például az ökumenikus zarándoklatok esetében a zarándokfüzet, amelynek narratív elemzése bemutatja számunkra az egyes utak lelki vezérfonalát és azt a szimbolikus utat, amelyet a zarándokok egy-egy utazás során bejárnak (Korpics 2021). A leírásnál és az elemzésnél a zarándokfüzetben leírtak narratíváját próbáljuk felfejteni. Az elemzés nem a kvalitatív narratívaelemzés módszertanát követi (Gripsrud 2007; Császi 2010), mert a lelki-teológiai szövegekben nem minden esetben találhatók teljes narratívák, csak a nagyobb elbeszélésekre vonatkozó töredékek, narratív elemek. Fontosak viszont azok a narratívaelemek, amelyekből a zarándoklatok üzenete összeáll, ezeknek az elemeknek a beazonosítását végezzük el. Ezzel kapcsolatban azt a hipotézist fogalmazhatjuk meg, hogy az ökumenikus zarándoklat zarándokfüzetei és az azokban megfogalmazottak arra tesznek kísérletet, hogy lefordítsák, élővé, érthetővé és megélhetővé tegyék a keresztény elbeszéléseket, mégpedig úgy, hogy figyelemmel vannak az ezzel kapcsolatos keresztény hagyományra, de arra is, hogy ezekkel az átfogalmazott, mai nyelvre „lefordított" történetekkel meg tudják szólítani a mai embert. A hagyományt át kell adni és ennek az átadásnak a mikéntje nagyon fontos. „A szövegek tanulmányozása révén az egész kultúra működését jobban megérthetjük, vagyis azt, hogyan keletkeznek a jelentések" (Stokes 2008: 66). A narratívaelemzéssel egy adott szövegben lévő történetmesélés szerkezetét lehet felfejteni. A történetmesélés az emberi kultúra sajátossága, ezek a történetek sokat elárulnak az adott társadalomról, közegről, világképről. De nemcsak a történetek írása és továbbadása jellemzi az embereket, hanem az is, hogy ezek a történetek segítenek bennünket abban, hogy a világot értelmezzük (Gerbner 2002; Stokes 2008). Az elemzés segít minket abban, hogy felfejtsük a szöveg szerkezetét, ezáltal közelebb kerüljünk a mondanivalójához, üzenetéhez. A narratívaelemzés tehát módszertanilag eltér a bevett használattól, de ennek ellenére a történetek szerkezetének és ezáltal átadott üzenetének a beazonosításában mégis érvényesnek tekinthető. De figyelemmel vagyunk még a médiában megjelenő különböző tudósításokra, illetve a közösségi aktivitásokat jól bemutató honlapokra és Facebook-oldalakra is.

Ezek a puha vagy minőségi kutatások kiválóan alkalmasak arra, hogy ezzel a módszertannal egy-egy jelenséget alaposan körbejárjunk, megismerjünk és leírjunk, arra azonban nem, hogy ezekből általánosítható következtetéseket vonhassunk le. A kutatásaink fókuszában lévő közösségek viszonylag kis létszámú közösségnek tekinthetők, emiatt ezekről a közösségi aktivitásokról nem lehet

általánosító kijelentéseket tenni. De ezek az egyedi esetek, az egyes közösségi praxisok leírásai világos és pontos képet adnak nekünk arról, hogy ezekben a közösségben hogyan zajlik a kommunikáció, milyenek a rítusok, erről mit gondolnak az ezekben részt vevő emberek és ez milyen módon is határozza meg, jellemzi az adott közösséget. Sok ilyen közösségnek, közösségi aktivitásnak a leírása pedig közelebb visz minket annak a megértéséhez, hogy ezek a közösségek milyen szerepet töltenek be az egyház belső és külső kommunikációjában, végső soron pedig a társadalmi kommunikációban.

Tomka Miklós kutatásainak (Tomka 2006) adatait nemcsak az ország, régió általános vallásosságával kapcsolatban alkalmazta, de különböző tanulmányokban kitér ezen adatoknak a felekezetbeli különbségekben megjelenő értelmezésére is. A felekezeti különbségek egyben életstílusbeli és kulturális-világnézetbeli különbségeket is jelentenek (Schultze 2005). Ezeknek figyelembevétele egy kutatás során azért fontos, mert a felekezetileg meghatározott életstílus által kirajzolódó szubkulturális jellemzők a társadalmi tagolódásban is szerepet játszottak és játszanak. Bármilyen megközelítésből is foglalkozunk a vallásossággal, figyelnünk kell erre a világnézeti-vallási differenciáltságra, hiszen ez társadalmi és kulturális örökségünk. Gáspár Csaba László Berger metaforáját kölcsönvéve a vallást az embert beborító szent sátorként írja le, amely „a tartalmas élethez a szükséges értelmességet nyújtó szimbolikus tér az ember számára" (Gáspár 2007: 66). Ez a sátor az adott kultúrából nő ki, az egyes ember számára a tapasztalatok adják meg a mindennapi életben való eligazodáshoz szükséges kapaszkodókat, a felkészültséget. Ez a sátor – ha jól értjük a metaforát – az átjárhatóságot, a kitekintést is nehezíti, hiszen az ebben való szocializáció meghatározza azt, ahogyan az ember gondolkodik a világról, ahogyan tekint saját magára, saját vallásosságára, saját felekezetére. A sátornak számos eleme ugyanaz, ugyanazok a pillérek, de más a sátorszövet szövése, mintája, ezért kívülről úgy látszik, mintha a keresztény egyházakhoz tartozó hívők sátrai egymástól teljesen különböznének. A sátor támasz, de egyben korlát is. A korlátokat – ezt pedig már a kultúraközi kommunikáció mondja – ledönteni nem lehet, de a másik megismerésében segíthet a párbeszéd, a kommunikáció elindítása (Boglár – Papp 2007; Bausinger 2002; Niedermüller 1999; Tannem 1991). A pluralizációra tekinthetünk lehetőségként, de tekinthetünk ellenségként is, az ökumené szempontjából ez egy olyan sajátosság, amely arra szorítja az egymással versengő egyházakat, hogy egyetértésre jussanak (Patsch 2014). A rendszerváltozás magyar sajátosságként pedig még egyet csavart az amúgy sem egyszerű helyzeten, hiszen ez nemcsak a vallási nyitást tette lehetővé, de szinte egymás ellenfeleivé is tette a különböző egyházakat és nehezítette azok mozgásterét és missziós hatékonyságát, hiszen a hívek száma nem növekedett az egyházak lehetőségeivel arányosan. Ezekre a tényezőkre az ökumenikus zarándoklatnak figyelemmel kellett lennie, hiszen missziós területként azon a Magyarországon kell működnie, amelyet a fenti társadalmi-kulturális jellemzők befolyásolnak.

Az ökumenikus egységnek három modellje (Lukács 2012) rajzolódott ki az elmúlt évek során, az első az együttműködésen, közös cselekvésen alapuló, a

második egymás kölcsönös elismerése, ahol a különbözőségek tiszteletben tartása a cél, a harmadik (talán még utópisztikusnak is nevezhető) az újraegyesülés modellje. Az egyes modellek mögé tekintve és megpróbálva megérteni az ezek mögötti szándékokat, azt láthatjuk, hogy ezek bizony nagyon különböző feladatokat, cselekvési utakat fogalmaznak meg. Megfogalmazott célként minden esetben a „legyenek mindnyájan egy" – üzenet igazsága vélhető fel, amely részcélként magában foglalja az egymástól tanulás és a hitben való kölcsönönös növekedés lehetőségét. Az ökumenikus zarándoklat a három modell közül az első kettőbe illeszthető be. De nemcsak az ökumenét segíti elő, hanem egy olyan inkulturációs törekvés is, amelynek során a szervezők azon munkálkodnak, hogy a résztvevők kulturális különbségeinek figyelembevétele mellett megismertessék a résztvevőket az evangéliummal és az ott leírtak egy új kontextusban hiteles módon jelentésre tegyenek szert (Tomka 2006; Patsch 2014). Az új kontextus a zarándoklatoknál kétszeresen is megjelenik. Először azzal, hogy minden zarándoklatnak más a lelki-teológiai vezérfonala, másodszor pedig azzal, hogy minden zarándokútvonal más és más és a résztvevők összetétele is változik. Egy fontos mozzanat nem változott az évek során, ez pedig a zarándoklat jelmondata, amely egyben küldetésnyilatkozatának is tekinthető: „Legyenek mindnyájan egy" (Jn, 17,21).

Az ökumenikus zarándoklatok nem érnek el tömegeket, szimbolikus jelentőségük sokkal több az ezek által megszólított emberek számánál. Az országban az egyetlen olyan zarándoklat, amelynek célja a keresztény egyházak egységének a felvállalása és bemutatása. Egy zarándoklat a társadalmi kommunikáció három színterén (Horányi – P. Szilczl 1999; Korpics 2014) van egyszerre jelen, emiatt is fontos a kutatása. A társadalmi színtéren, mint nyilvános kommunikációs aktus, az egyházak belső kommunikációjában, az ott jelen lévő felekezetek képviselőin keresztül és a szakrális színtéren, hiszen a zarándokok a zarándoklat során végrehajtott cselekvéseik révén kapcsolatba kerülnek az Istennel. Ezen három színtér leírásához pedig kiváltképp alkalmas a kvalitatív megközelítés, hiszen az Istennel való kommunikációról csak az azt megtapasztaló, átélő alany tud hitelesen beszámolni, a megfigyeléseket (belső kommunikáció és külső kommunikáció színtere) pedig jól ki tudják egészíteni azok a felekezeteiket képviselő megszólalók, akik a résztvevői ezeknek az utaknak. A zarándokfüzet, a médiamegjelenés és az online jelenlét pedig ezeknek a közösségeknek a társadalmi nyilvánosságban való részvételéről árulkodik.

Források

A. Gergely András (2007): Vallás, etnicitás, kisebbség kulturális antropológiai szempontból. In *A szakralitás arcai. Vallási kisebbségek, kisebbségi vallások* (szerk. A. Gergely András – Papp Richárd), Budapest: Nyitott Könyvműhely, 9–16.

Boglár Lajos – Papp Richárd (2007): *A tükör két oldala: Bevezetés a kulturális antropológiába*. Budapest: Nyitott Könyvműhely.

Bausinger, Hermann (2002): Interkulturális igények és kulturális identitás. *Kultúra és Közösség*, 6(3): 101–108.
Coleman, Simon – Elsner, John (1995): *Pilgrimage Past end Present in the World Religions*. Cambridge: Mass Harvard University.
Császi Lajos (2010): Műfaj- és narratívaelemzés a médiakutatásban. *Médiakutató*, 2010. tavasz. URL: https://mediakutato.hu/cikk/2010_01_tavasz/05_monika_show
Fulton, John (1981): Experience. Alienation and the Antropoligical Condition of Religion. In *The Annual Review of the Social Sciences of Religion* (szerk. Fulton, John), Vol. 5. h.n.: Mouton, 1–33.
Gáspár Csaba László (2007): A vallások végső igazsága. *Mérleg*, 47(1): 64–73.
Gennep van, Arnold (2007): *Az átmeneti rítusok.* Budapest: L'Harmattan Kiadó.
Gerbner, George (2002): *A média rejtett üzenete*. Budapest: Osiris Kiadó – MTA–ELTE Kommunikációtudományi Kutatócsoport.
Gripsrud, Jostein (2007): *Médiakultúra, médiatársadalom*. Budapest: Új Mandátum.
Horányi Özséb (szerk.) (2006): *A kommunikáció mint participáció*. Budapest: AKTI – Typotex Kiadó.
Horányi Özséb – P. Szilczl Dóra (1999): Az egyház(ak)ról. In *Közéleti kommunikáció* (szerk. Buda Béla – Sárközi Erika), Budapest: Akadémiai Kiadó, 79–92.
Huber, Wolfgang (2002): *Az egyház a korszakváltás idején. Társadalmi átalakulás és az egyház megújulása*. Budapest: Kálvin Kiadó.
Korpics Márta (2014): *A szakrális kommunikáció színterei: a zarándoklat*. Budapest: Typotex Kiadó.
Korpics Márta (2020): *A késő modern vallásosság közösségi mintázatai*. Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó.
Lukács László (2012): *Az ökumené egykori lendülete és mai kudarcai katolikus szemmel*. URL: https://www.egyhazestarsadalom.hu/2012/05/25/az-okumne-egykori-lendulete-es-mai-kudarcai-katolikus-szemmel.
Máté-Tóth András (2000): Egy-ház, sok közösség. In *„…és akik mást hisznek?" Hívek és egyházak egymásról* (szerk. Szabó Lajos – Tomka Miklós – Horváth Pál), Budapest: Balassi Kiadó, 159–166.
Molnár Attila Károly (1999): A tudatreformáció és a vallásszociológia elvarázslása. In uő. *Feljegyzések a kaotikus fegyházból*, Budapest: Kairosz Kiadó, 307–331.
Neville, Robert C. (2002): *Religion in late Modernity*. Albany: State University of New York.
Niedermüller Péter (1999): Kultúraközi kommunikáció. In *Társadalmi kommunikáció* (szerk. Béres István – Horányi Özséb), Budapest: Osiris, 96–113.
Patsch Ferenc SJ (2014): *Globalizáció, vallásteológia, kölcsönösség. A filozófiai hermeneutika mai útjai (I.).* Budapest: Jézus Társasága Magyarország Rendtartománya.
Pace, Enzo (1999): Pilgrimage as Spiritual Journey: an Analysis of Pilgrimae using the Theory of V. Turner and the Resource Mobilization Approach, *Social Compass*, 36(2): 229–244.

Pusztai Bertalan (2004): *Religious Tourists. Constructing Authentic Experiences In Late Modern Hungarian Catholicism*. Jyväskylä: University of Jyväskylä. (doktori disszertáció)
Schultze, Quentin (2005): The „God-problem". *Communication Studies. Journal of Communication and Religion*, Mar 2005, 28(1): 1–22.
Stokes, Jane (2008): *A média-és kultúrakutatás gyakorlata*. Pécs – Budapest: PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék – Gondolat Kiadó.
Souden, David (2006): *Zarándoklatok. Lélekemelő utazások*. Budapest: Atheneum Kiadó.
Tannen, Deborah (1991): *You Just Don't Understand. Women and Men in Conversation*. New York: Ballantine Books.
Tomka Miklós (2006): *Vallás és társadalom Magyarországon*. Budapest – Piliscsaba: Loisir.
Tomka Miklós (1998): A vallásosság mérése (módszertani tépelődések). In *Studia Religiosa. Tanulmányok András Imre 70. születésnapjára*, Szeged: Bába és Társa, 18–31.
Turner, Victor – Turner, Edith (1978): *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press.
Tüskés Gábor (1986): A népi vallásosság kutatása Európában. Tudománytörténeti vázlat. *Ethnographia*, 97: 75–113.
Tüskés Gábor (1993): *Búcsújárás a barokk kori Magyarországon*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
Vass Erika (2010): *A búcsú és búcsújárás mint rituális dráma*. Szeged: Lexika Kiadó.
Zauner, Wilhelm (1992): Kereszténynek lenni az új Európában. *Vigilia*, 57(3): 173–180.

S. Szabó Péter

FILOZÓFIAI ANTROPOLÓGIAI MEGFONTOLÁSOK A TRANSZCENDENCIA KIHÍVÁSÁRA ADOTT VÁLASZOK ÉS A VALLÁSI TOLERANCIA ÉRTELMEZÉSÉHEZ

A transzcendencia kihívására adott sokféle vallási és nem vallási választ és a közelítésük során érvényesítendő toleranciát kutató vizsgálódásnak ma már meglehetősen gazdag forrásvidékre lehet rányitnia optikáját. Viszonylag új tudományágak, illetve régi tudományok új irányvételei szállítanak folyamatosan figyelemreméltó gazdagságban adalékokat, érveket, következtetéseket. Itt említhető a vallásfenomenológia, mely hangsúlyozottan értékelésmentes, leíró módszerre alapozottan elemzi, térképezi fel a vallások világát, keresi azokat a közös építőköveket, amelyek fontos adatok minden vallás tanulmányozásánál. A kulturális antropológia ezzel rokon szándékkal, sokrétű terepmunkával, „sűrű leírással" megalapozott és megformált tapasztalatai hasonló jellegűek és értékűek. De az embernek a transzcendencia világával való küzdelmét, a vallások sajátosságait tanulmányozó csaknem minden tudomány említhető itt, hisz eredményeik, következtetéseik egyaránt fontosak. Ebből a sokirányú, a vallások világához való toleráns viszonyulást, szemléletet, attitűdöt megalapozó vizsgálódási irányvételből most a filozófiai antropológia közelítésmódját jellemzem, a talán legrégibb tudomány, a filozófia egyik legújabb diszciplínájáét.

A filozófiai antropológia alábbi jellemzésénél nem, vagy nem is csak az irányzat, a diszciplína maga az érdekes, bár természetesen az is. De ez egyben törekvés, program is, amely amellett, hogy az embert állítja vizsgálódásának középpontjába, a legmesszebb menőkig és a legkövetkezetesebben humanista. Fő törekvésének lényege Heinrich Rickert megfogalmazásában a következőképpen hangzik: kitűzni „az antropológia elé azt a filozófiai feladatot, hogy az emberi életnek a világban megnyilvánuló egyetemes értelmét felmutassa" (Rickert 1987: 179). Ez a törekvés elsősorban társadalmi tartalmakra koncentrál, társadalomközpontú, „az antropológiában a lényeget illetően nem a természeti lény mivoltú ember, hanem a kultúrember jön számításba" (uo. 192). Valamint erkölcs- és értékcentrikus: „az egész embert filozófiailag vizsgálni…azt jelenti, hogy kapcsolatba hozzuk azon értékek univerzumával, amelyek életének értelmet biztosítanak" (uo. 196).

Anélkül, hogy folytatnám a filozófiai antropológia törekvéseinek további jellemzését, kiemelem azt az egy sajátosságát, amelyet ebben a vonatkozásban – a vallási tolerancia elméleti megalapozásának vonatkozásában – fontosnak, figyelemreméltónak tartok, és ami egyúttal arra is alkalmas, hogy más, hasonló szándékú és igényű tudományágak számára kiindulópontot, alapvető módszertani premisszát jelentsen. Ez pedig az a – a történelem hosszú időszakait jellemző

szemléletmódokat is áttekintve – meglehetősen ritka sajátosság, hogy a metafizikai kérdésekre, a transzcendencia kihívására adott különböző (egymástól eltérő vallási alapú, vagy agnosztikus, vagy ateista) választípusok tekintetében nem a vagy-vagy típusú, azaz egy válasz mellett döntő és a többit mereven, egyszer s mindenkorra kizáró álláspontra helyezkedik, hanem messzemenően toleráns mindenfajta antropológiai, emberi választípussal, megoldással szemben, egyszerűen azért, mert azok emberi válaszok. Nyitva hagyja, nem dönti el végérvényesen, nem válaszolja meg egyféleképpen a végső metafizikai kérdéseket, pontosabban megengedi, természetesnek, antropológiai realitásnak tekinti a különféle válaszok egyidejű, egyenjogú egymás mellett létezését, magára vonva így természetesen mindazok rosszallását, akik a szóban forgó kérdéseket – a szerintük az egyetlen helyes módon – így vagy úgy eldöntötték.

Nyíri Tamás, katolikus pap és filozófus jellemzi úgy „a kiváltképp Max Scheler, Helmut Plessner, Arnold Gehlen, Michael Landmann stb. nevéhez fűződő", úgynevezett „klasszikus", tulajdonképpeni „filozófiai antropológiát", hogy egyrészről „teljességgel agnosztikus és ateista", másrészről viszont „nem hallgatható el az sem, hogy a filozófiai antropológia implicit és „magától értetődő ateizmusát" nem ritkán a vallás és a vallásos igény jóindulatú megértése kíséri" (Nyíri 1981: 7). Tehát, már csak ebből következően is, messzemenően toleráns. Ezt azok a megállapítások is megerősítik, amelyeket Nyíri Tamás – azzal együtt, hogy az irányzat egészét ateistának tartja – is idéz, bár némiképp szkeptikusan, maguktól az irányzat képviselőitől, hogy „az antropológiai filozófiának semmiképp sem kell ateistának lennie", vagy „a klasszikus antropológia nem tekinti magát határozottan ateistának" (uo.). Ha kételkedik is a katolikus filozófus a fenti kijelentések valóságtartalmában, annyi biztos, hogy a vallás itt nem hamis tudat, torz tükröződés, hibás önértelmezés, hanem autentikus válasz a transzcendencia kihívására. Rickert is ezt erősíti meg: „ha vallásilag hiszünk abban, hogy a lélek személyes kapcsolatban áll a személyes istennel, akkor éppen az egyetemesen gondolkodó filozófiai tudomány nem vitathatja el tőlünk azt a jogot, hogy ragaszkodjunk egy ilyen hithez…A világmindenség fogalmában helyet kell biztosítanunk ennek is…a filozófia olyan problémákba is beleütközik, amelyek…elméletileg sohasem lesznek megválaszolhatók" (Rickert 1987: 245).

A filozófiai antropológia tehát nem dönti el végérvényesen a metafizika kihívása teremtette kérdést, természetesnek tartja többféle válasz lehetőségét. Az a körülmény, hogy mégis inkább ateistának tűnik – amint ezt Nyíri Tamás is vélelmezi – lehet metodikai megfontolás eredménye is, épp annak érdekében, hogy pártatlanságát, előítéletmentességét hangsúlyozza, s így elkerülje az intolerancia látszatát. Erre intheti például Rickert meglátása is, aki arra figyelmeztet, hogy „a vallásos ember lényegéből adódóan messzemenően intoleráns…mihelyt…elvesztené abbeli meggyőződését, hogy saját vallása vallási értelemben minden más vallásnál értékesebb, igazából megszűnne vallásos ember lenni. Itt nincs 'pártatlanság', mint a kultúra más értékterületein" (Rickert 1987: 241). Ennek a vallási téren jelentkező intoleranciának számos megnyilvánulásával lehet találkozni nap mint nap, világszerte. Samuel P. Huntington írja a következőket: „Azok a népek,

amelyek etnikailag és nyelvükben ugyan azonosak, de vallásuk különbözik, képesek egymás ellen rémtetteket elkövetni, amint ez megtörtént Libanonban, a volt Jugoszláviában és az indiai szubkontinensen" (Huntington 1999: 51–52). Megdöbbentően illusztrálták ezt balkáni példák; melyben, a vallási, etnikai tisztogatások során muszlimok esetében a körülmetéltségről való meggyőződés, keresztények esetében a keresztvetésre való felszólítás után a keresztvetés módja (ortodox vagy katolikus) döntött a kivégzés vagy életben hagyás kérdésében (S. Szabó 2005: 101).

Persze azért vannak olyan megnyilatkozások napjainkban is, amelyek alapján ma már talán árnyaltabban lehetne kijelentéseket tenni ebben a témakörben is. Vallásos meggyőződés birtokában is lehet toleráns álláspontot elfoglalni más vallások megítélésében. Ez abban mutatkozik meg talán legjobban, ha egy vallás a saját teológiájában kidolgozott megváltási és üdvözülési lehetőségeket elérhetővé teszi más vallásúak, sőt még ateisták számára is. Erre jó példa a II. vatikáni zsinat *Gaudium et Spes* kezdetű konstituciójának az alábbi részlete: „Mivel Krisztus mindenkiért meghalt, és mivel az embernek valójában csak egy végső hivatása van, mégpedig az isteni, vallanunk kell: a Szentlélek mindenkinek módot ad arra – Isten tudja, miképpen –, hogy a húsvét titkában részesedjék" (Dr. Fábián 1986: 458). Ezt a kereszténység történetében korszakos jelentőségű tartalmat, az alapgondolatot talán elsőként megfogalmazó Karl Rahner a következő módon fejti ki az általa megformált „anonim kereszténység" címszó alatt a Herbert Vorgrimlerrel együtt írt *Teológia kisszótár*ban: „egy ember Isten kegyelmében akkor is megigazulhat, és ezért az üdvösségét megtalálhatja, ha szociológiailag nem tartozik az egyházhoz – feltéve, hogy ez nem az ő bűne -, ha nincs megkeresztelve, sőt, ha úgy véli, hogy magát ateistának kell tartania" (Rahner – Vorgrimler 1980: 31). Talán még ma sem vált eléggé nyilvánvalóvá, hogy az anonim kereszténység fogalmában rejlő gondolat kidolgozása, majd zsinati dokumentumba foglalása valójában egyetemesre tárja a kereszténység kapuját, mindenki, tulajdonképpen az egész emberiség számára.

A filozófiai antropológia alapállása jellemzőinek ilyen jelzésszerű körvonalazása után érdemes szemügyre venni néhány további megfontolást. Az első ezek sorában magának a metafizikának, *a transzcendenciának az értelmezése*, értékelése. Ennek lényege, hogy az ember igénye a transzcendenciára és ennek megfelelően a különböző metafizikai, vallási rendszerek kidolgozására, a bennük való élésre antropológiai tény, realitás. Az ember ilyen, az emberek döntő többsége csak ilyen módon tudja normálisan leélni életét. Ezt a pszichiáter Carl Gustáv Jung is megerősíti saját lélekgyógyász tapasztalatai alapján: „Lélektani szempontból nézve a vallás pszichikus jelenség, amely irracionális módon egyszerűen van, épp úgy, mint az a tény, hogy van fiziológiánk, vagy anatómiánk" (Jung 1996: 11). Azok a vélekedések, amelyek a kezdeti – tudatlanságból, erőtlenségből, kiszolgáltatottságból stb. eredeztethető – vallásos korszak után a történelemben, a fejlődés során vallástalan, transzcendencia nélküli korszak eljövetelét, a vallás elhalását feltételezték, tévesnek bizonyultak. Az embernek – a filozófiai antropológia szerint is – alapvető jellemzője a transzcendenciával való eszmei, érzelmi, kultikus

konfrontáció vagy párbeszéd, az ember ilyen, legalább is eddigi tapasztalataink ezt mutatják.

A következő – a vallási tolerancia szempontjából döntő – tartalmi mozzanat, a transzcendencia kihívására adott *sokféle emberi válasz megítélése kritériumának* kérdése, pontosabban magának a sokféle válaszadás lehetőségének elismerése. Az egész problémakör filozófiai antropológiai alapú megközelítésének egyetlen módja a végtelen, határtalan, semmiféle emberi megnyilvánulást ki nem rekesztő, ki nem záró korlátlan tolerancia. A metafizikai végső kérdéseket, köztük Isten, vagy istenek létének kérdését is megoldani csak egyféleképpen lehet; antropológiai értelemben partalanná tenni megválaszolásának módozatait. Azt kell végül tudomásul venni – és erre nyit fel talán egyfajta rálátást a filozófia antropológia szempontja –, hogy a transzcendencia kihívására adott válaszok tekintetében értelmét veszti az igaz-hamis típusú ítéletalkotás. „Az emberi világban egymástól eltérő vallások sokaságát ismerjük – írja Rickert – és mivel mindezek történelmileg meghatározottak, a tudományos antropológia nincs abban a helyzetben, hogy közülük bármelyiket olyan mértékben részesítse előnyben, hogy elméletileg „igaz" vallásnak jelentse ki, míg vele szemben a többit „hamisként" elméletileg lefokozza" (Rickert 1987: 24). Egyszerűen nincs objektív kritérium. Lehet ugyan, hogy a vallásos hívők egy-egy csoportjának, vagy akár tömegeinek szentírás értékű, csalhatatlan, biztos vezérfonal a saját kultúrkörben élő hithagyomány, de ugyanez a biztos zsinórmérték nemhogy nem igaz, nem érvényes, hanem egyszerűen érthetetlen a más metafizikai rendszer lelki táptalaján élő hívek tömegeinek. Az ember halála után a lélek szakadatlan vándorlását, és újra meg újra, különböző létformákban (ember, állat) való újjászületését természetesnek gondoló hindu vagy buddhista számára például elképzelhetetlen a kereszténység vagy az iszlám mennyországának örök nyugalmat, békét tükröző képzete. A sokféle választípus autentikussága tehát nem abban keresendő, hogy mennyire közelítik meg egy objektíve létező transzcendens lény vagy lények valódi jellemzőit, mert hisz ezen objektív körülmények helyett, mindig csak egy másfajta, de ugyancsak emberi választípus az, amellyel mint kritériummal egybevethetők. Igaz vagy hamis voltuk racionálisan sohasem látható, vagy láttatható be. Ilyen módon legyengül mindenfajta missziós szempont is, hisz a hittérítőnek saját hitszerű belátásán túl semmiféle más érv nem áll rendelkezésére. A szituáció az emberi nyelvek világához hasonlít, hiányolhat nyelvi elemeket egyik nyelv, vagy inkább nyelvész egy másik nyelvben, de ami egy nyelvben nincs meg, az neki nem hiányzik, funkcióját anélkül is teljes értékűen ellátja. Tehát a filozófiai antropológia nem azért nem nyilvánít ki igaznak egy vallást, mert ateista, ahogy vélheti például egy vallásos tudós, hanem mert „nincs abban a helyzetben", hogy ezt megtegye. A tudományos antropológia nem nyilatkozhat Istenre, vagy istenekre vonatkozó teológiai kérdésekben, mert az már túlterjedne vizsgálódási területén, hisz az „csak" az antropológiára, az emberre irányulhat. Maga az emberi lélek kutatásával foglalkozó Jung is megfogalmazza, hogy „az istenség az emberen kívül van." (Jung 1996: 18). Leszögezi: „Sajnálatos tévedés, ha valaki úgy akarja felfogni megfigyeléseimet, mintha azok istenbizonyítékfélék volnának. Azok csak

az istenség egy archetipikus képének meglétét bizonyítják, s úgy vélem, ez minden, amit lélektanilag kijelenthetünk Istenről" (Jung 1996: 29). A valláspszichológia tudománya nem mehet ennél tovább. A filozófiai antropológia helyzetét is hasonlóan jellemezhetjük. Egy profán, a közlekedésből vett hasonlattal élve; egy óriási átmérőjű körforgalmat lehetne elképzelnünk, ahonnan szinte számtalan sokaságú út vezet ki, a sokféle vallások irányai, de az odaérkező autó vezetőjének a filozófiai antropológia irányító, navigáló műszere, GPS-e (Global Positioning System) nem mondja meg kellemes női hangon, hogy melyik kijáraton kell kihajtania. Nem tudja. Nem megy tovább. Mivel – mint fentebb láttuk – az emberi életnek a világban megnyilvánuló egyetemes értelmét kutatja, nincs olyan egyes ember, aki bepötyöghetné a rendszerbe a transzcendencia világába vezető, minden egyes ember számára garantált úti célt. De ez nem jelenti azt, hogy nincs ilyen cél vagy célok. Ezt viszont mindenkinek magának kell megtalálnia. A kihajtó út kiválasztását a rendszer, a tudományos antropológia rábízza a vezetőre. „A személy szabadsága kötelesség, az elhivatás teljesítése, az emberről alkotott isteni eszme megvalósítása, felelet Isten hívására… Minden egyes embernek, akármekkora a tehetsége, tudatában kell lennie elhivatottságának, annak, hogy individuálisan megismételhetetlen formában felelnie kell Isten hívására, és teremtő módon kell élnie tehetségével" (Bergyajev 1997. 58–59). Így írja le a transzcendencia kihívása teremtette kérdésre adott válaszkeresés minden egyes emberi személyre szabott feladatát Nyikolaj Bergyajev, a keresztény perszonalizmus filozófiai alapjára támaszkodva, tovább bonyolítva a vázolt „közlekedési helyzetet", ezzel is alátámasztva, hogy itt, a „körforgalomból" számtalan kivezető út áll rendelkezésre, annyi, ahány a kiútkereső ember, és tulajdonképpen nincs is navigáló műszer, pontosabban van, de az minden egyes emberen belül található. „Mivel minden ember különböző módon éli meg Istenét, egyetlen vallás sem fejezheti ki az isteni misztérium egészét" (Armstrong 1996: 295) világítja meg az útkeresés lényegének személyre szabottságát Karen Armstrong is, a vallásos misztika jegyeit jellemezve.

Tehát a filozófiai antropológia nem azért nem mondja meg, hogy melyik az „igaz vallás", mert „teljességgel agnosztikus és ateista", ahogy első látásra vélik róla, hanem azért, mert a tudományos antropológia „nincs abban a helyzetben", hogy itt „győztest" hirdethessen. Mert minden vallás, a létező vallások, ahogy Rickert írja: „történelmileg meghatározottak." A történelmet pedig emberek csinálják. És ez az egyetlen kritérium, amit el tud fogadni.

Megnő tehát *a szubjektív kritériumok szerepe*, az emberi szempontok jelentősége, mert itt, a filozófiai antropológia nézőpontjában, de általában a vallástudományban nincs más, nincs semmiféle egyéb, a valláson kívüli (természettudományos, politikai, szociológiai stb.) kritérium. Richard Schaeffler fejti ki Mircea Eliade gondolatait idézve „magának a szakrálisnak a dialektikáját", azaz, hogy ez nem vallási tényezőkre vissza nem vezethető dialektika, a vallásfenomenológia alaptörvénye, hogy „a vallási aktus és a vallási tárgy csakis szigorú korrelációban írható le"…"vagyis szó sem lehet arról, hogy a vallási aktus változásait…valláson kívüli okokkal magyarázzuk" (vö. Schaffler 2003: 88–89). A szubjektív kritériumok alanya lehet az egyén, az egyes ember, de lehet egy adott vallást vallók közössége is.

Egy adott vallás autentikussága elsősorban azon mérhető le, hogy mennyire teszi lehetővé az adott szubjektum normális, minél alapvetőbb, minél humánusabb értékek szerinti életvitelét. Az adekvátság kritériumai, garanciái tehát elsősorban a szubjektumban keresendők. Ha lehetővé teszi ennek lényege szerinti életét, önmegvalósítását, és ugyanakkor nem emberellenes, nem gátol, nem sért másokat, más vallást, vagy nézetet, akkor ezt az ő szempontjából autentikusnak kell tekintenünk. Itt, ezen a területen igazán szabad, szuverén a személyiség, a szubjektum. Sehol másutt nem lehet ilyen mértékben az. Nincs semmi és senki, aki korlátozhatná, vagy korrigálhatná. Ezt a gondolati, lelkiismereti és a legteljesebb értelemben vett emberi szabadság megingathatatlan alapköveként kell értelmeznünk. Igenis az adott szubjektumban kell keresnünk az adott világnézeti válasz autentikusságának kritériumát, és ennek lényege, hogy az adott szubjektum számára a normális egzisztáláshoz szükséges eszmei alapot biztosítsa.

A további jellemzésnél az is fontos – aminek elfogadása Nyíri Tamásnak, mint láttuk szintén gondot okoz -, hogy attól, hogy a filozófiai antropológia nem vállalkozik „igaz" vallás megjelölésére, még nem kell feltétlenül ateistának lennie. Főleg nem kell feltétlenül ateistának lennie *a filozófiai antropológiát művelő kutatónak.* Hisz, ha ilyen lenne, saját munkáját nehezítené, és a vallási intolerancia kivédése során alkalmazott pártatlanságot is tévesen értelmezné. Gerardus Van Der Leeuw magyarázza meg, hogy miért; „Egy időben divat volt, hogy a szerzők történeti kérdések tárgyalásakor, kiváltképp a vallás területén, gondosan ügyeltek arra, hogy saját vallásukat – lehetőség szerint – ne keverjék bele a dologba, azt a látszatot keltve, mintha a vallások megítélésében teljesen mentesek lennének az előítéletektől. Ez a divat azzal az alapvető tévedéssel függött össze, hogy az ember a szellemiség birodalmában egy bizonyos, tetszése szerinti álláspontot foglalhat el, avagy eltávolodhat ettől az állásponttól, mintha lehetséges lenne tetszés szerinti „világszemléletet" „választani", illetve alkalmilag az egyik oldalon pártoskodni. Lassanként mindenütt kezdik belátni, hogy az ember egy bizonyos módon létezik a világban, s nemcsak, hogy lehetetlen „előítéletmentes" eljárásról beszélni, hanem éppen ez az, ami a leginkább végzetes, kiváltképpen a „világszemlélet" esetében, mivelhogy megakadályozza, hogy a kutató egész személyisége a tudományos feladatra irányuljon. S éppen akkor bizonyul a kísérlet végzetesnek, ha a kutató nem tudatos követője valamelyik vallásnak, hanem eklektikus vagy agnosztikus, más szavakkal: ha semmit nem tud vallásáról (ami azonban áttételesen mégis meghatározza őt.) Eközben ugyanis a kutató éppen saját, élő vallási ösztönzéseit kapcsolja ki a kutatott vallási anyag tüzetes vizsgálata során. Ez a kikapcsolás valójában csak látszatmozdulat, mivel egyetlen ember sem képes magát önnön világba-vetettségétől függetleníteni" (Leeuw 2001: 559). Tehát a saját élő vallási ösztönzések kikapcsolásával veszítheti el a kutató annak lehetőségét, hogy igazán a kutatott vallási anyag mélyére hatolhasson, lényegi sajátosságait feltárhassa.

Nem mondható tehát, hogy könnyű helyzetben van a vallások területén dolgozó kutató. Mert egyfelől elég valószínű az a megállapítás, hogy az egyes vallásos ember messzemenően intoleráns – ahogy Rickert írja –, mihelyt elvesztené

abbeli meggyőződését, hogy saját vallása vallási tekintetben minden más vallásnál értékesebb, valójában megszűnne vallásos embernek lenni, másfelöl viszont, ha túlzottan el akarná kerülni az intolerancia látszatát és tüntetően pártatlan akarna maradni, saját élő vallási ösztönzéseit kapcsolná ki, amelyek pedig szükségesek lennének ahhoz, hogy őt a kutatott vallás lényege feltárásához vezethessék. De bízzunk abban – vannak rá példák is szép számban –, hogy a vallásokat kutatók legjobbjainak sikerül megoldani ezt az egyszerűnek nem mondható kutatásmetodikai feladatot. Mást nem nagyon tehetünk.

A problémakör igazán toleráns, filozófiai antropológiai alapú megközelítéséből az is következik, hogy a transzcendencia kérdésfelvetésére adott adekvát és érvényes emberi válasznak kell felfognunk az *ateizmust* is. Természetesen a hatalmi pozíciókból fakadó agresszivitástól mentes, tiszta szándékú, humanista karakterű ateizmust. Olyan választípusnak kell tekintenünk, amely az ember önmagára eszmélése pillanatától mindmáig a lehetséges válaszadás egy alternatíváját tartalmazza. Amely nélkül szegényesebb lenne az ember intellektuális küzdelmének története a transzcendenciáért, amely kiteljesíti az ember gondolati erőfeszítéseinek történetét élete értelme, valamint önmaga és a transzcendencia viszonya körvonalazásában. Ez sem maradhat ki a lehetséges emberi megoldások közül. Olyan törekvése ez az emberi szellemnek, amely az értelmi felfoghatóság kritériumára igen nagy hangsúlyt fektető útkeresés. De amely ugyanolyan útkeresés az emberi lét végső céljai és értelme irányába, mint a vallásoké. Sőt, a maga nemében igen bátor kísérlet is, hisz nem riad vissza a transzcendencia léte hipotetikus elvetéséből eredő sokszor iszonyúan sivár, vigasztalan, nem egyszer csüggesztő emberi magára maradottságtól sem. „Egyedül vagyunk, könyörtelenül" (Sartre 1967: 126) – írja Jean-Paul Sartre, az egzisztencialista filozófia ateista ágát jellemezve. Ez is felfogható egyfajta aszkézisnek, lemondásnak, magába zárkózásnak, amikor az ember nem érezvén elégnek a hitszerű elemek konvencionális környezetét, intellektuális „otthontalanságba vonul", elhagyja a jól megismert, transzcendenciára vonatkozó eszmékből felépített „hazai környezet" komfortosságát.

Az eddig körvonalazott filozófiai antropológiai alapú megfontolásokhoz még az is hozzátartozik, hogy a metafizikai végső kérdésekre adott válaszok sokfélesége, a válaszok megváltozása, az azt kísérő érzelmi hullámzás *egy emberi életúton belül* is előfordulhat, sőt valószínűleg gyakoribb jelenség, mint gondolnánk. A transzcendencia kihívására adott különböző válaszokkal kapcsolatos vitairodalom általában kiérlelt, stabil, kiforrott nézetek taglalását, illetve ütköztetését írja le, már csak módszertani megfontolásokból is, hogy a nézetek minél plasztikusabban, minél világosabban érzékelhetők, tanulmányozhatók legyenek. Ez a módszer azonban nem számol egy köztes mezővel, azzal nevezetesen, hogy a kételyek, bizonytalanságok sokszor szinte holdudvarként övezik a szilárd meggyőződés-magvakat, és a köztük lévő határ el is mosódhat.

A muszlim Abd al-Rahim ibn Sabhagh sejkről jegyezték fel például, hogy „kezdetben irtózott a nagyszámú zsidó és keresztény népességgel rendelkező Felső-Egyiptomban élni, öreg korában azt mondta, olyan szívesen ölelne keblére egy

zsidót vagy keresztényt, mint bárkit a vele egy hiten lévők közül". (vö. Nicholson 1997: 145) Joseph Ratzinger – aki XVI. Benedek néven római pápa is volt, lemondásáig – írja Lisieux-i Szent Terézről, aki számára a hit, a vallásos meggyőződés „létének magától értetődő adottsága volt", hogy szenvedésének utolsó szakaszából olyan megrendítően rejtélyes vallomásokat hagyott hátra, amelyek azt bizonyítják, hogy „a hívőt is fenyegeti a bizonytalanság" (Ratzinger 1976: 16–17). De a másik oldalon is megeshet ez. A Martin Buber nyomán hozott példában a tudós materialista, nem hívő szilárd tartását töri meg a „talán mégis igaz" hirtelen felmerülő lehetősége (uo. 18–19).

Valószínű tehát, hogy az egyszer s mindenkorra stabilnak, kiforrottnak tűnő világnézeti alapállások mellett a formálódás, kételkedés folyamatában lévő világnézeti képleteket is figyelembe kellene venni, bár ez meglehetősen nehezebb feladat, nem vitás. Nem dől el minden esetben végérvényesen a világnézet a családba való beleszületéssel, és nem forr ki megváltoztathatatlanra a felnőtt korra, a végleges testméretek kialakulásával. Egész életre szóló program ez, beletartozik az egyéni életút teljessége az összes fordulatával, és az átélt megrázó élmények hatása, a halálközeliség döbbenete alapvetően megváltoztathatják a már kiforrottnak vélt nézeteket. E nézetek állandóságát sok esetben csak a velük kapcsolatos közöny biztosítja.

Mindezekből felsejlik egy taktikainak tűnő megfontolás is a vallásközi, világnézeti polémiák tematikáját illetően, nevezetesen, hogy a homlokegyenest ellentétes világnézeti válaszok taglalása helyett talán közelebb vihetné egymáshoz a különböző nézeteket vallókat, ha egymás kételyeihez próbálnának meg közel hajolni. Így biztosabban felismerhetnék a más világnézetűben is a kételyeivel küzdő, választ kereső embert, akiben ily módon a rokon, a közös vonások is jobban feltárulnak, felvetődik az ugyanazon úton járás felismerésének lehetősége. Elképzelhető, hogy a tradicionális szembenállás stratégiájának lebontása éppen e kételyek mentén történhetne.

Az elmondottakhoz még az fűzhető hozzá, hogy az itt kifejtett tartalmi megfontolások, nevezetesen, hogy a különböző világnézeti választípusokat, egymást is megértve, nagyfokú toleranciával kell kezelni, a filozófiai antropológia törekvései mellett maguktól a metafizikai rendszerektől sem idegenek, *a különböző vallások gondolatvilágában*, teológiai eszméiben is megfogalmazódnak. A kereszténység erre vonatkozó megfontolásait már láthattuk. De nem hiányzik ez a megértő, megérteni akaró közelítés más vallásokból sem. „A keleti vallás lényegében békés, toleráns és természetéből következően szinkretikus" – írja Leeuw (2001: 529) –, „egy keleti vallásnál általában nem kell csodálkoznunk a tolerancián" – írja Ruzsa Ferenc (2008: 31). A kínai, japán ember vallásossága a többszörös affiliáció fogalmával jellemezhető, melynek értelmében több vallást is gyakorolhat ugyanaz az ember, hisz minden vallás más és más segítséget nyújthat, és ez, a földi életet elviselhetőbbé tevő funkció a fontos. „Itt van Kína három vallása – írja Lin Yutang – a konfucianizmus, a taoizmus és a buddhizmus. Magába véve mindegyik nagyszerű rendszer, s mégis az erős ész mindegyiket szétrombolja s visszavezeti a boldog élet keresésének közönséges problémájára" (Lin-Yutang 2000: 29–30).

„Japánban viszonylag ritka a sintoista templomokban a temetési szertartás – s tény, hogy míg a japánok a házasságkötési és egyéb szertartásoknál a sintó rituálét követik, addig a temetéshez előszeretettel választják a buddhista rítusokat" (Bhante 1990: 55–56). Az európai ember számára sokszor megdöbbentő, hogy a keleti vallások milyen nagymértékben toleránsak, szinte egybefonódnak bennük az antropológia és a teológia szempontjai. Egészen hajlékony, szinte az egyes ember transzcendencia igényéhez közelhajoló teológiai tendenciáról tanúskodik például a hinduizmusnak az a jellemzője, hogy az isten „felveszi az imádóik által elképzelt formákat…amilyennek tűnik, olyanná lesz" (Coomaraswamy 1994: 18), azaz, az embernek magának is szinte aktív része van az istenek jellemzőinek alakításában, formálásában.

„Ki más istenhez esd hittel,
hittel másoknak áldozik,
énnekem áldozik, tudd meg,
kövessen bármilyen szokást."[1]

– világosítja fel a legjelentősebb hindu kinyilatkoztatásban, a *Bhagavad Gítában* Krisna, az istenség legfelső személyisége a tanítását kérőt, a vallási tolerancia legnyilvánvalóbb példájaként.

Szinte ateisztikusnak tűnik a *Tibeti halottaskönyv* állandóan ismétlődő figyelmeztetése, amely a túlvilág istenei, démonai és saját látomásai közt bolyongó emberi lelket arra inti, hogy mindezt „önnön értelmed önnön villódzásául kell felismerned"[2]. A neves iszlám misztikus, Muad ad-Din ibn al -'Arabi szerint „az Istenben hívő ember ugyanúgy otthonra lelhet a zsinagógában, a templomban, az imaházban vagy a mecsetben, hiszen mindenütt dicsérheti Istent…Allah, ki mindenütt jelenvaló és mindenható, nem szorítható bele egyetlen hitvallásba, mert maga mondja: „ahová csak fordultok, Allah orcája ott van." (Q. 2. szúra. 115.)" (Armstrong 1996: 295–296). A különböző választípusok egyidejű autentikusságának elismerése fejeződik ki a mai ökumenikus törekvésekben, a vallások és egyházak útkeresésében egymás felé, a hiteles egyházi vezetők megnyilatkozásaiban megragadható rokon tartalmakban.

Összegezve az elmondottakat, a leglényegesebb tartalom talán abban ragadható meg, hogy a transzcendencia kihívására adott eltérő válaszok ilyen módon talán egységes szempont alá hozhatók a filozófiai antropológia szemléletében, látásmódjában, törekvéseiben. A filozófiai antropológia megfontolásai talán jó gondolati alapot nyújthatnak azoknak a szándékoknak a megérleléséhez, amelyek megkísérlik nem élezni, hanem eltávolítani az emberiség életéből a vallási intoleranciának azt a visszataszító, sokszor halált hozó méregfogát, amely képes a genocídiumig fokozódni és rémtettekre ösztönözni egyeseket, vagy tömegeket. Azoknak a szándékoknak a megérleléséhez, amelyek megkísérlik elővételezni azt a békét és megnyugvást, amelyet az igaznak ítélt vallásra rátaláló és abba belehelyezkedő hívő megtalál, és ezt előre hozni, bármely más, ezt megelőző életszakaszra is. Amelyek megkísérlik kiküszöbölni, hogy az e téren jelentkező

1 *A Magasztos Szózata. Bhagavad-Gítá* (ford. Lakatos – Vekerdi, 1987: 88)
2 *A Köztes Lét Könyvei* (ford. Kara György, 1986: 59)

ellentétek, eltérések, különböző vélekedések éket verjenek az azokat vallók közé, elhárítani, hogy az emberiség nagy és igen nehéz létfeladatai megoldásában a vázolt kérdéskörök megválaszolásában megnyilvánuló világnézeti különbségek akadályok legyenek. Ebben az értelemben az itt körvonalazott gondolati anyag, a filozófiai antropológia üzenete napjaink, de talán nemcsak napjaink, hanem minden idők egyik legfontosabb aktualitása.

Források

A Köztes Lét Könyvei (1986). (ford. Kara György) Budapest: Európa Könyvkiadó.

A Magasztos Szózata. Bhagavad-Gítá (1987). (ford. Lakatos István – Vekerdi József) Budapest: Európa Könyvkiadó.

Armstrong, Karen (1996): *Isten története.* Budapest: Európa Könyvkiadó.

Bhante, Satori (1990): *A sintoizmus*. Budapest: Gondolat Kiadó.

Bergyajev, Nyikolaj (1997): *Az ember rabságáról és szabadságáról.* Budapest: Európa Könyvkiadó.

Coomaraswamy, Ananda K. (1994): *Hinduizmus és buddhizmus.* Budapest: Európa Könyvkiadó.

Dr. Fábián Árpád (szerk.) (1986): *A II. vatikáni zsinat tanítása.* Budapest: Szent István Társulat.

Huntington, Samuel P. (1999): *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása.* Budapest: Európa Könyvkiadó.

Jung, Carl Gustáv (1996): *Gondolatok a vallásról és a kereszténységről.* Budapest: Kossuth Könyvkiadó.

Lin-Yutang (2000): *Az élet sója – avagy az élet megélésének fontosságáról.* Budapest: Tercium.

Leeuw, Gerardus Van Der (2001): *A vallás fenomenológiája.* Budapest: Osiris Kiadó.

Nicholson, Reynold (1997): *Az iszlám misztikája*. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Kiadó.

Nyíri Tamás (1981): *Az ember a világban.* Budapest: Szent István Társulat.

Rahner, Karl – Vorgrimler, Herbert (1980): *Teológiai kisszótár.* Budapest, Szent István Társulat.

Ratzinger, Joseph (1976): *A keresztény hit.* Bécs: Verlag OMC.

Rickert, Heinrich (1987): *A filozófia alapproblémái.* Budapest: Európa Könyvkiadó.

Ruzsa Ferenc (2008): Buddhizmus és tolerancia. In *Egyházak és tolerancia Magyarországon*, Budapest: Oktatási és Kulturális Minisztérium.

Sartre, Jean-Paul (1967): Az egzisztencializmus. In *Mai nyugati filozófia (Egzisztencializmus)*. Szöveggyűjtemény (szerk. Simonovits Istvánné), Budapest: Tankönyvkiadó, 121–138.

Schaeffler, Richard (2003): *A vallásfilozófia kézikönyve*. Budapest: Osiris Kiadó.

S. Szabó Péter (2005): A Balkán vallási folyamatai. In *Globalitás – lokalitás. Etnoregionális nézőpontok Közép-Európában*. Konferenciakötet (szerk. Kupa László), Pécs: B and D Stúdió, 96–101.

Csáji László Koppány

ETNICITÁS ÉS NACIONALIZMUS VISZONYA, FOGALMI ELHATÁROLÁSUK

A lenyűgözően szerteágazó érdeklődésű A. Gergely András (AGA) egyik fő szakterülete a politikai antropológia, ezen belül is kiemelten foglalkozik az etnicitás és a politikai hatalom viszonyával.[1] Rendkívül színes egyéniségű barátom hetvenedik születésnapjára azért választottam e témát, mert – engedve AGA buzdításának a tudományos vitákba történő bekapcsolódásra – a politikai antropológia, de egyúttal a kulturális és szociálantropológia egyik, több évtizede napirenden lévő problémájára, fogalmi tisztázatlanságára szeretném felhívni a figyelmet. A szociálantropológia kulcsfogalmai közül az etnicitás jelenségét az elmúlt bő fél évszázadban több diszciplína is „divattémaként" vizsgálata. Az etnicitás sajátos, újszerű elméleti kérdéseit felvető szociálantropológia után a történettudomány, a szociológia, a szociálpszichológia, később pedig a régészet is újra kívánta értelmezni e – már addig is kutatott – jelenséget, újradefiniálni a megörökölt fogalmat. Azonban az etnicitás és a már korábban divattémának számító nacionalizmus viszonya, elhatárolásuk szempontrendszere korántsem kézenfekvő. Ebből adódóan sokaknál össze is keveredik a fogalomhasználat, ami széleskörben elfogadott definíció hiányában talán megbocsátható. Szükségesnek látom ezért, hogy felhívjam a figyelmet néhány iránymutató munkára, felhozzak néhány szemléletes példát, hogy rávilágítsak az ellentétes állításokra, és ezek fényében röviden kifejtsem saját álláspontomat is.

Régóra foglalkoztat az etnicitás társadalmi és egyéni (kognitív) mibenléte, hasonlósága a vallási gondolkodáshoz. A Pécsi Tudományegyetem Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszékére 2014-es mesterszakos szakdolgozatomat az etnicitás új vallási mozgalmakban betöltött szerepéről írtam. Azóta több tanulmányom született az etnicitás egyes kérdéseiről, amelyek révén személyesen is megismerkedtem Thomas Hylland Eriksennel, a téma egyik nemzetközi hírű antropológus kutatójával, akivel az azóta folytatott levelezésünkben egyeztettem az etnicitás egyes részletkérdéseit, esettanulmányait. A témát tehát nem AGA hetvenedik születésnapja apropóján kezdtem el áttekinteni; ezúttal egyfajta összegzést szeretnék adni az etnicitás és a nacionalizmus fogalmának problematikus és sokak számára kibogozhatatlanul összetett viszonyáról. E labirintusban történő eligazodáshoz nem a szakirodalom – teljességében soha fel nem ölelhető – arzenálját szeretném felsorakoztatni, hanem kijelölöm a tudományterület mérföldköveit, amelyek koordinátarendszerében a főbb megközelítések elhelyezhetők, ütköztethetők, és amelyek alapján saját álláspontomat kifejtem.

1 Csak néhány, jelen írásomban is hivatkozott írását példaként említve: A. Gergely 1996; 1997; 2015; 2018.

Az egyes tudományok nagyon eltérő perspektívával tekintenek a társadalmakra, kultúrákra, ami nagyban meghatározza kérdéseiket és az azok megválaszolására alkalmasnak tűnő módszereiket. Ezt a kézenfekvő tényt azért hangsúlyozom, mert bár nem a szociálantropológia „fedezte fel" az etnicitás és a nacionalizmus jelenségét, a kulturális- és szociálantropológia révén vált az etnicitáskutatás önálló tudományterületté. Ezt korántsem tarthatjuk véletlennek. Thomas Hylland Eriksen úgy fogalmaz, hogy „Az antropológia (…) a társadalom »alulnézetének« köszönhetően, képes első kézből, a hétköznapi interakciók szintjén tudósítani bennünket a társadalmi létről. Lényegében ez az a színhely, ahol az etnicitást megteremtik és újraalkotják" (Eriksen 2008: 15). Terepmunkája során az antropológus közvetlen, így más tudomány művelőinél hitelesebb tapasztalatokat szerezhet arról, hogy „emberek miként észlelik és határozzák meg az etnikai kapcsolatokat, miként beszélnek és gondolkodnak a saját, illetve a másik csoport megkülönböztető tulajdonságairól, s hogy adott világnézetek miként maradnak fenn vagy válnak vitatottá és alakulnak át" (Eriksen 2008: 16).[2] Az etnicitás jelenségével természetesen már korábban, más tudományok képviselői is foglalkoztak, bár kevéssé elméleti, értelmező-összehasonlító módon. Mindenekelőtt néhány fontos előzményt ismertetek, amelyek néhány évtized alatt elvezettek az etnicitáskutatás 1960-as években történő önállósulásáig, majd „intézményesüléséig".

Az 1910-es évektől a 20. század közepéig a Chicago-i Iskola alapos helyismeretre épülő szociológiai vizsgálatokat végzett nagyvárosi környezetben. Ebben az időszakban az antropológia még nem „talált haza", elbűvölte az egzotikus, idegen kultúrák varázsa (legyen az akár az országon belüli őslakosság). Mindazonáltal módszereiben a Chicago-i Iskola tagjai (pl. Robert Ezra Park, Ellsworth Faris, Louis Wirth és Ernest W. Burgess) antropológiai terepmunkát (is) végeztek, sőt, külön antropológiai csoportot is létrehoztak (Lutters – Ackerman 1996: 10). Az amerikai „olvasztótégely-elmélet" politikai ideológiává vált a 19. század során, így meglehetősen úttörő jelentőségű volt annak felismerése, hogy az etnikai identitás hogyan örökítődött át és hozott létre akár szegregációs körzeteket, etnikus sztereotípiákat, hogyan függött össze a társadalmi rétegzettséggel és mindez milyen kölcsönhatásban állt a gazdasággal. A számos nagyszerű szociológus, antropológus és szociálpszichológus közül, akik etnikai csoportok nagyvárosi környezetbe történő integrációjáról írt tanulmányaikkal komoly hatást gyakoroltak a későbbi etnicitáskutatásra, most csak Louis Wirth-t és William Isaac Thomas[3]-t emelem ki példaként (Thomas 1918; Wirth 1928).

Az 1930-as évektől az 1960-as évekig a manchesteri iskola egyik fontos kutatási területévé vált az Afrika déli felében, a mai Zambiában lévő úgynevezett rézöv (*copperbelt*) gyorsan kialakuló bánya- és iparvárosainak kutatása, ahova

2 A. Gergely András az általa szerkesztett Etnikai-antropológiai kutatásmódszertan című kötet bevezetőjében úgy fogalmaz: „módszertan helyett tehát fölfogásmódot, narratívát, az értelmezés szeretetét és kalandjának vállalását kellene hangsúlyoznunk (…) ahol elmélet és empíria, teória és tapasztalat találkozik" (A. Gergely 1996: 5).

3 A 19. század végén az antropológia intézményesülésének kezdeteinél járunk. Thomas antropológiát és szociológiát nemcsak tanult, de tanított is, mégis – intézményi besorolása miatt – a szociológia tekinti magáénak.

nagy számban áramlott a közelebbi és távolabbi vidékek „törzsi" lakossága. Godfrey Wilson első tanulmányában még a törzsi különbségek eltűnését, feloldódását vizionálta (Wilson 1941–1942), azonban később a tartós terepmunka során a kutatócsoport tagjai – pl. John Barnes, Max Gluckman, John Clyde Mitchell – más következtetésre jutottak. John Clyde Mitchell 1956-os, *The Kalela Dance* című monográfiája azt a rendkívül izgalmas folyamatot tárta fel, ahogyan a törzsi, kulturális sokszínűség nemcsak fennmaradt a hirtelen hatalmassá duzzadó városokban, hanem részben átértelmeződött, illetve új jelenségeket is létrehozott éppen az egymás mellett élés új közegére reflektálva. Ennek egy emblematikus példája az „eltáncolt" etnikai különbözőségek rítusa (Mitchell 1956).

Annak ellenére, hogy az etnosz/etnikosz görög szóra vezethető vissza már maga az etnográfia, etnológia etimológiája is, egyesek szerint az *ethnicity* szót (az etnicitást mint elvont jelenséget) David Riesman használta először 1953-ban (Gans 1979: 20; Glazer – Moynihan 1963: 1; Eriksen 2008: 18). Riesman szociológusként a 19. század óta virágzó nemzetkarakterológia kérdésfelvetéseihez igazodva az amerikai karakter megváltozását kívánta tetten érni szociológiai kutatásai során, és az „etnikai olvasztótégely" modelljének kritikáját adta (Riesman 1953; Riesman – Glazer – Denney 1950). A 20. század közepéig elég divatosnak számított az egyes népek sajátos karakterének keresése, de csak annyiban járult hozzá az etnicitáskutatás kialakulásához, hogy volt mitől elhatárolódni, hiszen egyre többen látták be, hogy rossz kérdésre nem lehet jó választ adni.[4]

Egy másik fontos mű, ami az etnicitáskutatás közvetlen előzményének tekintendő, Claude Lévi-Strauss 1952-es, nagy hatású, máig aktuális kismonográfiája, a *Faj és történelem* (Lévi-Strauss 1952). 1952-ben kérte fel Lévi-Strauss-t az UNESCO, hogy a „the race question in modern science" tematikus kismonográfia-sorozatban ő is fejtse ki álláspontját.[5] A náci fajelmélet szörnyű következményeinek még friss tapasztalata, a gyarmatbirodalmak felbomlásának világpolitikai feszültsége ellenére Lévi-Straus nem aktuális várakozásoknak kívánt megfelelni. Sokkal mélyebb, árnyaltabb gondolatokat vetett fel, mintsem a faji ideológiák vagy a koloniális felsőbbrendűség-tudat puszta elítélése. Felhívta ugyanis a figyelmet arra, hogy van az emberekben valamiféle eredendő igény az etnikai csoportképződésre, sőt, etnocentrikusságra (Lévi-Strauss 1952: 11), és fogékonyság arra, hogy a világ strukturálása és elrendezése, és így az otthonosság érzésének megteremtése céljából/eszközeként az embereket nemükön, foglalkozásukon, vagyonukon, státusukon túl elképzelt rokonsági viszonyok, közösségszervező elvek szerint is csoportosítsuk. Ezt a fiktív rokonságot, vagy valamiféle eredettudatot mint az etnikai csoportok közösségérzetének alapját Max Weber is hangsúlyozta (Weber 1992: 93). Azonban Lévi-Strauss Weberrel szemben az etnikai sokszínűséget nem valami elhalványuló, az iparosodás, az individualizmus és a globalizáció miatt egyre inkább feloldódó jelenségként kezelte (Eriksen 2008:

4 A nemzetkarakterológia tudomány- és eszmetörténeti folyamatának a „mi a magyar?" kérdésfeltevés példáján külön tanulmányt szenteltem (Csáji 2014a).

5 A kismonográfia-sorozatban jelent meg ekkoriban többek közt a *Race and biology* (Leslie C. Dunn), *Race and prejudice* (Arnold B. Rose), *Race and psychology* (Otto Clineberg) című tanulmány is.

16), hanem mint a kultúrák közötti különbözőség felismerésének és kifejezésének elemi társadalmi igényéből fakadó csoportképző elvet. Egészen az 1950-as évekig a kultúrákat általában etnikai csoportokhoz vagy törzsekhez kötötték (Jackson 1983; Winter 2020), de Lévi-Strauss hangsúlyozta az alkalmazkodási képességből fakadó folyamatos változást, a keveredés, az egymástól tanulás és versengés szerepét, éppen az ebből fakadó kulturális diverzitást jelölve meg az egyik alapvető emberi értékként. Tehát szakított azzal a primordialistának nevezett elképzeléssel, miszerint az egyén beleszületik egy már eleve adott etnikai csoportba és annak kultúrájába, amit elsajátít, hordoz és továbbad.

Az 1950-es években antropológiai terepmunkára épülő tanulmányok sora született az etnikai csoportokról. Elég, ha J. C. Mitchell már említett *kalela*-táncról szóló elemzésén kívül Fredrik Barth első nagy hatású tanulmányára gondolunk az észak-pakisztáni Swat-völgy ökológiai és etnikai viszonyainak összefüggéséről (Barth 1956). Mindkét tanulmány 1956-ban jelent meg. Az 1960-as évekre az etnikai csoportokról szóló írások megszaporodtak. Ennek egyik oka a szóhasználat megváltozása (a „primitív törzseket" egyre inkább „etnikai csoportoknak" hívták), a másik oka pedig az etnikai konfliktusok elszaporodása volt (Eriksen 2008: 24). A gyarmatbirodalmak felbomlásával a *Pax Colonica* megszűnt, etnikai konflikusok sorát eredményezve az utódállamokban. Az etnikai konfliktusok hatására a figyelem fókusza is változott: immár nem egy-egy törzs, népcsoport belső struktúrája, funkciói, kultúrája került a figyelem középpontjába, hanem a kultúrák, etnikai csoportok együttélése, összeütközése és kölcsönhatása, tehát a csoportközi viszonyok. Ehhez szükség volt az etnicitás mint fogalom elméleti átgondolására is.

A sokszálú előzményeket természetesen nem a teljesség igényével vázoltam fel, de láttatni szerettem volna, hogy a 20. század közepéig milyen trendek alapozták meg az 1960-as években az etnicitáskutatás önállósulását, intézményesülését (Vermeulen – Govers 1994: 2). Az International Sociological Association például 1967-ben önálló szakosztályt hozott létre az etnikai, faji és kisebbségi viszonyokra vonatkozóan (Horváth 2006: 12), de az antropológiai szervezetek is a hatvanas évektől tekintették külön diszciplínának az etnicitás kutatását, majd 1972-ben először szenteltek külön szócikket a fogalomnak az Oxford English Dictionary jóvoltából (Glazer – Moynihan 1963: 1). Mi történt ekkor? Kicsit leegyszerűsítve a változás lényegét, az *etnikai csoport*, az *etnicitás* ekkor vált étikus fogalommá (korábban a tudományos szóhasználat az émikus szóhasználathoz igazodott). Eriksen kiemeli, hogy Amerikában „kezdték a főleg Angliából származó domináns csoporthoz képest alacsonyabb rendűnek tekintett zsidók, olaszok és írek udvarias megjelöléseként használni" (Eriksen 2008:18), majd a gyarmatbirodalmak felbomlásával és a „primitív", „törzsi" szavak kompromittálódásával az etnikai csoport fogalma a politikai korrektség keretében alkalmasnak tűnt ezek kiváltására is (Cohen 1978: 379). Tehát a szakirodalomban szó volt az etnikai identitásról, foglalkoztak vele, de természetesnek vették mibenlétét. Nem absztrahálták, nem elméleti dimenzióban, hanem konkrét problémaként kutatták az etnicitás egyes megjelenéseit, fajtáit, kérdéseit. Másképpen fogalmazva,

az 1960-as évekre vált az etnicitás a törzs, nép vagy általánosságban a kultúra szinonimája helyett önálló tudományos fogalommá. Mint minden étikus fogalom, az etnicitás is önálló életre kelt, felkapottá vált a tudományos diskurzusban (Cohen 1978: 379). Egyetlen évtized alatt elözönlötték az etnicitással foglalkozó művek a humántudományokat (Eriksen 2008: 24). Az etnicitáshoz „mint olyanhoz" kapcsolódó jelentések és tudások hátterét az 1960-as évektől már nemcsak a hétköznapi kogníciók alkották, hanem önálló tudományterület vizsgálta. Az antropológia épp azért kitüntetett szerepű a humán tudományok között, mert többdimenziós, perspektívájában az étikus és az émikus látásmód egyszerre van jelen, ami különösen alkalmassá tette az etnicitás reflexív értelmezésére.

Közvélekedésnek tekinthető – kivételesen –, hogy a Fredrik Barth által szerkesztett, máig alapműnek számító *Ethnic groups and boundaries* című, 1969-ben megjelent kötet volt az első mérföldkő, ami egyszerre épült az addigi tapasztalatokra, adta ezek kritikáját és nyitott új horizontot. Barth bevezetőjét legtöbben az etnicitáskutatás alapkövének tekintik (Barth 1969), és hozzá viszonyítva határozzák meg a későbbi irányokat, elméleteket. Tömören fogalmazva, addig etnikai csoportokat kutattak, ezt követően pedig az etnicitást mint csoportképződési elvet és ennek az interakciók során keletkező kifejeződéseit. Barth az észak-pakisztáni pathan etnikai csoportot tanulmányozva arra a következtetésre jutott, hogy az etnicitás jelensége az etnikai csoportok határánál erősödik fel, az interakciókban ölt szimbolikus kifejeződést, holott maguk az etnikai csoportok belső társadalmi, kulturális jelenségei nem feltétlenül mutatnak nagy különbözőségeket, ráadásul folyamatosan változnak is. Azt javasolta, hogy amennyiben az etnicitás mibenlétére vagyunk kíváncsiak, ahhoz a kutatás fókuszát az egyes etnikai csoportoknak tulajdonított „saját" kultúráról át kellene helyezni az etnikai csoportok határain megjelenő interakciók vizsgálatára, a különbözőség kifejezésének, a mi és a másik megfogalmazásának mikéntjére (Barth 1969: 15). Hangsúlyozta azt is, hogy a társadalmi csoportok kulturális különbözőségei nem feltétlenül jelennek meg etnikai csoportképzőként, hiszen az etnicitás csak egy a csoportszervező elvek közül.

Az etnikai csoportok határainak, interakcióinak kutatása nagy lendületet vett. Teljesen lehetetlen és fölösleges is most e kutatási irányt különösképpen részleteznem. Ismét csak egy konkrét példát említek: Sandra Wallmann 1986-os remek tanulmányát az Angliában élő bevándorló etnikai csoportok együttélésének két típusáról. A két londoni, főleg munkások lakta városrész – Bow és Battersea – társadalmi és etnikai viszonyait hasonlította össze. Arra kereste a választ, hogy a két városrészben melyek azok a különbségek, amelyek az egyiknél az etnikai kötődések (és konfliktusok) erős jelenlétét, míg a másiknál az etnikai identitások szerepének másodlagossá válását, a szimbiotikus együttélést alapozták meg. A különféle társadalmi kapcsolatok vizsgálatával igazolta, hogy a két modell különbségét a munkahelyi, szomszédsági, családi és egyéb társadalmi kapcsolatok szoros átfedései (zárt hálózatok) vagy ezek több irányú, nyitott hálózata alapozta meg (Wallmann 1986).

Még mielőtt rátérnék az etnicitáskutatás új útjainak tárgyalására és a Barth által fémjelzett etnikai csoportok és határok interakcionalista modelljének kritikájára,

tennem kell egy rövid kitérőt, hiszen a fentiekkel párhuzamosan egy másik nagy jelentőségű tudományterület is kialakult: a nacionalizmuselméletek mint az újkori jelenségnek tekintett nacionalizmus(ok) kutatása. Terjedelmi okokból meg sem kísérlem a nacionalizmuselméletek kialakulását és irányzatait felvázolni, csupán azt emelem ki, hogy a 19. században és a 20. század elején még erőteljesen érvényesülő ún. szubsztancialista, esszencialista[6] és primordialista[7] elképzelések a 20. század második felében átadták helyüket a nemzetek konstruktivista, instrumentalista elképzelésének[8], amelyek a nacionalizmust alapvetően politikai-hatalmi törekvésnek tulajdonítják (Gellner 1983; Hobsbawm – Ranger 1983; Habermas 1996). A radikálisabb elképzeléseket vallók – Eric Hobsbawm, Ernest Gellner, Benedict Anderson stb. – a nemzeteket előzmények nélküli modern politikai formációknak tekintették. Eric Hobsbawm kifejezetten a nemzetépítés során tudatosan „kitalált hagyományokra" helyezi a hangsúlyt (Hobsbawm 1983: 1–14), ami néhány évvel később elvezet Pierre Nora „emlékezet helyeinek" koncepciójához (Nora 1989). Benedict Anderson a nemzetekre a „képzelt közösség" fogalmát használja, szerinte a népességszám, a tömegkommunikáció és a politikai-hatalmi törekvések a vallási gondolkodás visszaszorulásával párhuzamosan hozták létre az újkori nacionalizmust (Benedict 1993). John Alexander Armstrong vitatja, hogy a nemzetek pusztán újkori konstrukciók lennének. 1982-ben megjelent nagy hatású monográfiájában részletesen kifejti, miért nem hagyhatók figyelmen kívül a modern nemzetek premodern előzményei (Armstrong 1982). Szintén elhatárolódott a primordializmustól és az esszencializmustól, de bizonyos szempontból szintézist próbált teremteni (vagy legalábbis tompítani a radikális konstruktivizmus leegyszerűsítéseit) Anthony D. Smith, aki a modern nemzetek keletkezésének két típusát különböztette meg: a civil (állampolgári, jogi alapon szerveződő) és az kulturális és/vagy etnikai alapú (genealógiai vagy kulturális közösségre hivatkozó) nemzeteket (Smith 1986). Perennalizmusnak nevezi azt az irányt, ami nem összetévesztendő a primordializmussal, de nem zárja ki, hogy egyes nemzetek eredete premodern gyökerekig vezethető vissza (Smith 2001: 50). Az általa megindított etnoszimbolikus irányzat hangsúlyozza a szimbólumok és mítoszok jelentőségét, a hagyományozódás folyamatát és a közös értékrend, „nemzeti narratívák" kialakítására törekvést a modern nemzetkonstrukció során.

Míg az etnicitáskutatás mérföldkövei főleg antropológusokhoz és tartós terepmunkát is végző szociológusokhoz köthetők[9], a nacionalizmuselméletek

6 A nemzeteket szubsztanciális értékek, tulajdonságok, kulturális jegyek mentén leíró, nemzetkaraktert, nemzeti sajátosságokat feltételező elméletek.

7 A nemzetet, mint eleve adott, az egyénektől függetlenül is létező (örökölt) adottságot feltételezik, amelybe az egyén beleszületik, beletanul és hordozza annak értékeit, kultúráját.

8 A nemzeteket, mint társadalmi konstrukciókat, modern jelenségnek, kitalált hagyományokra épülő vagy legalábbis politikai indíttatásból létrehozott termékeknek tekintik. Ezért használják a „modernista" gyűjtőnevet is.

9 A szociálantropológia, a szociológia, etnológia és a kulturális antropológia fogalma erősen kultúrafüggő. Az USA-ban a szociológusok egy része antropológiai terepmunkát is folytat.

mérföldköveit zömmel filozófusok, politológusok és történészek jegyzik.[10] Ezeknek a tudományoknak a világra való rálátása az antropológiával szemben felülnézeti; nagyívű – és ha sok példát hoznak is – viszonylag egységes, rendszerszerű elméleti modellt kívánnak megalkotni. Ernest Gellner máig alapműnek tartott könyvében külön fejezetet szentel nacionalizmustipológiájának, amelyben külön felhívja a figyelmet például a „diaszpóranacionalizmusra" (Gellner 1983: 85). Ő maga is folytatott antropológiai terepmunkát Marokkóban, azonban megállapításaiban a nemzetekre vonatkozóan általánosításra törekszik, és az etnicitás jelenségének elemzését elnagyolja.[11] Míg az antropológia egyre inkább eltávolodott az egységes fejlődési ív feltételezésétől (evolucionizmus), hiszen még a neoevolucionista gondolkodók is többirányú, nem lineáris változásokat, bizonyos szempontú fejlődés(eke)t feltételeztek, a nacionalizmuselméletek előszeretettel egyszerűsítik a társadalmi konstrukciós modelleket két, vagy legfeljebb néhány fő változatra.

Az etnicitáskutatás eredményei egyértelműen ellentmondanak annak, hogy az etnicitás típusait, különböző megjelenési formáit, diszkurzív-kognitív variációit szintén le lehetne egyszerűsíteni általános modellekre. Éppen ellenkezőleg, a vizsgálatok az etnikai identitás egyre újabb és újabb megjelenési formáit, típusait tárják fel. Eric Hobsbawm felhívja ugyan a figyelmet arra, hogy nem hanyagolható el a társadalom „alulnézeti" (a hétköznapok, az átlagemberek) perspektívájából fakadó látásmód sem,[12] azonban az antropológiai etnicitáskutatás eredményeinek beemelése, felhasználása rendkívül ritka a nacionalizmuselméletek teoretikusai körében. E ritka ellenpéldákból két kivételt említek. Egyikük a már említett Thomas Hylland Eriksen (hiszen ő maga is antropológus), aki tereptapasztalatai alapján az étikus és émikus perspektívák összehasonlító elemzésében látja az árnyaltabb kutatás lehetőségét – a nacionalizmusok és etnikai identitások megjelenési formáinak összehasonlító értelmezéséhez ugyanis ez az antropológiai látásmód volna szükséges (Eriksen 2006: 345–346). A másik kivétel Rogers Brubaker, aki – többek közt magyar és román kollégáival – éveken át vissza-visszatért Kolozsvárra a rendszerváltozás után, hogy a város etnikai viszonyait és a nacionalista törekvéseket egymásra hatásukban ismerje meg, többek közt csoportos interjúk révén (Brubaker et al. 2006).

Eriksen szerint a kortárs szakirodalom abban nagyjából egységes álláspontot képvisel, hogy a nacionalizmust, mint modern jelenséget úgy definiálhatjuk, mint arra irányuló ideológiát, hogy a kulturális határoknak a politikai államhatárokkal kellene egybeesniük, azt tartva ideálisnak, ha az állampolgárok kultúrája egy-egy

10 Kisebb részt szociológusok is, bár az antropológiai látásmód alig jelenik meg a nagyívű (általánosító) nacionalizmuselméletekben. Néhány antropológus hozzászólt ugyan a nacionalizmuskutatáshoz, de saját tudományterületén kívül kisebb visszhangot kapott. Üdítő kivételként említhetem például Eriksen hivatkozott munkáján kívül Clifford Geertz két remek írását a volt gyarmatok új államainak nacionalizmusáról, továbbá az ideológiáról, mint kulturális rendszerről. *Az ideológia mint kulturális rendszer*; *A forradalom után: a nacionalizmus sorsa az új államokban* (Geertz 2001: 26–71, 119–143).

11 Gellner tanult antropológiát és tanított Cambridge-ben. Az antropológiai látásmód nacionalizmuselméletének csupán néhány elemében jelenik meg (diaszpóranacionalizmusok: lásd Gellner 1983: 98–104).

12 Hobsbawm nem antropológiai terepmunkára gondol alapvetően, hanem a mikrotörténetíráshoz hasonló mélyfúrásokra és a történeti források alapos tanulmányozására (Hobsbawm 1990: 10).

államban homogén egységet alkotna (nemzetállam) (Eriksen 2008: 344). Ez az idealisztikus (antropológusok számára utópisztikusnak tűnő) és tradicionalista politikai törekvés hozza létre az oktatásban, sajtóban, és pl. az intézményesített szimbolikus térhasználat során azt a kulturális rendszert, amely kétségtelenül visszahat arra az etnikai csoportra is, amelyre hivatkozik.[13] Emellett valamilyen hatást mindenképpen gyakorol a hatókörébe kerülő más etnikai identitásokra, pl. a környezetében vagy a vele kisebbségi viszonyban lévő etnikai csoportok életére, tudására, mentalitására is (vö. A. Gergely 2018: 111–112). Már a 60-as években felmerült a kérdés, hogy a nacionalizmusok korában hogyan változott meg maga az etnicitás jelensége. Ez a felismerés az oka annak, hogy az 1960-as évektől különféle elméletek születtek annak magyarázatára, hogy az etnicitás modern megjelenési formái és a nacionalizmusok előtti „archaikus" változatai közötti vélt vagy valós különbségeket (cezúrát) megmagyarázzák (lásd Gellner *ethnie* fogalmát (Gellner 1983) vagy Julian Bromlej és a tőle némileg eltérő etnosz-koncepciót alkotó Lev Gumiljov *etnosz* fogalmait (Bromlej 1976; Gumiljov 1990).[14] Herbert Gans amerikai szociológus a „régi/hagyományos" etnicitás és a szimbolikus etnicitás kettősségével írta le azt a 20. században lejátszódó folyamatot, ahogyan az USA-ban (főleg a második-harmadik generációs európai bevándorlók körében) nosztalgikussá válik az etnikai identitás, egyéni döntésük szerint jeles napok szimbolikus jegyeivel reprezentálnak etnikai identitás-mozaikokat, de az egyén életvilága már amerikai (Gans 1979).[15] Bizonyos szempontból a folklorizmus, neofolklorizmus fogalmának bevezetése is erre reflektál. Az antropológiai tartós terepmunka révén az etnicitáskutatás ezeknél sokkal bonyolultabb viszonyt feltételez a különböző típusú nacionalizmusok és a rendkívül sokféleképp megjelenő etnikai identitások között, de korántsem cezúraként választja szét a régit és az újat (Eriksen 2008: 238).

Azért csak most folytatom a Fredrik Barth etnikai csoportokról és határaikról alkotott elképzelése utáni etnicitás-kutatási eredmények felsorolását, mert ez utóbbiak csak elenyésző mértékben kerültek be érdemben a nacionalizmussal foglalkozó, antropológián kívüli szakirodalomba.[16] Tehát mintha itt kettévált volna a szűkebb értelemben vett etnicitáskutatás és a nacionalizmuselméletek szociológiai, filozófiai, vagy épp longue durée folyamatokat vizsgáló történeti, régészeti tanulmányozása. A régészet különösen későn, csak az ezredforduló éveiben kezdett felfigyelni az etnicitáskutatás eredményeire,[17] bár a „népek" és régészeti kultúrák összefüggéséről szóló vita korábban kezdődött. Leo Despres mintegy B.B. (*Before Barth*) és A.B. (*After Barth*) korszakot különít el (Despres 1975: 189), csatlakozva azok népes táborához, akik paradigmaváltozásnak tekintik az 1969-es Ethnic Groups and Boundaries kötetet. Az új tudományterület a

13 Bár nem feltétlenül jellemzi etnikus karakter, a nacionalizmus gyakran „etnicizálódik", etnikai csoportként kezd viselkedni (Eriksen 2006: 22).
14 Kétségtelen, hogy már Szergej Sirokogorov is „feltalálta" az etnosz szót, azonban száműzetése miatti agyonhallgatása nézeteinek termékenyítő hatását minimalizálta (Sirokogorov 1923).
15 Amit tanára, David Riesmann nyomán csak „kvázi etnikai" csoportidentitásnak tartott (Gans 1979: 1).
16 Egy kivételt már említettem, Rogers Brubaker személyében.
17 Néhány úttörő példát említve: Jones 1997; Curta 2001; Gillett 2002; Brather 2004.

kiindulóponttól nagyon messzire jutott az eltelt bő fél évszázadban. Olyan alapfogalmak kérdőjeleződtek meg, mint a „csoport"-jelleg, a „rendszer"-jelleg, előtérbe került az egymást átfedő vagy többes etnikai identitás kérdése és az émikus meghatározások tudományos „fordításának" nehézségei.[18] Harald Eidheim, aki már az 1969-es Barth által szerkesztett kötetben is publikált, felvetette a túlélési stratégia érdekében „láthatatlanná váló" (lappangó vagy látens) etnikus identitás létét, ami azonban a körülmények megváltozása esetén mintegy újra „előhívódhat" (Eidheim 1971). Jelen írásomban azonban nem vállalkozhatom arra, hogy minden új irányzatot, eredményt bemutassak,[19] hiszen célom a két fogalom viszonyának áttekintése.

A Barth által elindított etnicitáskutatási irány (és a Barth-tanítvány Eriksen megközelítésének) egyik fő kritikusa a már említett Rogers Brubaker amerikai szociológus, aki magával a csoportra fókuszáló kutatással (amit *boardism* fogalommal jelöl) kíván szakítani, és kifejezetten elveti az etnikai csoport fogalmának alkalmazhatóságát (Brubaker 2004). Szerinte az etnicitás és a nemzet nem valami, nem „dolog a világban", hanem egyfajta perspektíva, „szemüveg" a világra, amin át a világot látjuk – nem állandó, így semmiképpen sem vizsgálandó csoportként. Az etnikai, nemzeti társadalmi szerveződést, kultúrakonstrukciót és politikai állásfoglalást diszkurzív keretekben zajló, de egyéni döntésekben megnyilvánuló folyamatnak tartja, és szerinte egyetlen integrált családot alkot az etnicitás, a faj (rassz) és a nacionalizmus (Brubaker 2009). Bár például a kisebbség-többség viszonyával már korábban is foglalkozott, az elmúlt négy évtizedben a szociálpszichológia is bekapcsolódott az etnicitáskutatásba (vö. Horváth 2008: 79, 91), és kiszélesítette annak látókörét például a tudásregiszterek, kognitív folyamatok és az etnikai sztereotípiák, előítéletek neurotikai és szociálpszichológiai vizsgálata irányában (Brewer – Kramer 1985; Hagendoorn 1993).

Azáltal, hogy az etnicitás mint étikus, elvont fogalom rákérdez saját tárgyára is, felszínre kerültek olyan alapvető problémák, mint például az, hogy a kutató miről ismeri fel az „etnikai" identitás szintjét (és e felismerése milyen viszonyban van a kutatottak – és környezetük – émikus elképzeléseivel). Olyan szélsőséges válaszok is születtek e kérdésre, mint például Abner Cohen álláspontja, aki politikai érdekközösségnek tekinti az etnicitást. Szerinte a londoni brókerek is tekinthetők etnikai csoportnak, hiszen maguk közül, vagy legalábbis társadalmi szintjükből házasodnak, közös az identitásuk (felismerik érdekcsoport jellegüket), ráadásul néhány közös szokásuk, rítusaik is vannak stb. (Cohen 1974). Hasonlóan radikális álláspontot képviselt Eric Wolf, aki szerint az etnicitásnak nem oka, hanem eredménye bizonyos kulturális jegyek kiemelése, maga az etnikai identitás kialakulása a munkaerőpiac szegmentációjának köszönhető, tehát korántsem valami „ősi" dolog (Wolf 1995: 416). Az etnicitás jelenségének sokszínűségét megragadni

18 Az étikus és émikus fogalmak „fordíthatóságának" problémája az antropológia egyik alapvető kérdése. Vö. *„A bennszülöttek szemszögéből": az antropológiai megértés természetéről* (Geertz 2001: 227–245).

19 Hiszen ez még Eriksennek is csak részben sikerült Feischmidt Margit szerint (Feischmidt 2006: 12) a hasonló témájú, már sokat idézett monográfiájában (Eriksen 2008). A szociálpszichológia eredményeinek részletesebb ismertetését hiányolja, amelyek pedig szerinte „a legtöbbet tudták mondani az etnikai identitás szerveződéséről, formáiról" (uo.).

kívánó meghatározásra törekedett Don Handelman. Etnicitástipológiája szerint az etnikai identitás különféle alapokon alakulhat ki (és maradhat tartósan fenn), pl. társadalmi hálózatok révén, területi közösségből fakadóan, endogám csoportok közösségtudata révén, korporatív célok elérése érdekében (Handelman 1977). Ezek a szerveződési elvek keveredhetnek, átalakulhatnak, tehát – szemben a modern nemzetekkel – nem kizárólagosak, Eugene Roosens szerint lehetnek tartósak, roppant plauzibilisek, de akár fikció eredményei is (Roosens 1989). Azóta a „mitől lesz valami etnikummá" kérdésnek óriási szakirodalma lett.[20] Én magam is észleltem e probléma jelentőségét. Egy észak-pakisztáni terepmunkám során azt tapasztaltam, hogy egy jól behatárolható térségben a nyelvi, a vallási, a területi/történeti lokális identitások határai keresztezték egymást; etnikai, vagy etnikainak tűnő identitások rétegződtek egymásra, de egyik sem esett egybe (más-más személyi kört határolt le). Mivel émikus kifejezés nem volt arra, hogy „etnikai csoport", megoldhatatlannak tűnt „egy etnikai réteg" kiválasztása az egymást átfedő és különböző irányba mutató – és szituációtól függően előhívódó – kötődésekből, bár abban megegyeztek, hogy nem pakisztániak (Csáji 2018). Orlando Patterson felvetette, hogy az etnicitást valamiféle szolidaritási formának feltételezzük, amely azonban lehet egzisztenciális szolidaritás és etnocentrikus szolidaritás, mindenképpen valamiféle reakció a társadalmi környezet kihívásaira (Patterson 1997: 43). Simon Harrison e probléma megoldásaként bizonyos szempontból visszatért Lévi-Stauss már idézett, 1952-es munkájának alaphipotéziséhez: az etnicitást alapvető emberi tulajdonságnak tekinti, amellyel elhelyezzük magunkat társadalmi környezetünkben (Harisson 2000).

Az antropológiai és szociálpszichológiai eredmények felhasználásának hiánya az elméleti, történeti kutatások során komoly zavart okozott a nacionalizmus és az etnicitás egymáshoz való összetett viszonyának megismerésében (Vermeulen – Govers 1994: 5). A két jelenség – etnicitás és nacionalizmus – dinamikája ugyanis éppen ellentétes egymással. Míg a nacionalizmus egy politikai törekvés (ideológia) és modern jelenség, az etnicitás emberi interakciók, szubjektív döntések, tudások és a csoport diszkurzív folyamatai során kibomló egyéni kogníciók eredménye. A nacionalista rosszallja a nemzetállamon belüli etnikai és kulturális sokszínűséget, így törekvése homogenizáló és asszimiláló (Eriksen 2008: 170–171). Az etnicitás ennél sokkal bonyolultabb viszonyban van (lehet) a „mássággal", egyre kevésbé vonhatja magát ki a nacionalizmus(ok) hatása alól. (Természetesen ez nem jelenti azt, hogy ne fakadhatnának ugyanolyan bűnök, tragédiák etnikai feszültségekből, mint a nacionalizmusok összeütközéséből.)[21] A nacionalizmus választásra kényszeríti az egyént: a kettős vagy többes identitás létjogosultságát nem fogadja el. Az etnikai identitás azonban egyéni és egymásra rétegződő közösségi diszkurzív és kognitív folyamatok eredménye. Miután egyes nacionalizmusok etnicizálódnak (hiszen legitimációs törekvéseik során sokszor, bár

20 A kérdést a cigány/roma etnikai identitás kérdésén és a romakutatás példáján nagyon árnyaltan ismerteti Michael Steward (Stewart 2010).

21 A Gergely András – fanyar iróniával – felhívja a figyelmet, hogy „Az etnikai konfliktusok tere tehát mindig lokális. Érdekes belső ellentmondás, hogy ugyanakkor napjainkra a kisebbségi kérdés globális problematika lett, egyszóval világjelenség" (A. Gergely 1997: 11).

nem mindig, etnikai gyökerekre hivatkoznak), és az etnikai tudásregiszterek nem tudják kivonni magukat az adott nacionalizmus(ok) valamilyen hatása alól, ezért a modern társadalmakban az etnicitás sokszínű jelensége a nacionalizmussal nagyon bonyolult összefüggést mutat (Miller 1995: 122). A kisebbségi nacionalizmus és a többségi nacionalizmus feszültsége például sokszor összemosódik az etnikai konfliktusokkal (alig megkülönböztethetők).

Mindazonáltal véleményem szerint nem szabad kiöntenünk a fürdővízzel a gyermeket és beolvasztanunk az etnicitás jelenségének kutatását a nacionalizmuselméletekbe (vagy fordítva), illetve leszűkíteni azt kizárólag a kortárs jelenségekre.[22] Végzetes hiba lenne azt feltételezni, hogy a rendkívül sokszínű etnicitások mint az etnikai identitás és kognitív különbségtétel megjelenési formái ne változnának, számtalan újabb típust és jelenséget hozva létre. A nacionalizmusok korában ezek kölcsönhatásban vannak a nacionalista ideológiákkal. Azonban az is hiba volna, ha az etnicitás jelenségét valamiféle új evolúciós modell alapján kettészakítanánk egy modern etnicitásra és egy vélt régire, ahogy Ernest Gellner az ethnie fogalom használatával, vagy a szovjet etnosz-modell megalkotásával tették. A szovjet etnoszelmélet valójában egy evolucionista modell, fából vaskarika (a pozitivista néprajzi szemlélet új köntösben), hiszen „etnikus specifikumokról", az etnosz „kultúrájáról", az etnoszról mint „rendszerről", az etnosz emberi élethez hasonló „életszakaszairól" (gyermekkor, felnőttkor, öregkor) stb. beszél, amivel egytől egyig ellentétben állnak az etnicitáskutatás eddigi eredményei.[23] A világ szerintem véglegesen nem modellezhető. Birodalmi, hatalmi, politikai ideológiák a történelem során többször színezték át az etnikai kogníciókat, gondoljunk csak a Római Birodalomra, vagy – John Armstrong példáját említve – a Szászánida Perzsiára, az iszlám világra stb. Van abban valami felvilágosodásból örökölt gőg, vagy az evolúciós fejlődéselméletek valamiféle újraéledése, ha jelen korunkat merőben új és a múlthoz képest minőségileg más társadalmi-kulturális világként tételezzük fel. Ez a kérdés[24] azonban már átvezet az időről és a történelemről alkotott töprengések területére,[25] ami – bár kétségkívül hasonlóan fontos és közkedvelt tudományterület – nem tartozik jelen írásom tárgykörébe.

22 Ebben a kérdésben vitatkozom Brubakerrel és részben Eriksennel is.

23 Ezt egy tanulmányomban (Csáji 2014b) már részletesen elemeztem, a kérdés részletesebb kifejtését lásd még: (Filippov 2010).

24 A kérdés, hogy teljesen „idegen ország-e" a múlt, szintén bő fél évszázados. A társadalom- és kultúratudományokra nagy hatást gyakorló író, Leslie Poles Hartley, szerint *„The past is a foreign country: they do things differently there."* (Idegen ország a múlt: másképpen csinálják ott a dolgokat.) (lásd Hartley 1953: 5).

25 A történelem mint újra- és újrakonstruált tudás – ami azonban mint előzmény, nem hagyható figyelmen kívül a jelen vizsgálatakor sem – felveti a múlt (és a múltról alkotott olvasatok) és a jelen sajátos kölcsönhatásban létét. Vö. Gyáni Gábor a *„múlt és a jelen egymáshoz fűződő tapasztalati kapcsolatát"* kívánja megvizsgálni (Gyáni 2010). Lásd még (Gyáni 2020).

Források

A. Gergely András (szerk.) (1996): *Etnikai-antropológiai kutatásmódszertan*. Budapest: MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont.
A. Gergely András (1997): *Kisebbség, etnikum, regionalizmus*. MTA PTI, Budapest: MTA PTI
A. Gergely András (2015): Nemzeti ön-kolonizáció és retribalizáció. *Fórum Társadalomtudományi Szemle*, 17(4): 15–29.
A. Gergely András (2018): Etnikai „asszi-milációtól" az „anti-migrációig". A 70 éves Bodó Barna tiszteletére. *Fórum*, 20(3): 109–128.
Anderson, Benedict (1983): *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
Armstrong, John (1982): *Nations Before Nationalism.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.
Barth, Fredrik (1956): Ecological relations of ethnic groups in Swat, north Pakistan. *American Anthropologist*, 58(6): 1079–1089.
Barth, Fredrik (szerk.) (1969): *Ethnic Groups and Boudaries. The Social Organization of Cultural Difference.* Oslo: Universitetsforlaget (University Press).
Brather, Sebastian (2004): *Ethnische Interpretationen in der frühgeschichtlichen Archäologie. Geschichte, Grundlagen und Alternativen*. Berlin – New York: Walter de Gruyter.
Brewer, Marilynn B.– Kramer, Roderick M. (1985): The Psychology of Intergroup Attitudes and Behaviour. *Annual Review of Psychology*, 36(1): 212–243.
Bromlej, Julian (1976): *Etnosz és néprajz.* Budapest: Gondolat Kiadó.
Brubaker, Rogers (2004): *Ethnicity without Groups*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.
Brubaker, Rogers (2009): Ethnicity, Race, and Nationalism. *Annual Review of Sociology*, 35(1): 21–42.
Brubaker, Rogers – Feischmidt, Margit – Fox, Jon – Grancea, Liana (2006): *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Cohen, Abner (1974): Introduction: The Lesson of Ethnicity. In *Urban Ethnicity* (szerk. Cohen, Abner), London: Tavistock, ix-xxii.
Cohen, Ronald (1978): Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, (7)1: 379–403.
Curta, Florin (2001): *The Making of the Slavs: History and Archaeology of the Lower Danube Region, c. 500–700 A.D.* Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, Fourth Series 52., Cambridge – New York: Cambridge University Press.
Csáji László Koppány (2014a): Válaszok a „Mi a magyar?" kérdésre az elmúlt évszázadokban. Tudomány- és eszmetörténeti áttekintés az újkori válaszkísérletekről és magyarság-olvasatokról. In *Mi a magyar?* (szerk. Ferenczné Szőcs Éva – Gazda József – Szabó Etelka), Kovászna: Kőrösi Csoma Sándor Közművelődési Egyesület, 353–397.

Csáji László Koppány (2014b): Etnográfia a föld alatt? Mivel járulhat hozzá a szociál- és kulturális antropológia a régészet etnicitásolvasataihoz és a társadalomtudományokkal közös diskurzushoz? *Századvég*, 73(4): 69–99.
Csáji László Koppány (2018): Ethnic Levels and Ethnonyms in Shifting Context: Ethnic Terminology in Hunza (Pakistan). *Hungarian Historical Review, New Sereies of Acta Historica Academiae Scientiarium Hungaricae*, 7(1): 111–135.
Despres, Leo A. (1975): Conclusion: Toward a Theory of Ethnic Phenomena. In *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies* (szerk. Despres, Leo), The Hague: Mouton, 187–208.
Eidheim, Harald (1971): *Aspects of the Lappish Minority Situation.* Universitetsforlaget. Oslo: Scandinavian University Press.
Eriksen, Thomay Hylland (2006): *Kis helyek, nagy témák. Bevezetés a szociálantropológiába.* Budapest: Gondolat Kiadó.
Eriksen, Thomay Hylland (2008): *Etnicitás és nacionalizmus. Antropológiai perspektívák.* Budapest – Pécs: Gondolat – PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék.
Feischmidt Margit (2008): Előszó a magyar kiadáshoz. In Eriksen, Tomas Hylland: *Etnicitás és nacionalizmus*, Budapest – Pécs: Gondolat – PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, 9–12.
Филиппов, Василий Р. (2010): *Советская тэория этноса*. Moszkva: Учреждение Российской академии наук.
Gans, Herbert (1979): Symbolic Ethnicy: The Future of Ethnic Groups and Cultures in America. *Ethnic and Racial Studies*, 2(1): 1–20.
Gellner, Ernest (1983): *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.
Geertz, Clifford (2001): *Az értelmezés hatalma*. Budapest: Osiris Kiadó.
Gillett, Andrew (szerk.) (2002): *On Barbarian Identity: Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*. Turnhout: Brepols.
Glazer, Nathan – Moynihan, Daniel (1963): *Beyond the Melting-pot.* Cambridge: Harvard University Press.
Гумилёв, Лев Н. (1990): *Этногенез и биосфера Земли.* Moszkva: Прогрес.
Gyáni Gábor (2010): *Az elveszíthető múlt*. Budapest: Nyitott Könyvműhely.
Gyáni Gábor (2020): *A történeti tudás*. Budapest: Osiris Kiadó.
Habermas Jürgen (1996): *Between Facts and Norms: Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge, UK: Polity.
Hagendoorn, Luke (1993): Ethnic Categorization and Outgroup Exclusion: Cultural Values and Social Stereotypes in the Construction of Ethnic Hierarchies. *Ethnic and Racial Studies*, 1(1): 26–51.
Handelman, Don (1977): The Organization of Ethnicity. *Ethnic Groups*, 1(3): 187–200.
Harisson, Simon (2000): Identity as a Scarce Resource. *Social Anthropology*, 7(3): 239–252.
Hartley, Leslie Poles (1953): *The Go-Between.* London: Hamish Hamilton.
Hobsbawm, Eric – Ranger, Terence (szerk.) (1983): *The Invention of Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hobsbawm, Eric J. (1983): Introduction: Inventing Traditions. In *The Invention of Tradition* (szerk. Hobsbawm, Eric – Ranger, Terence), Cambridge: Cambridge University Press, 1–14.
Hobsbawm, Eric J. (1990): *Nations and Nationalism since 1780. Program, Myth, Reality.* Cambridge: Cambridge University Press.
Horváth István (2006): *Kisebbségszociológia. Alapfogalmak és kritikai perspektívák.* Kolozsvár: Kolozsvári Egyetemi Kiadó.
Jackson, Maurice (1983): An Analysis of Max Weber's Theory of Ethnicity. *Humboldt Journal of Social Relations*, 10(1): 4–18.
Jones, Siân (1997): *Archaeology of Ethnicity. Constructing Identities in the Past and Present*. London–New York: Routledge.
Mitchell, John Clyde (1956): *The Kalela Dance. Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia.* Livingstone: Rhodes-Livingstone Institute.
Lévi-Strauss, Claude (1952): Race and History. Párizs: UNESCO (magyarul: Faj és történelem. In uő. *Strukturális antropológia II.*, Budapest: Osiris Kiadó, 261–290.
Lutters, Wayne G. – Ackerman, Mark S. (1996): *An Introduction to the Chicago School of Sociology.* Palo Alto: Interval Research Proprietary.
Miller, David (1995): *On Nationality.* Oxford: Oxford University Press.
Nora, Pierre (1989): Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. *Representations*, (Special issue: Memory and Counter-Memory), 26(1): 7–24.
Patterson, Orlando (1977): *Ethnic Chauvinism. The Reactionary Impulse.* New York: Stein&Day.
Riesman, David (1953): *Thorstein Veblen: A Critical Interpretation.* London – New York: Charles Scribner's Sons.
Riesman, David – Glazer, Nathan – Denney, Reuel (1950): *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character*. New Haven: Yale University Press.
Roosens, Eugene E. (1989): *Creating Ethnicity. The Process of Ethnogenesis.* Newbury Park: Sage.
Широкогоров, Сергей М. (1923): *Этнос. Исследование основых принципов Изучения этнических явлений.* Sanghai: Royal Asiatic Society.
Smith, Anthony D. (1986): *The Ethnic Origins of Nations.* Oxford: Blackwell.
Smith, Anthony D. (2001): *Nationalism. Theory, Ideology, History.* Cambridge: Polity Press.
Stewart, Michael (2010): A roma/cigány etnicitás az antropológiai vizsgálódás homlokterében. In *Etnicitás. Különbségtevő társadalom* (szerk. Feischmidt Margit), Budapest: Gondolat Kiadó – MTA Kisebbségkutató Intézet, 33–47.
Thomas, William I. – Znaniecki, Florian (1918): *The Polish Peasant in Europe and America: Monograph of an Immigrant Group.* Boston: Richard G. Badger.
Vermeulen, Hans – Govers, Cora (1994): Introduction. In *The Anthropology of Ethnicity. Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'* (szerk. Vermeulen, Hans – Govers, Cora), Amsterdam: Het Spinhuis, 1–10.
Wallmann, Sandra (1986): Ethnicity and the Boundary Process in Context. In *Theories of Race and Ethnic Relations* (szerk. Mason, David – Rex, John), London: Macmillan, 227–245.

Weber, Max (1992): *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai.* 1. kötet. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
Wilson, Godfrey (1941–1942): *An Essay on the Economics of Detribalization in Northern Rhodesia.* Livingstone: Rhodes-Livingstone Institute.
Winter, Elke (2020): On Max Weber and Ethnicity in Times of Intellectual Decolonization. *Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali*, 9(20): 41–52.
Wirth, Louis (1928) *The Ghetto.* Chicago: University of Chicago Press.
Wolf, Erik R. (1995): *Európa és a történelem nélküli népek.* Budapest: Akadémiai Kiadó – Osiris – Századvég.

Krasztev Péter

VERSENYKÉPTELEN IDENTITÁSOK
A macedón-bolgár identitásháború holokausztfejezete

A nagy fajok mind a kezdetek kezdetén megalkották már mítoszaikat; de hát van-e osztrák mítosz? kérdezte Hans feleletképpen. Ősi osztrák vallás? Eposz? Sem a katolikus, sem az evangélikus vallás nem itt született; a könyvnyomtatás és a festőművészet hagyományai Németországból származnak; az uralkodóház Svájcból, Spanyolországból Luxemburgból verbuválódott; a technikát Anglia és Németország szállította; a szép városokat – Bécset, Prágát, Salzburgot – olaszok és németek építették, a katonaság szervezete napóleoni mintára épül: egy ilyen államnak nem szabad semmiféle önálló vállalkozásra gondolnia; egy ilyen állam számára egyetlen mentő megoldás létezik: csatlakozás Németországhoz.[1]

A mottóként olvasható bekezdés Ukrajna lerohanásának harmadik hónapjában lidércesen visszahangzik napjaink orosz propagandájának egyik fő ürügye, nevezetesen az, hogy sem ukrán nyelv, sem önálló kultúra, sem pedig állam nem létezik. Az ilyen állítások már a végkifejletről szólnak: az 1938. március 12-i (Anschluss) és 2022. február 24-i (orosz invázió) pontosan ilyenek. Robert Musil az 1920-as években írta le ezeket a mondatokat az azóta klasszikussá vált regénykolosszusában, melynek története – ha beszélhetünk egyáltalán ilyesmiről a könyv kapcsán – az első világháborút megelőző évtizedekben játszódik, a Monarchia, vagy ahogy ő nevezi, Kákánia szétesése előtti időszakban. A regényben az események és szereplők a hazafias „párhuzam-akció" körül forognak: egy elit szalon (ma leginkább végtelenbe nyúló „brainstormingnak" neveznénk), mely Ausztria identitásának „kitalálására" vállalkozott. Hiszen a nemzetállamok korában enélkül a boldogulás elképzelhetetlen. Ezzel Musil megírta a világirodalom első országimázs-regényét, melynek ábrándozó, szeretkező és diskuráló hősei az Ausztria „brandet" keresik szüntelen, anélkül, hogy ezt a szót valaha is hallották volna.

1. Marketinges előzetes az országmárkázásról

Hetvenhét évvel az idézett regény megjelenése után Simon Anholt, korunk ünnepelt marketingguruja bevezette az országbranding fogalmát; feltehetően Musiltól teljesen függetlenül, mert életművében nem találtam hivatkozást az osztrák íróra. Az elmúlt tizenöt évben a világ kormányainak megközelítően negyede bízta meg tanácsadással, és országok világszerte vagyonokat költenek az úgy nevezett

1 Musil, Robert (1977): *A tulajdonságok nélküli ember.* (Tandori Dezső fordítása). Budapest: Európa Kiadó.

Anhold-indexük javítására. A *Competitive Identities. The New Brand Management for Nations, Cities and Regions* (Versengő identitások. Új brandmenedzsment nemzeteknek, városoknak és régióknak) című könyv 2007-ben jelent meg, és az elméleti alapvetés mellett számos hasznos ötletet fogalmaz meg a perifériku kisországok imázsának feljavításához. Szerinte „a versenyképes identitás kifejlesztésének leggyakoribb oka – különösen a fejlődő országok esetében – egyszerűen az, hogy el akarják kerülni annak látszatát, hogy nem képesek lépést tartani a gyorsan változó valósággal. A valóságban egy ósdi imázs csupán egyet jelenthet: a külvilág semmi érdekesebbet nem hallott az ország felől, mint a legutóbb ott történt érdekes esemény" (Anholt 2007: 63). A branding (nevezzük márkázásnak) ugyanis szerinte összetettebb, mint az üzenetek közvetítése, mivel sokkal inkább az üzeneteknek a kontextusát adja tovább, nem pedig magukat az üzeneteket, azaz azt kell figyelembe venni, amit az ottaniak hisznek magukról, és azt kell átfedésbe hozni azzal, amit a külvilág hisz róluk (Anholt 2007: 14). Ezen a gondolatmeneten már érezni Kahneman (és Tversky) kognitív pszichológiájának hatását, mely mára szinte minden marketinges elképzelésben dominánssá vált: az előítéletekre, a prekoncepciókra, vagy egyszerűen a hitre hagyatkozó stratégia az üzleti siker okát a racionális meggyőzésen túli tényezők kommunikálásában találja meg (Kahneman 2012). Anholt, a marketingstratéga, valóban azon a ponton kezd érdekessé válni, amikor betéved, Yuval Harrari kifejezésével, „kitalált dolgok" lápvidékére, vagyis olyan dolgokról beszél, melyek csak azért léteznek, mert sokan hisznek benne: „minden nemzeti versengő identitás stratégia első és legfontosabb eleme egy olyan jószándékú nacionalizmus szellemének meghonosítása a népesség körében, mely dacol a kulturális, társadalmi, etnikai, nyelvi, politikai, területi és a történelmi megosztottsággal" (Anholt 2007: 6).

Anholt 2007-ben még magabiztosan állította, hogy „a marketing és a márkázás a gondolat tudományos egyértelműségét az emberi pszichológia, kultúra és társadalom szigorú megfigyelését egyesíti a kreativitás nehezen megragadható tényezőjével" (Anholt 2007: 17). Az itt következőkben azt szeretném bemutatni, mi is történik, amikor egy évtizedek óta húzódó nemzeti identitás és szimbolikus-történelmi vitában a bolgár és a macedón fél kreativitása a holokausztban, a világtörténelem legirracionálisabb eseményében találja meg az országimázs frissítésének kézenfekvő eszközét. És ez, nyilván, felveti azt kérdést is, hogy Anholt jóhiszemű, mégis életidegen kikötései (pl. a „jószándékú nacionalizmus" nonszensze) nem visszafelé sülnek-e el, hiszen a „fejlődő országoknak" jórészt épp azért esik nehezükre kikerülni a marginális helyzetből, mert az elitek „nem tudnak lépést tartani a gyorsan változó valósággal", kizárólag egymással konfrontálódó és versengő identitásokban képesek csak értelmezni a saját társadalmukat, illetve mereven ragaszkodnak az „ósdi imázshoz", kapaszkodnak a másik létének megkérdőjelezésébe.

Arra még visszatérek, mit gondolt Anholt tíz évvel később, már csak azért is, mert történetesen átfedésbe kerül az itt leírt eset konklúziójával.

2. Milyen nem dacolni a történelmi megosztottsággal

A macedón-bolgár identitásversengés központi kérdése az – nagyon sommásan –, hogy bolgárok-e a macedónok. A vita szereposztását talán az példázza a legjobban, hogy a kérdés fordítva nem szokott felvetődni (macedónok-e a bolgárok), de a támadó-védekező pozíciótól függetlenül is tény, hogy egyik tudományos vagy politikai elit sem tudott felülemelkedni az abszurd kérdésen a múlt század első harmada óta. Az egyik fél ontotta a történelmi adatot és (kvázi)művészeti bizonyítékot arra, hogy mindannyian bolgárok, a másik pedig arra, hogy igenis vannak köztük macedónok.

Ebből a végsőkig rugalmatlan alapállásból, amelyet az akadémiai, művészeti és a politikai fősodor máig rendületlenül képvisel, csakis a többször emlegetett „ósdi" konfrontatív imázs születhet. Az efféle belső használatú történelmet helyi szinten minden generáció újratermeli annak ellenére, hogy már a 1960-as évek közepe óta konszenzus van az elméletre csak kicsit is nyitott történészek körében, hogy a történelmet mindenki a jelen szempontjai szerint írja, rosszabb esetben a jelen érdekeit szolgálja ki a saját utólagos történelmi narratívájával. Arthur Schlesinger, Jr. 1967-ben azzal ironizált, hogy nincs olyan történész, aki lelke legmélyén ne érezné, mennyi „műviséget" vegyít a konstrukcióiba, és ezen senki sem kaphatja rajta, kivéve egy másik történészt, akinek szintén legalább ennyire sérülékenyek a narratív elméletei (Schlesinger Jr. 1967: 5). A történész konklúzióként látnoki tanáccsal látja el a jövő történészeit: térjenek vissza az eredeti, thuküdidészi krónikási szerephez, mert a jövő bele fog veszni a „történelemmenedzsmentbe", az információs dömpingbe és „zajba", ezért az ő kortársi adataik és józan meglátásaik maradnak a leghitelesebb forrás a jövő nemzedékek számára, ezekből lehet majd csak feldolgozni a kort, amelyet eredendően nem az ő illetékességük lenne leírni (Schlesinger 1967: 14).

Ez az előadás látványosan új mederbe terelte a történészek és a történelemírás szerepéről folytatott évszázados vitát, ugyanakkor, furcsa módon, a történelem és a fikció, vagyis a történelemről, pontosabban annak apropóján alkotó művészről jóval kevesebb értékelhető megszólalás született. James Snell cambridge-i történész és szépíró szereti mostanában (pl. 2015-ben és 2022-ben is) felvetni a kérdést, irodalom-e a történelem és fordítva, de az érvelése ritkán lép túl a tényirodalmon, a memoárokon; és főként azt firtatja, együtt tud-e élni a történelem az esztétikummal. Szerinte nyilván igen, és még a tényekkel szembemenő (counterfactual) irodalomnak is pozitív szerepet tulajdonít, hiszen alkalmas arra, hogy fogós történelmi kérdéseket vessen fel (Snell 2015). Előtte Louis O. Mink, aki Hayden White mellett korának meghatározó történetfilozófusa volt, már 1978-ban alaposan körbejárta a témát: a szerző és az olvasó viszonyából indul ki, amikor történelmi és regényszöveg azonosságáról beszél, egyfajta „egyezségről", mely a „józan ész" jegyében jön létre. „A történelem és a fikció közötti különbség – írja – nem annyira igazság és a bizonyíték kérdése. A regényíró úgy találja ki a történetét, ahogy csak akarja, kizárólag a művészet elvárásainak kell megfelelnie. A történész viszont megtalálja a rejtett történetet, s ebben az adatok a bizonyítékok; az ő kreativitása

a bemutatáshoz szükséges kutatási technikák kitalálásában rejlik, nem pedig a narratív konstrukciók megalkotásában. Hogy pontosak legyünk: a múlt történetét csak kommunikálnia kell, nem pedig megalkotnia" (Mink 2001: 215). Vagyis a narratív történelem átveszi a fikciós irodalomból azt a konvenciót, amellyel megteremti a képzeletbeli teret azzal a különbséggel, hogy ebben a térben nincs helye más elbeszélt történetnek, hiszen feltételezi, hogy egy egykor megtörtént valóságról beszél, ezzel szemben a fikció kitalált történetein senki sem kéri számon az egykori valósághoz viszonyukat.

De nézzük, hogyan is valósul meg mindez a jelen művészeti valóságában. A *Treto poluvreme* (Harmadik félidő) című macedón (valamint cseh és szerb) filmet 2012-ben vetítették először a macedón mozikban. Aki ma rákeres az Interneten, a háborús/sport besorolást olvashatja a cím mellett, de a romantikus/holokauszt talán reálisabb lett volna. A sztori Fábri Zoltán klasszikus, 1961-es *Két félidő a pokolban* című művének sémáját követi, ami önmagában nem túl eredeti ötlet, hiszen az eredeti remekműből két amerikai újrafogalmazás is készült (*Hajrá, fegyencváros!* 1974, rend. Robert Aldrich és *Menekülés a győzelembe*, 1981, rend. John Huston), valamint egy szovjet (1963) és egy orosz propagandafilm, utóbbi megjelenési éve éppen egybeesik a macedón filmével (2012), Andrej Maljukov jegyzi rendezőként, és sajátos hangulatát annak is köszönheti, hogy a nácik ukránul beszélnek benne (Litván 2012). A macedón filmhez a második világháború alatti bolgár megszállás alatt álló Szkopje szolgáltatja a *color localt*, valamint az alapszüzsé kiegészül egy valóban megtörtént szerelmi szállal, mely egy helyi focista és a város legszebb zsidólánya között szövődik-fonódik. A lány elszökik a fiúhoz a szülői házból, a csapat befogadja, bújtatja. A klub macedón hazafi tulajdonosa egy porosz edzőt szerződtet, aki térül-fordul, s máris bajnokot farag a pancserekből, akik a Vardari bánság (Macedónia egykori neve a királyi Jugoszláviában, lévén az akkori szerbek szerint macedónok nem léteztek) annexiója után már a bolgár bajnokságban játszva elnyerik a bolgár kupát, dacára a kényszerű bírói részrehajlásnak. Közben az edzőről kiderül, hogy félzsidó, ezért őt is deportálni akarják a többi hétezer szkopjei hitsorsosával együtt, de a klubtulajdonos átszökteti Albániába, amiért ő életével fizet, de megmenti a futballszakember életét. Az üzenet szintjén a film a macedón nemzet egészére vetíti rá a szkopjei zsidók „áldozat-brandjét".

Ha a szikár történelmi tényekhez ragaszkodunk, érdemes megemlíteni, hogy Spitz Illés 1939 és 1946 között volt a *Građanski Skopje*, a későbbi *Macedónia* edzője (a szerb fennhatóság alatt nem is hívhattak *Macedóniának* egy focicsapatot) és tényleg zsidó volt. Az edzőt a mai Macedónia 1943. március 10-ikei bolgár megszállása utáni napokban vagonírozták be a bolgár karhatalmisták, el is indult vele a szerelvény a Duna-parti Lom városába, ahonnan bécsi átszállással Treblinkába szállították a megszállt „nagybolgár" területekről (Macedónia, Dél-Trákia, Pirot) összegyűjtött tizenkétezer zsidót, akik közül mindössze tizenketten élték túl a haláltábort. Az *Újpest* és a válogatott egykori csillagának kevés esélye lett volna a túlélésre, ha a klubtulajdonos – aki valószínűleg nem volt macedón hazafi, mivel a bogár megszállás előtt a jugoszláv hatóságok épp bolgár nacionalizmusért

börtönöztek be tíz évre, majd a háború után kivégezték kollaborálásért[2] –, el nem intézi Spitznek, hogy a szerbiai Szurdulicában a németek leszállítsák a vonatról, és maradhasson Szkopjéban edző a háború végéig. *Nota bene*: a meccs ott döntetlen lett, a visszavágón a *Levszki* nyert, a kupa maradt Szófiában. Spitz Illés pedig a háború után fényes edzői pályát futott be több jugoszláviai sztárcsapatnál.[3]

A végeredmény szempontjából a fikció és a történelem valósága közötti eltérés nem látszik döntőnek, a botrány mégis kitört. Darko Mitrevszki rendező olyasmibe nyúlt bele, ami helyi szinten egy pillanat alatt belobbantotta a szivárgó sebeket, melyekhez a zsidóknak van talán a legkevesebb köze, mégis az ő sorsuk bizonyult a legkézenfekvőbb demonstrációs eszköznek az aktuális országmárkázáshoz. A következő fejezetben röviden felvázolom azt a kontextust, amely – Anhold koncepciója szerint – ezt az üzenetet keretezi, vagyis azt, amit a macedónok hisznek magukról, és amit átfedésbe kell hozni azzal, amit a külvilág hisz róluk.

3. Milyen hinni a Szkopje 2014 projektben

A nemzetek, ezek az emberi képzeletben létező közösségek, ahogy – Benedict Anderson nyomán – Yuval Harari is nevezi őket, csak attól léteznek, hogy sokan egyszerre hiszik róluk, hogy léteznek (Anderson 1991; Harari 2014: 27–33). Az viszont okozhat némi túlreakciót, amikor egy ilyen közösséget a határ minden – szerb, bolgár, görög, albán – oldaláról azzal hergelik, hogy nem létezik, vagyis számukra elképzelhetetlen közösség. A Szkopje 2014 projekt épp egy ilyen túlreakciós példa, egy kitűnő macedón antropológus szerzőpáros elegáns megfogalmazása szerint: „ez túlnyomórészt a macedónok sokirányú frusztrációinak kifejeződése, mely a Szkopje 2014 projektben testesült meg és vált kézzelfoghatóvá" (Muhić – Takovski 2013: 25). A gyakorlatban ez abban nyilvánult meg, hogy a nemzeti nagyság visszamenőleges igazolására a város központját telezsúfolták elképesztő mennyiségű köztéri giccsel – antik héroszok és újonnan felfedezett nemzeti ébresztők klasszicizáló szobraival, grandiózus diadalívvel a főtérre vezető utca fölött, Nagy Sándor 24 méter magas oszlopon álló lovasszobrával, Teréz anya bazári kivitelű emlék- és imaházával, kvázi-római birodalmi stílusban tervezett középületekkel a Vardar folyó partján –, majd mindennek betetőzésére egy mindenhonnan látható, hatalmas keresztet állítottak a város melletti hegy csúcsára. A szerzőpáros részletesen bemutatja a projekt körül zajló vitákat, és saját kimutatást is közöl a város szövetében véghezvitt példátlan rombolásról, a pazarló költekezésről, illetve arról az emlékezetpolitikai anomáliáról, hogy a történelmileg

2 Dimitar Gjuzelovról van szó, akinek gyerekei, az író és műfordító Bogumil Gjuzel, aki a Szkopjei Rádió igazgatója is volt, illetve Liljana Gjuzelova képzőművész – mindketten nyíltan vállalták bolgár identitásukat Macedóniában.

3 Meglehetősen hosszú „hibajegyzéket" sorol fel egy szerző nélküli cikk a *Bulgaria Makedonia* elnevezésű, néhol erősen elfogult site-on, de a tényanyag, mellyel A Harmadik félidő *Idomított perverziói és elhallgatott igazságai* című cikk esetében hivatkozik megbízható forrásokból származik.
http://bulgariamakedonia.net/index.php?br=41&stat=557

tényleg létező örökségek (oszmán, jugoszláv, államszocialista, bolgár stb.) helyett gyakorlatilag csak az elképzeltek jelennek meg (római, ógörög, nemzeti ébredés), ráadásul kizárják az elképzelt nemzetből a jelentős számú nem keresztény állampolgár (török, albán, torbesi, a romák egy része) történelmi emlékezetét. Ellenben a központban helyet kapott az ottani „terror háza" szerepét betöltő Kommunizmus Elleni Küzdelem Múzeuma, melyben az akkor még miniszterelnök (bukása után az igazságszolgáltatás elől Budapestre menekített) Grujevszki berendezte saját pártja emlékházát: ebben a macedón nép szenvedéstörténete eggyé lényegül a politikai szervezet dicső múltjával. Mindent összevetve, írják a szerzők, „a Szkopje 2014 projekt felfogható történelmi rekonstrukciónak is, melynek célja egy új, kollektív nemzeti emlékezet megteremtése, vagy ugyanazzal az erővel a nemzeti feledés megvalósítása, melynek célja a kínosnak tartott mozzanatok törlése" (uo. 27). A szerzők tanulmányuk végén arra a következtetésre jutnak, hogy a helyi lakosok inkább a mérhetetlen korrupciós üzelmekre asszociálnak a projekt hallatán, míg a remélt idegenforgalmi fellendülés helyett a rövid időtartamú, esztétikai katasztrófaturizmus indult be (uo. 33).

Hogy mennyire nehéz ebből a történelmi szövevényből – visszatérve Anholt fogalmaihoz – „versenyképes identitást fejleszteni" az abból is kitűnik, hogy a dicső (antik) és heroikus-forradalmi (19–20. századi) múlt önmagában nem áll meg, hiszen az ország jelenlegi marginalizált helyzetére nem ad magyarázatot. A Szkopje környékén tevékenykedő antik hírességek átminősítését macedónná a tanulmány megemlíti, de a másik neuralgikus pontra, a bolgárokhoz való viszonyra nem tér ki. Pedig a Szkopje 2014 projekt remek alkalmat kínált erre is, mivel ennek égisze alatt a „közös történelem" kérdését is végleg rendezni lehetett. Az addig bolgárnak (is) tartott történelmi személyiségeket a városi „szoborparkban" átcímkézték macedón hazafiaknak, amire válaszként a Bolgár Tudományos Akadémia hatalmas apparátust mozgatva, rövid tanulmánykötet formájában kiadta hivatalos állásfoglalását, amelyből kiderül, hogy a macedón nyelv a bolgár egyik nyelvjárása, az önálló macedón nyelv létezése kommunista koholmány (Nikolov et al 2020). Csak a tisztánlátás kedvéért: ez nagyjából olyan, mintha a dán akadémia nyelvészei arról adnának ki könyvet, hogy norvég nyelv nincs, mivel minden dán érti, amit a norvégok mondanak. Miközben a tudomány napszámosai ilyen átütő eredményekre jutottak, Szkopjében – a Kommunizmus Elleni Küzdelem Múzeumának tőszomszédságában – felépült a Holokauszt Emlékmúzeum (HE). Ez, a berlini társintézményhez hasonlóan a város legközpontibb helyét elfoglaló épület a némettel ellentétben nem a vezeklés, hanem az áldozati szerep üzenetét közvetíti: az ártatlan, kiszolgáltatott nemzetét, melynek hányattatásai csak a zsidók szenvedéstörténetéhez mérhetők. Ez a narratíva még Jugoszlávia szétesése előtt nyomokban megjelenik a macedón historiográfiában és közbeszédben, függetlenség kikiáltása után azonban már teljes létjogosultságot nyert (Case 2013: 359–360), végül a HE pozicionálásában és megnyitásában teljesedik ki. Ebben a tekintetben, nyilván, meg sem közelíti a budapesti *Megszállási emlékmű* cinikus történelemhamisítását, de azért erősen a fent idézett Louis O. Mink által említett „történelmi fikció" kategóriájába lehetne sorolni, ami egy

múzeum esetében nem feltétlen helyénvaló. Macedóniában a lakosság tömegesen felszabadítóként fogadta a bolgár (náci-szövetséges) megszálló hadsereget (Danforth 1997: 41; Poulton 1995: 101), kollaborált a megszállókkal, hiszen az ő közbenjárásukra engedték haza a vesztes jugoszláv hadseregbe besorozott 12 000, a megszállt területekről származó (akkor éppen „bolgárként" nyilvántartott) hadifoglyot magyarországi, olaszországi és németországi táborokból (a vonatkozó dokumentumot közli Minchev 2002). A macedón terület lakói (nevezzük őket bárhogy is) voltak a királyi Jugoszlávia páriái, ugyanúgy keresztülnéztek rajtuk, mint a cigányokon, zsidókon vagy muszlimokon, és ebből következően – az elkötelezetten kommunista partizánok kivételével – ilyen-olyan módon kollaboráltak a megszállókkal, mert ők legalább az egyik lehetséges identitásukat, a bolgárt elismerték.

A szkopjei HE tárlata legalább annyira szól a (bolgár) hódítók brutalitásáról, mint a veszteségekről – látható ez a *Harmadik félidő*ben is, hiszen a film utolsó jelenete nem véletlenül a jelenlegi HE-ben ér véget. Nem is lenne annyira feltűnő, ha a film nem az új ország- és nemzetmárkázás snittjeivel, a lidérces kültéri artefaktumokkal eltorzított főváros képeivel kezdődne. A film 2,2 millió eurós költségvetésének mintegy felét közvetlenül állami forrásokból állták, de a többit is közpénzből finanszírozott szervezetek adták össze. Grujevszki személyesen látogatott el a forgatásra, és „nemzeti jelentőségűnek" nevezte a filmet. Nehéz ezek után értelmezni Mitrevszki 2013-as nyilatkozatát, miszerint nem volt semmilyen hátsó szándéka, és az a bolgárok baja, hogy nem tudnak szembenézni a saját történelmükkel.[4] A film ugyanakkor úgy szaglik a Grujevszki-kurzus propagandájától, mint Emir Kusturica *Underground*ja a Milosevics-éra ideológiájától, vagy – hogy még közelebb maradjunk a tárgyhoz – Claude Lanzmann szintén állami (francia és izraeli) finanszírozással készült és nemzedékek szemléletét meghatározó – *Shoah* (1985) című filmje, mely úgy dokumentálja a holokauszt történetét, hogy a koncentrációs táborok környékén élő lengyel lakosságot a németek bűntársaként mutatja meg, de közben elsiklik a filmet finanszírozó Franciaország viselt dolgairól a Vichy kormány idején (Olin 1997: 7). A szelektív memória ezekben az esetekben alighanem még akkor is rendszerhiba, ha a rendező művészi öntudata ezt hárítani szeretné, és váltig állítja, hogy kizárólag történelmi forrásokból, dokumentumfotókból és holokauszt túlélők visszaemlékezéseiből merített.[5] Louis O. Minktől ennek a hozzáállásnak a feltételezése is távolt állt, amikor fikció és történelemírás viszonyát fejtegette.

Különös, de mintha egy minden kurzusban jól mozgó macedón történész már 1992-ben felskiccelte volna a húsz évvel későbbi nemzetmárkázási koncepció vonásait. A zsidó és a macedón sors egybefonódása kapcsán azt írja a két népről: „Túlnőttek saját múltjuk nagyságán, megéltek már mind dicsőséget, mind rabszolgaságot, elszenvedtek ezeréves idegen uralmat és elnyomást anélkül, hogy elveszítették volna nemzeti öntudatukat és szellemüket" (Ivanoszki 1992: 9). A dicső múlt nagyságát a Szkopje 2014 projekt reprezentálja, az áldozatszerepet

4 https://www.youtube.com/watch?v=N5s10HaKL9Q
5 https://www.youtube.com/watch?v=AJIt6iV-ruc

a HE és a *Harmadik félidő*: egy számtalan frusztrációval küzdő, ráadásul minden oldalról valóban szorongatott közösség önellentmondásokkal teli hite, mely ebben a kontextusban tökéletesen alkalmatlan egy versenyképes identitás létrehozására, mivel befelé megosztó nacionalizmuson alapul, a külvilág felé viszont semmi érdekesebbet nem mutat, mint a legutóbb ott történt érdekes esemény. Márpedig, amennyiben hihetünk Anholtnak, ez a nemzetmárkázás terén semmi jóra nem vezet, mert ósdi és unalmas.

4. Bulgária: a piár technológusok Eldorádója

Az állítólag Churchilltől származó közkeletű bon mot szerint a történelmet a győztesek írják. Az országmárkázás szempontból alighanem az ellenkezője érvényes: egy vesztes akkor tudja előnyére fordítani a helyzetét a világ nyilvánossága előtt, ha a többi veszteshez képest tud valamilyen erényt felmutatni. Bulgária a huszadik század első évtizedeiben agresszív irredentizmusa miatt bajkeverőnek tekintették a térségben, a második világháborúban a sötét oldalt választotta (igaz, nem adott harcoló egységeket a tengelyhatalmaknak), ráadásul a rendszerváltáskor sem állt a helyzet magaslatán. Juliana Metodieva is ezzel indítja remek összefoglaló tanulmányát: „Amikor nemzetközi szinten is elítélték a Zsivkov-rezsimet, mely majd' félmillió bulgáriai török és pomák[6] körében végzett etnikai tisztogatást és erőszakos asszimilációt, a második világháború idején megmentett 48 ezer bolgár zsidó témája az új piár technológusok Eldorádójává vált." (Metodieva 2015)

Hogy az átmenet korai éveiben mennyire nem tudott semmit a külvilág a bulgáriai zsidók túléléséről, arra maguk a bolgárok is csak 1993 áprilisában döbbentek rá, amikor megtudták, hogy a boldog emlékezetű Zselju Zselev elnököt nem a Világ jámborai közé akarták leültetni a Holocaust Memorial Museum megnyitó ünnepségén, pedig ez a megtiszteltetés amúgy járt volna a zsidómentő országok államfőinek. Zselev ezért az esemény előtti napon lemondta a megjelenést, mire Al Gore alelnök közvetlenül a ceremónia előtt fogadta Zselevet, bocsánatot kért tőle a szervezők nevében, és ezzel helyreállt a békesség (Metodieva 2015). Újabb szerencsés egybeesés, hogy Bulgáriában épp abban az évben ünnepelték a megmenekülés ötvenedik évfordulóját, és a történelmi emlékezet kész panelei már rendelkezésre álltak a politikusok és országimázs-felelősök számára az új arculat további csiszolásához.

Két ével később a múzeum meghívta Zselev elnököt, és külön köszönetet mondott Bulgária második világháborús kiállásáért a zsidók mellett. Innentől fogva a cél az volt, hogy kifelé Bulgária zsidómentő arculatával szerepeljen, lehetőleg ugyanabban a kategóriában, mint Dánia és Norvégia. A Nemzetközi B'nei Brith kiadványaiban számos értekezés jelent meg a bolgár zsidómentésről, majd még ugyanabban az évben döntés született arról, hogy Jeruzsálemben létesítenek egy „bolgár pagonyt", ahol a megmentő házaspárnak, III. Borisznak és nejének,

6 Muszlim vallású, bolgárul beszélő közösség Bulgáriában.

Johannának emléktáblát állítanak. Ezt aztán levették, mert a már említett, 1941-ben annektált területekről származó túlélők utódai nem tartották volna méltányosnak. Végül elálltak a tervtől, a bolgár népnek dedikálták az emlékművet és a halálba küldött zsidóknak egy másikat. Közben azért Simon, Borisz cár fia, a későbbi bolgár miniszterelnök, még átvett egy izraeli állami kitüntetést az apja érdemeiért (Benatov 2013: 118–120).

A píárhólabda gördült tovább: a multikulturális Bulgária, az etnikai tolerancia és békés egymás mellett élés olyan mantra lett, mely a jugoszláviai vérzivataros időkben a „jó Balkán" metaforájává próbált válni. Ez harsogott a külső és belső közönség felé egyaránt, ez lett később az 2018-as Plovdiv Európa Kulturális Fővárosa projekt vezérmottója: a megnyitó esztrádműsorban felsejlenek az ország (város) összes kisebbségének rítusai és attribútumai, kérdés, milyen albumokból szedték ezeket össze, mivel a nemzetállam az elmúlt másfélszáz évben mindent megtett azért, hogy élő képviselőjük minél kevesebb legyen.[7] A népi demokrácia hajnalán a megmentett zsidók megközelítően 80%-a kitelepült Izraelbe.

A nemzetközi píár és emlékezetmérkőzésbe a bogár alia (Izraelbe kívándorolt zsidók), az ő leszármazottaik és az emigráció is bekapcsolódott, a bolgár és külföldi zsidószervezetekkel együtt. Kampányolt és az USA-ba utaztatta a bolgár elnököt a Rágalmazás Elleni Liga (ADL), készült számos dokumentumfilm a megmenekülésről, közülük a bulgáriai születésű Bar-Zohar ötletéből forgatott *Hitler szorításán kívül* című filmet levetítettek szerte a világban. Michael Bar-Zohar történelem és fikció között mozgó könyve ezzel a címmel jelent meg 1998-ban az ALD támogatásával, és szemlélete valójában megszilárdította a zsidómentő bolgár uralkodóról és népről szóló diskurzust, amire a későbbiekben még visszatérek (Benatov 2013:114). 2003-ban, a megmenekülés ötvenötödik évfordulóján az USA kongresszusa határozatban emlékezett meg az eseményekről, és támogatásáról biztosította Bulgáriát. Azonban az ország pozícionálásában talán a 2008-ban, a hatvanadik évfordulón Brüsszelben megrendezett *Bolgárok és zsidók együtt* kiállítás és eseménysorozat volt a leghatékonyabb.

Ebbe a szinte már idillien alakuló imázsba rondított bele Mitrevszki filmje, ráadásul épp akkor, amikor Bulgáriában újra fellángolt a belső vita az ország második világháborús szerepéről. Három bolgár EP képviselő felszólalásában gyűlöletbeszéddel és durva történelemhamisítással vádolta Mitrevszkit, a bolgár média nonstop napirenden tartotta a témát, a hatalom aktuális üdvöskéje, Miklos Borsos producerként tizenkét részes sorozat forgatására kapott állami támogatást a megmentett zsidókról, a tudományos akadémia történészei, a fizetett bolgárlobby Izraelben és a helyi zsidószervezetek egymást túllicitálva ítélték el a macedón provokációt, alig néhány, de köztük a legjelentősebb, a Salom, szembe ment a többséggel és még fel is tette a kérdést, ki is felelős akkor az annektált területekről halálba küldött közel 12000 zsidóért (Benveniszti 2012). És ezen a ponton még senki sem látta a filmet, csak a trailert. Erre Mitrevszki csak annyit reagált

7 A megnyitó itt tekinthető meg: https://www.youtube.com/watch?v=dHddiJm_Utk

egy interjúban, hogy ha az EU-nak egy történelmi tényeken alapuló alkotással baja van, az nem sok jót mond az EU-ról.[8]

Az EU-ban, mondani sem kell, alig méltatták figyelemre a tiltakozást, de talán nem is ez itt a fő szempont. Sokkal inkább az, amit a nagyhatású pragmatikus filozófus, John Dewey állapított még 1938-ban: „Ragaszkodnunk kell ahhoz a következtetésünkhöz, hogy a történelmet szükségszerűen a jelen szempontjából írják és elkerülhetetlenül nem csupán a jelen kor történelme, hanem azé, amit a jelenben fontosnak ítélnek" (Dewey 1938: 234). És ha – nyolc évtized távlatából – még egy csavart hozzátehetek ehhez: a jelenkor számára a történelem írásakor a tényeknél csak a „versenyképes identitás" alakítása fontosabb.

Csakhogy a macedónhoz hasonlóan a bolgár „nemeztmárkázási kísérlet" is zátonyra futott, hiszen – Anholt tanácsával ellentétben – nem dacolt „a kulturális, társadalmi, etnikai, nyelvi, politikai, területi és a történelmi megosztottsággal". A rendszerváltás utáni Bulgáriában – a polarizált társadalmi viszonyokból eredően – mindenről legalább két rivális narratíva született, főként politikai megygyőződéstől függően. Ennek megfelelően a holokauszt emlékezete is két politikai irányba indult el: az egyik a „rojalista" álláspontot támogatta, mely szerint Borisz cár személyes döntése volt a zsidók megmentése, a másik, a „posztszocialista", mely a nép, árnyaltabban, a civil társadalom nyomása kényszerítette ki a zsidók megmentését. A téma még Tzevetan Todorovot, az ismert, bolgár születésű francia filozófust is megihlette, aki amúgy sosem foglalkozott eredeti hazájával. Az idealizmusra erősen hajlamos gondolkodó inkább a második csoporthoz húz: ő a humanizmus értékei mellett elkötelezett egyének, mint például Dimitar Pesev, az akkori parlament alelnöke, a két ortodox metropolita, Sztefan és Kirill individuális kiállásában látja a sikeres akció okát, a mozgósításban, mely az utolsó pillanatban elriasztotta az uralkodót a deportálások jóváhagyásától, és az addigra jogaiktól és vagyonuktól megfosztott zsidókat csak kényszermunkára és belső internálásra szánta (Todorov 1999). Ezzel szemben a „rojalistáknak" abban valamelyest igazuk van, hogy ha a cár igazán eltökélt náci lett volna, akkor rábólintott volna a saját maga által kinevezett, harcosan antiszemita kormánytagjai és a németek akaratára. De nem volt az, inkább Horthyhoz hasonlóan próbált lavírozni: azzal próbált érvelni, hogy a zsidók kellenek útkarbantartó kényszermunkásoknak. Valójában – szintén Horthyhoz hasonlóan – túladott az állampolgárság nélküli és a megszállt területeken élő zsidókon, hagyta, hogy a rendfenntartói kiéljék alantas szadizmusukat a legvédtelenebbeken, a hasznosnak tartott városi zsidókat pedig addig tologatta ide-oda a látszat fenntartása mellett, amíg csak tehette. 1943-ban bekövetkezett váraltan halála után sem kezdődött el a deportálás az ország háború előtti területéről.[9]

Az indulatok akkor szabadultak el, amikor a szocialista Blagoveszt Szendov akadémikus, parlamenti alelnök, 1999 októberében – több zsidó értelmiségivel együtt – levélben fordult régi barátjához, Ezer Weizman izraeli államfőhöz azzal

8 https://www.youtube.com/watch?v=edplcfpThvI

9 A halálával kapcsolatos spekulációkkal kapcsolatban itt olvasható egy józan elemzés: https://www.lex.bg/bg/news/view/22374

a kéréssel, hogy távolítsák el a néhai uralkodó emlékművét Jeruzsálemből, mert ő felelős a tizenkétezer zsidó haláláért és a bolgár zsidók jogfosztásáért (Szendov 2000). Kevéssel ezután a demokrata többség leváltotta parlamenti posztjáról, de a történészi diskurzust ettől fogva ez a választóvonal szelte ketté: felelős-e Bulgária (és a cár, de ez valahogy mindig egybemosódik) a deportáltak haláláért. Az ezerszer újrahasznosított érvek mindenféle kompromisszumos emlékmű-feliratot eredményeztek, valamint rafináltan megfogalmazott évfordulókra szánt parlamenti közleményekben öltöttek testet, de a témát se lenyelni, se kiköpni nem tudják azóta sem. Egyedül Rumen Avramov gazdaságtörténész adott ki 2012-ben (Mitrevszki filmjének éveben) egy monográfiát *„Megmenekülés" és elbukás. A bolgár antiszemitizmus mikroökonómiája (1941–1944*) címen, mely gyakorlatilag észrevétlen maradt, de egyedüliként – ráadásul eddig ismeretlen dokumentumanyag feldolgozásával – új szempontokat tudott behozni a vitába azzal, hogy bemutatta, hogyan vált az elkobzott zsidó vagyon a legértékesebb valutává az uralkodó által helyzetbe hozott náci elit kezében saját hatalmának kiépítésében, és ebben a történetben nem voltak sem jók, sem rosszak, sem elkötelezettek, sem erkölcsi hullák, csak olyanok, akik érdekeltek voltak, és olyanok, akik kimaradtak az újraosztásból (Avramov 2012).

De az ilyen történetek se nem elég heroikusak, se nem kellően megvetendők, röviden: hiányzik belőlük a pátosz – azaz a kellő muníció az országimázs- és emlékezetpolitika-gyártáshoz. Ráadásul túl sok köze van a zsidókhoz, akik eddig amúgy is csak az ürügyet szolgáltatták a „versenyképes identitás" kidolgozásához.

5. Lezárás

Ebben az írásban azt igyekeztem bemutatni, hogyan próbálta meg két közép- és kelet-európai kisállam saját naprakész imázsa érdekében felhasználni a történelem legalantasabb gaztettét. Mi sem lenne könnyebb, mint levonni azt a következtetést, miszerint a „versenyképes identitás" kiépítése eleve kudarcra volt ítélve, mert olyan országok, melyek alapvető emberi, jogi, morális, esztétikai, politikai stb. normák és értékek terén nem tudnak minimális belső konszenzust teremteni – amint ezt Anholt koncepciója megkövetelné –, azoknak esélyük sincs egy kifelé vonzó, de legalább elfogadható arculatot mutatni. És ennek semmi köze a „Balkánhoz", hiszen ami nekünk Horthy, az nekik Borisz cár, ami nekünk Trianon, az a bolgároknak a Neuilly békeszerződés, ami nekünk Erdély, az a bolgároknak Macedónia, ami nekünk Nagy-Magyarország, az nekik 1880-as a bolgár exarchátus (a görögtől elszakadt bolgár ortodox egyház területi fennhatóságát Abdülaziz szultán határozta az 1872-ben kiadott fermannal, majd 1880-ra bővült ki végleg a terület – azaz még Nagy-Magyarországnál is fiktívebb terület). Eddig a képlet egyszerű: cár/kormányzó, áhított földrajzi régiók, bennük elképzelt közösségek (ún. nemzetek), az erőviszonyok pillanatnyi állásából született diktátumok, populációk közös ábrándozásából kisarjadt államformációk – az emberi fantázia

és akarat által létrehozott konstrukciók, melyeket a hatalomba esetlegesen belecsöppent alakok valósággá akartak varázsolni. Ezzel szemben a halál tényszerűen számszerűsíthető: ami nekünk Újvidék és Kamenyeck-Podolszk, az a bolgároknak Szkopje, Égei Macedónia és Kelet-Szerbia.

Anholt 2015 októberében Magyarországon tartott egy előadást *A nagy országmárka svindli* címmel (Anholt 2016). Ebben – látszólag egy morzsányi cinizmussal – bevallja, hogy hibás volt a *Versengő identitások*ban kifejtett koncepciója, lévén az országok nem tekinthetők árucikknek, ennél sokkal komplexebb képződmények és igazából csak a jó kormányzás az, ami „brandelni" tud egy államot, ezért az egész „tudományág", mely az elképzelése köré épült mesterséges és hamis, azaz svindli. És tény, hogy egy közép- és kelet-európai nemzetállamban élő, közepesen tájékozott polgár, aki csak egy kicsit is azonosul a konstruktivista állásponttal, miszerint ezek a képződmények „elképzelt közösségek" (Anderson), tisztában van azzal, hogy a nemzeti identitások csak egymással szemben erősödnek, sőt, gyakran egymást kizárók és konfrontatívak (mint a bolgár-macedón példából is kitűnik), ezért külső „márkázásra" teljesen alkalmatlanok, hiszen a külvilág csak a történelmi és művészeti giccset és az kivagyiságot tudja ebből értelmezni. Az amúgy szellemes és őszintén önreflektív Anholt-szöveg azonban továbbra sem számol a nemzetállamok digitális forradalom utáni „post-truth" ideológiáival (Harari), nem tudja kezelni a „ne figyeljenek oda arra, amit mondok, egyetlen dologra figyeljenek, amit csinálok"[10] fanarióta habitusát. Ebben a 2015-ös előadásban még börtönt szabna ki a politikusoknak, akik propagandára fecsérlik a közpénzt, hiszen, állítja, a globalizáció kellően ellensúlyozni tudja a propaganda terjedését. A gyakorlatban azonban szó és tett nem a végtelenben találkozik, a globalizált technológia épp annyi embert tud információs elszigeteltségben (buborékban) tartani, amennyi a hatalom fennmaradásához szükséges. De a virtuális valóság, melynek része a manipulált történelem is, idővel valósággá válik, ráég ezekre a társadalmakra és kettéhasítja őket,[11] sőt, amint Ukrajna lerohanása is igazolja, újabb népirtásokhoz szolgáltat ürügyet. Macedóniában és Bulgáriában a holokauszt-vita óta pragmatikusabb kormányok kerültek hatalomra, de a társadalom megosztottsága továbbra is magában hordozza a visszarendeződés lehetőségét.

Anholt empirikus kutatásai azt mutatják, hogy egy ország presztízsét emelő erények közül éppen az erkölcsi kiállás, az áldozatkészség és az altruizmus a leghatásosabb. Szerinte ennek köszönhető az Európai Unió elismertsége, mert a tagállamok önként és áldozatkészen lemondtak szuverenitásuk egy részéről egy közös nagy cél érdekében – a humánusabb és élhetőbb világ értékei nevében (a sors iróniája, hogy fél évvel az előadás elhangzása után hazája polgárai megszavazták a brexitet – az éppen aktuális propaganda hatására). De nem csak Anholt – aki épp a „fejlődő államok" megsegítésére dolgozta ki koncepcióját –, hanem a történelem aktualizálásáról elmélkedő történészek sem számoltak azzal, hogy Európa keleti felén a történelem és fikció különválasztása nem a „józan ész"

10 https://www.youtube.com/watch?v=f3nfpuOoHdI
11 Erről bővebben lásd: Krasztev 2021.

(Mink) jegyében történik, a zaj nem véletlenül keletkezik a kommunikációs csatornában (Schlezinger), hanem tudatosan gerjesztik, a történelmi fikció nem a művészi hatás erősítése érdekében „counterfactual" (Snell), hanem ez maga a célhoz vezető eszköz. Vagyis egy nyugati nem számolt a „fake" és manipulatív történelemmel, mely olyannak ábrázolja a célközönség – és a riválisszomszéd – múltját, amilyennek az látni akarja. A már említett Kahneman fogalmait használva: a történelmi alapú propaganda megtanulta tökéletesen hangolni az emberek tudatának „1. számú rendszerét", mely a felületes asszociációk és heurisztikus reakciók színtere, illetve blokkolni a „2. számú rendszert", mely a kritikusan elemző és összefügéseket kereső tudati szint, vagyis az emberek kognitív képességei tömegesen is sérülékenyek lettek. Anholt ehelyett valamiféle etikai minimumot feltételez mindenkiről, aki országmárkázásra (vagy bármi másra) adja a fejét: térségünk példájánál maradva nem számol a későn létrejött nemzetállamok makacsul visszatérő rákfenéjével, a fent idézett kettős beszéddel, mely belső és külső célközönség felé egészen másfajta regiszterben szólal meg, és még a legsúlyosabb emberi tragédiák is eszközzé válnak a hatalomtechnika eszköztárában.

„A jelen minden tudatos kutatója, amint a múlt felé fordul – írja Schlesinger Jr. -, pontosabban fogja látni és a maga helyén fogja kezelni a merő esetlegesség, a tudatlanság és a nettó ostobaság összejátszását" (1967: 15). Essen szó akár a holokausztról, a poszt-államszocializmusról vagy térségünk nemzetállamainak önfényezéséről, ez mindig jelent némi elégtételt, amikor napjaink eseményeit próbáljuk értelmezni.

Források

Anderson, Benedict (1991): *Imagined Communities*. London – New York: Verso.

Anholt, Simon (2007)*: Competitive Identities. The New Brand Management for Nations, Cities and Regions.* New York, NY: Palgrave Macmillan.

Anholt, Simon (2016): A nagy országmárka svindli. *HUG – Hungarian Geopolitics Magazine*, 1(1), 132–149., URL: https://issuu.com/pageo/docs/hug_online_marcius_boritoval_

Avramov, Rumen (2012): *„Спасение" и падение. Микроикономика на държавния антисемитизъм в България 1940–1944 г.* („Megmentés" és bukás. Az bulgáriai állami antiszemitizmus mikroökonómiája) Szófia: Kliment Ohridszki Egyetemi Kiadó.

Benatov, Joseph (2013): *Debating the Fate of Bulgarian Jews during World War II*. In Bringing the Dark Past to Light. The Reception of the Holocaust in Postcommunist Europe (szerk. Himka, John-Paul – Michlic, Joanna Beata), Lincoln: The Board of Regents of the University of Nebraska, 108–130.

Benveniszti, Makszim (2012): *Трагедията на 11 000 евреи от Македония, Беломорието и Пирот не бива да се ползва за целите на антибългарската пропаганда в Скопие.* (Szkopje nem használhatja bolgárellenes propaganda

céljaira 11000 macedóniai, égei macedóniai és piroti zsidó tragédiáját) interjú: Denka Kacarszka. URL: http://focus-news.net/opinion/0000/00/00/21020/

Case, Holly (2013): The Combined Legacies of the "Jewish Question" and the "Macedonian Question". In *Bringing the Dark Past to Light. The Reception of the Holocaust in Postcommunist Europe* (szerk. Himka, John-Paul – Michlic, Joanna Beata), Linkoln: The Board of Regents of the University of Nebraska, 377–402.

Danforth, M. Loring (1997): *The Macedonian Conflict: Ethnic Nationalism in a Transnational World.* Princeton: Princeton University Press.

Dewey, John (1938): *Logic: the Theory of Inquire. The Later Works of John Dewey, Volume 12, 1925–1953*. Carbondale: Southern Illinois University Press.

Harari, Yuval Noah (2014): *Sapiens: a Brief History of Humankind*. New York, NY: HarperCollins Publishers LLC.

Ivanoszki, Orde (1992): Предговор In *Арон Асса: Македонија и еврејскиот народ.* (Előszó Aron Assza Macedónia és a zsidó nép c. kötethez) Szkopje: Makedonszka Revija.

Kahneman, Daniel (2012): *Gyors és lassú gondolkodás*. Budapest: HVG Könyvek.

Krasztev Péter (2021): Az illiberális áfium: ellen-valóság. Magyarország és Európa kétpólusú társadalmai. In *A belgrádi hungarológia negyedszázada* (szerk. Čudić, Marko – Bogár, Edit – Vermeki, Boglárka), Belgrád: Univerzitet u Beogradu, Filološki fakultet, 416–437.

Litván Dániel (2012): Győztek, és ez az életükbe került. *index.hu,* URL: https://web.archive.org/web/20161223172056/https://index.hu/tudomany/tortenelem/2012/06/19/gyoztek_es_ez_az_eletukbe_kerult/

Metodieva, Juliana (2015): Когато медиите говорят с половин уста (Amikor a média csak féligazságokat mond) *Marginalia*, 2015.01.21. URL: https://www.marginalia.bg/analizi/kogato-mediite-govoryat-s-polovin-usta/

Minchev, Dimitre (2002): *Bulgarian Campaign Committees in Macedonoia – 1941.* Sofia: Military Publishing House. URL: http://www.promacedonia.org/bugarash/bccc_1941/docs31_40.html

Mink, Louis O. (2001): Narrative Forma as a Cognitive Instrument. In *The History and Narrative Reader* (szerk. Geoffrey Roberts), London – NY: Routledge.

Muhić, Maja – Takovski, Aleksandar (2013): From Agora to Pandora: The Unprecedented Case of the Simple Skopje Square. *Redefining Community in Intercultural Context*, 2(1): 25–38.

Nikolov, Vaszil et al. (2000): *За официалния език на Република Северна Македония.* (Észak Macedónia hivatalos nyelvéről) Szófia: Bolgár Tudományos Akadémia Kiadója. URL: https://www.bas.bg/wp-content/uploads/2020/05/Za-oficialnia-ezik-na-Republika-Severna-Makedonia-Online-Pdf.pdf

Olin Margaret (1997) Lanzmann's Shoah and the Topography of the Holocaust Film. *Representations*, Winter 1997, (57): 1–23.

Poulton, Hugh (1995): *Who are the Macedonians?* New York, NY: Hurst & Co. Publishers.

Todorov, Tzvetan (1999): *La fragilité du bien: le sauvetage des juifs bulgares*. Paris: Éditions Albin Michel.

Schlesinger Jr., Arthur (1967): On the Writing of Contemporary History. *The Atlantic*, (March 1967): 1–15. https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1967/03/on-the-writing-of-contemporary-history/305731/

Snell, James (2015): *History is Literature*. Writing history with skill and verve is not a distasteful exercise. URL: https://www.historytoday.com/history-literature

Szendov, Blagoveszt (2000): Защо да има плоча на цар Борис III, с която да се гаврят непрекъснато? (Miért lenne III. Borisznak emléktáblája, amit folyton csak meggyaláznának?); Joana Grandovszka interjúja. *Szega* napilap, 2022.07.19.

Filmek:

Két félidő a pokolban (1961) rendező Fábri Zoltán

The Longest Yard *(Hajrá, fegyencváros!)* (1974) rendező Robert Aldrich

Victory (Menekülés a győzelembe) (1981) rendező John Huston

Shoah (1985) rendező Claude Lanzmann

Underground (1995) rendező Emir Kusturica

Beyond Hitler's Grasp (Hitler szorításán kívül) (2001) rendező Nitzan Aviram

Matcs (A meccs) (2012) rendező Andrej Maljukov

Treto poluvreme. (A harmadik félidő) (2012) rendező Darko Mitrevszki https://www.youtube.com/watch?v=MZBB1D5enCg –

VÁROSANTROPOLÓGIAI MEGISMERÉS ÉS MEGÉRTÉS

Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor

VÁROS ÉS FALU, URBANIZÁCIÓ ÉS RE-RURALIZÁCIÓ SZIMBOLIKÁJÁRÓL

A. Gergely András pályája városkutatásokkal indult (A. Gergely – Kamarás – Varga 1986; A. Gergely 1993) és ez a téma később is jelentős szerepet játszott munkásságában (például Battegay – Barou – A. Gergely 2005; A. Gergely – Bali 2007). Úgy gondoltuk, saját, *„A szimbolizáció. Hogyan cselekszünk szimbólumokkal?"* című monográfiánk a város antropológiájára vonatkozó gondolatainak kiemelésével tiszteleghetünk talán legadekvátabban életműve ezen oldala előtt.

A mi – szimbolikus antropológiai –megközelítésünkben a város szimbolikája alapvetően a centrum/periféria metszetben (város és vidéke) értelmezhető.

A városi életforma a „neolit (mezőgazdasági) forradalom" (Childe 1958; 1962) terméke és a falvak keletkezésének egyenes folytatása. Nyilvánvaló, hogy mihelyt a földművelés az ember számára felhalmozható tartalékokat hoz létre, ez a letelepedést, a települések növekedését, és a kooperatív gazdálkodás kiterjedését eredményezi. Előbb létrejönnek a falvak, majd a falvak kapcsolatrendszere, és ez szükségképpen vezet e rendszerek csomópontjainak létrejöttéhez. A központi falvak városokká válnak, vagyis az válik a lényegükké, hogy nem akármilyen települések, hanem centrumok, és ez a hierarchiajelzés korábban tárgyalt törvényei szerint megkívánja a szimbolikus megkülönböztetést az ilyen települések és a hatókörükbe tartozó többiek, város és vidéke, város és falu között.[1] (Miután a városállamok még koncentráltabb államformáknak adják át helyüket, ez a folyamat folytatódik „főváros" és vidék szembenállásában, ahol a többi város is a „vidék" oldalára sorolódik, és sok szempontból közbülső erőcentrum lesz a főváros és a falvak között).[2]

De város és falu különbsége, a közöttük kialakult szimbolikus szembenállás nem írható le csak centrum-periféria viszonyként. A másik nagyon lényeges

1 Hasonlóképp képeződik le a centrum-periféria viszony a falvak és tanyavidékük (városok és tanyavidékük) között is.

2 A főváros–vidék szembenállásban az általános város–falu viszonyon kívül a társadalmakban ható centripetális és centrifugális tendenciák ütközése, a kormányzati főhatalom és az alattvalók, és – mivel a nemzetközi kapcsolatok általában elsősorban a fővárosokon keresztül zajlanak –, kozmopolitizmus és nemzeti identitás szembenállása is megjelenik. (A fővárosok szinte mindenütt a leg-„kozmopolitábbak", és mindig a mezőgazdálkodó „vidék" számít az adott társadalom legautentikusabban „nemzeti" részének. Ez még olyan társadalmakban is így van, mint az Egyesült Államok, ahol ugyan nem az adminisztratív főváros, hanem a legnagyobb város, New York áll szemben a „vidékkel", amelyet elsősorban a középnyugat farmervilága képvisel). A főváros–vidék szembenállás olykor egészen élessé válik, melynek során mindkét fél erősen pejoratív előítéletekkel illeti egymást. Mindez különösen olyan társadalmakban jellemző, ahol a főváros „vízfejjé" dagadt (mint Budapest, Párizs, London esetében), s mind az adminisztratív, mind a gazdasági, mind a kulturális hatalom koncentrálódik és centralizálódik benne, ellentétben az olyan társadalmakkal, ahol viszonylag egyenrangú városokban, jobban elosztva jelennek meg ezek az erők (például úgy, hogy a legjobb egyetemek, színházak, a legnagyobb cégek központjai, vagy az államhatalom egyes központi intézményei nem a fővárosban találhatók).

különbség, hogy a mezőgazdasági termelés vidéken folyik, a „természetbe ágyazott falvakhoz, tanyákhoz kötődik, míg a kézművesség-ipar, a kereskedelem, és a társadalomirányító intézmények jellemzően városiak (s a városokban a természettel szemben az épített környezet dominál).

Egy következő különbség a városok (katonai) védettsége. A magyar elnevezés közvetlenül is utal erre, a „város"=„vár-as", de a város fogalmához általában mindenütt a fallal körülkerítettség[3] is társul: a város az a jobban védelmezhető hely, ahova ellenséges támadás esetén a vidék lakói is bemenekülhetnek. (A város ezen körbezárt védettségének is a – megerősített – falu az előformája, amikor a falvakba települt földműves és a nomád vadász-gyűjtögető és állattenyésztő kultúrák ütköznek egymással).

1. Az életforma különbségei

Városok létrejöttének több típusa van (Mumford 1985). Az egyik típus az elosztási rendszerek csomópontjain adminisztratív intézmények körül kialakuló város. (Ennek egy altípusa az uralkodói, kormányzói vagy földesúri hatalmat ellátó, szolgáltató „várnépeket" egyesítő városoké). Egy másik típus, amikor a város kultuszközpontok körül alakul ki, és ezért szakrális képzeteket is magához társít. Mindkét típusban jellemző az írástudók – egymástól is különböző (udvaronc, írnok – pap, klerikus) csoportjainak koncentrálódása. Egy harmadik nagy típus a kereskedelmi útvonalak csomópontjain (útkereszteződésnél, vízpartokon) létrejövő város. Ezekben is a kézműves és persze a kereskedelemmel foglalkozó csoportok koncentrálódnak. Mindezek a várostípusok hozzájárulnak a város szimbolikájának kialakulásához. A „városhoz kezdettől hozzátartozott egyrészt az adminisztratív hatalmaknak és kultuszközpontoknak beszolgáltatott feleslegek, adók felhalmozódása („kincses városok"), másrészt az, hogy a városba költözéssel ki lehetett szakadni az alávetettségben termelő paraszt helyzetéből. Ez hozta magával „a városi levegő szabaddá tesz" toposz kialakulását. (Amíg maguk a földművesek is a városokban laktak, mint az antik poliszokban, ez is szabad polgári státuszt jelentett, miként később az alföldi mezővárosok civisei esetében is.) A város nemcsak a szó szoros értelmében, de szimbolikusan is védte polgárait (az antikvitásban a város istene emelkedett magasra a mitológiában,[4] a középkori városokban a védőszent, és különösen az Egyház védőerejét is megtestesítő „köpenyes Madonna" jelképezte ezt a védőerőt). A városokba tömörült „értelmiség" és az új s új „csodákat" termelő mesterek a várost a műveltség, a tudás képzeteivel is körülvették.

A városok a tömegességnek, a személyiség eltűnésének is szimbólumai. Nemcsak azért, mert sok ember gyűlik fel bennük, hanem – talán elsősorban – annak

3 A körülkerítettség első formája a még falak nélküli körbeszántás, hiszen a mágikus szemléletben a kör maga is védettséget biztosít.

4 Ahogy Egyiptomban Théba istenei, vagy Athén felemelkedésével az egész görög mitológia egyik kulcsfigurájává váló Pallasz Athéné.

köszönhetően, hogy a városi letelepedés (lásd már a szolóni s főleg a kleisztenészi törvényeket) magával hozza a származási összetartozás felváltását a szomszédsági viszonyokkal, a városnegyedek szerinti számontartással. (Bár a kaszttársadalmakban egy-egy városnegyedben az adott kaszt származásuk által is összekötött egyedei laknak, ám a betelepülések ezt lazítják, s a modern korra ebből legfeljebb annyi marad, hogy az egyes városnegyedek szociális státuszában (s olykor etnikai, de nem nemzetségi összetartozásában) vannak kimutatható különbségek. Az egyén a nemzetségi összetartozást ily módon elhalványító városokban könnyen „eltűnik" a tömegben: a lakosságban mind nagyobb arányú a „metoikoszok", „habiru"-k jelenléte. (A tömegben eltűnés lehetősége egyfelől azt is jelenti, hogy az egyén kiszabadul a közösség mindent eltérést lefaragni próbáló kötelékei közül, másfelől viszont az „eltűnés", „elmerülés" lehetősége nyomasztó is, és az is a városi lét sötétebb oldalai közé tartozik, hogy nagyobb lehetőséget teremt mindenféle deviancia, bűnözés számára is. Azok a szabályok, amelyek zárt közösségekben meghatározott keretek között tartják az egyének moralitását, felbomlanak és nem a közösségre, a közvetlen kapcsolatokra, hanem a tömegre, a tömeges szükségletekre orientált magatartásokat hoznak létre; idesorolhatjuk alapvetően városi jelenségként a „legősibb mesterségnek" aposztrofált prostitúciót is, ami azután a városhoz kapcsolja a „Nagy Parázna" asszociációkörét is). Mindez a (kifelé otthonos védelmet jelentő) városokat „befelé" gyakran az idegenség és a veszélyesség helyeivé is avatja: a városi ember függetlenebb, mint a falusi,[5] de ugyanakkor egymástól idegenebb is. (Ez is kedvez a városokban az individualizmus kialakulásának). A lakosok egymástól való idegensége gyakran különböző kultúrából jöttek egymás mellett élését is jelenti, egyfajta multikulturalitást (a bábeli nyelvzavar legendájában több más jelentéstartalom mellett a városoknak ez a sajátossága is megjelenik).

Mivel az iparosság és a szellemi tevékenység a városokba koncentrálódik, s mivel itt mind több ember ellátásáról kell gondoskodni (s persze kiemelten a hatalom birtokosainak kényelméről), a civilizációs fejlődés is a városokban zajlik elsősorban (közterek kiépítése, fűtőrendszerek, csatornázás, közvilágítás, különböző szolgáltató vállalkozások, a szórakoztatás intézményei); maga a „civilizáció" fogalma is a város, a civitas fogalmához kapcsolódik. A városkép meghatározó elemeivé válnak a boltok, amelyek az emberi érintkezés különböző formái közül kiemelik az árucserét: ha a városok keletkezésének egyik alapformája az utak kereszteződésében kialakuló vásár-hely, az ilyen, először még csak ideiglenes találkozóhelyekből piacterek lesznek, majd a „piac" lassan szétterjed a városban, s a sokasodó boltok a városok uralkodó látványává (s ezáltal szimbolikájuk lényeges részévé) teszik az árukínálatot; a kirakatok a járókelőket vizuális ingerekkel bombázó áru-sokaságukkal a városi élet legjellemzőbb környezeti tényezői közé emelkedhetnek. Az árucserében, a különböző áruk kínálatában sokszor

5 A „falusi" jelzőhöz a kölcsönös előítélet-rendszer kialakulása során leminősítő asszociációk is tapadtak. Természetesen ennek a jelzőnek számunkra egyáltalán nincs ilyen konnotációja. Meg kell jegyezni azt is, hogy a „falusi" besorolás itt az életforma és mentalitás alapformájára vonatkozik, természetesen tudatában annak, hogy még a hagyományos falu világában is sokan élhetnek más – például az itt „városiként" jellemzett – minták szerint.

különböző világok szimbólumai találkoznak (a kereskedők közvetítésével akár igen távoli világok is), s ez egyrészt a városok hétköznapi tapasztalatává teheti a pluralizmust, másrészt állandó összemérésre ad alkalmat, ami szükségképpen az ilyen összemérő (tehát szükségképpen mennyiségi) és közös nevezőre hozó (absztraháló) gondolkodás fejlődésének is kedvez.

A városok körülkerítettsége behatárolja a horizontális terjeszkedést. Ez egyrészt az épített környezet egyre nagyobb arányát hozza magával a természeti elemek kárára (a házakat egymáshoz-sűrítve), másrészt kikényszeríti az emeletes építkezést (amely azután, – mint ez az európai középkor városi házaiban is történt – a nyilvános és privát hangsúlyos elválasztását teszi lehetővé). Mindez – az itt megjelenő paloták és kultuszközpontok hierarchiajelző[6] méretei köré rakódóan – a városokhoz kezdettől hozzátársítja az eltörpítő nagyság azon érzését, ami a városok túlfutó terjeszkedésével a mai felhőkarcoló-rengetegben foghatja el az odaérkezőt. (És a túlfutásnak, mint hübrisznek ez a motívuma is jelen volt már a Bábel-legendában is).

A falusi benne él a természetben, a városi számára a természeti elemek már csak – díszítő, pihentető, de alapvetően külső – környezetet jelentenek, és persze azt a hátteret, amely táplálja. A természet szimbolikája is más lesz így a számára: (hol inkább negatív, hol inkább pozitív hangsúlyokkal: a bibliai „külső hidegbe vettetés"-től a „kirándulás" kultuszáig, a mezőgazdasági munkáktól való elidegenedéstől a közvetlen természetbe ágyazottság iránti nosztalgiáig).

A város – mind hatalmi és/vagy szellemi központ voltából, mind kereskedőiből következően – sokkal közvetlenebb kapcsolatban van a „nagyvilággal", mint a falu. Egyrészt minden ide áramlik be és innen terjed szét: tárgyak, szokások, gondolatok.[7] Másrészt kicsiben maga a város is egyfajta „nagyvilág" lesz, s ahogy az utazó fedezi fel az idegen világot, növekedésükkel a városok is mind több felfedezendő titkot rejtenek magukba (felkészítve ezzel a városlakót a világjárásra, távolabbi világok felfedezésére is). További jellegzetes, (szimbólummá váló) városi jelenség a sűrű forgalom, és egyáltalán a történések sűrűsége, ami az életritmus sebességének felgyorsulásában és a városi embernek a változásokhoz alkalmazkodó fokozott figyelmében is érezteti hatását.

Az emberek összesűrűsödése nem csak elidegenítő következményeket rejt magában. A tömeg össze is áll: az élet alapviszonyaival átfont, egymással rokoni, szomszédsági és munkakapcsolatokban álló falusi közösségekkel szemben a

6 Persze az „égretörés" nem csak hierarchiajelzés: a mezopotámiai és latin-amerikai zikkuratok, az egyiptomi piramisok „égbenyúlását" a csillagászati-matematikai összefüggésekkel létrehozott világmodell-voltuk (és nemcsak az uralkodóknak az egész népet, hanem a papi tudásnak a világegyetem rendjét megtestesítő volta) is indokolta, s nemcsak gőgből, hanem ellenkezőleg is, vagyis éppen azért is nyúltak éppen az ég felé, hogy (mint alárendeltek uralkodójukhoz) kapcsolódhassanak azokhoz az (égi) erőkhöz, amelyeket mindenek fölött uralkodónak láttak.

7 Fokozottan érezhető ez a gyarmatok és félgyarmatok fővárosaiban, amelyek (felduzzadó lélekszámukkal és fejlettségükkel) igen nagy mértékben kiemelkedhetnek környezetükből azáltal, hogy az országnak a gyarmattartóra való rákapcsolódása következtében csak rajtuk keresztül közvetítődhetnek mind a gyarmattartó kultúrája felől érkező hatalmi, a függőséget erősítő, mind pedig az attól független külső hatások. (Ez Budapest 19. század végi fejlődésére is jellemzőnek volt mondható).

városiak aktuális érdekérvényesítésre egyesülnek,[8] ezek az érdekérvényesítések viszont a viszonyok hosszabb távú átalakítására is késztethetnek: a (közügyekkel foglalkozó) politika a városokban, a poliszokban születik meg. A tömeg, a démosz, a plebs erejeként ezért a városokban általában mindig erősebbek a demokrácia bázisai. A politika is magán hordja ugyanakkor azt az elidegenedettséget, közvetettséget, amit a tömeglét – az egymással nem összeforrt közösségi kapcsolatban álló egyének létformája – jelent. Ez az áttételes kommunikációs formákat, a közvetlen dialógussal szemben az üzeneteket és azok különböző formáit (pasqillusok, tacepaok, grafittik, transzparensek) teszi jellemzővé. (A tömegnek a hatalmat megszólító üzenete maga a tüntetés is). Mindezek a jellegzetesen városi jelenségek részei lesznek a város szimbolikájának is.

Az áttételesség a mindennapi érintkezést és a dolgokhoz való viszonyulást is áthatja: a konkrét kapcsolódások és konfliktusok gyakran absztrakciók, elvek, eszmények, „ügyek" formájában, illetve szabályokként, törvényekként fogalmazódnak meg. A városi lét ezen sajátosságai a városlakók mindennapi életét a falusi életformától erősen különbözővé teszik, ennek következtében azután a városiak és falusiak érintkezésében nagyon sok a félreértés: a két kommunikációs rendszer egészen különböző módon működik, egymástól eltérő szimbolikus elemekből építkezik, s ez egymás megértését is akadályozza.

2. Szemléleti különbségek

Eltér a térkezelés, az idő kezelése. A felgyorsult városi létben az idő sürgeti az embert. A falusi életben az éves körforgás, a hónapok, a hetek, a napok rendje annyira igazodik a természethez, hogy ebben nem maga az idő a meghatározó, hanem a teendők szükségszerűsége; a városi ember azonban, akinek nemcsak teendőit, de teljesítményeit is a ráfordított idő méri meg, közvetlenül magának az időnek a nyomását-kényszerét érzi. A falusi nézőpontjából az „óra által kormányzott városi" elidegenedett, lelketlenné vált, a városi szemében a falusi megbízható pontosságra képtelen. De a térszemléletben is jelentős különbségek vannak. Igen jellemző például az útbaigazítás stratégiájának különbsége (ami persze szintén az életformák különbségén alapszik). A falusi szemlélet az ismerős tereptárgyak alapján igazít útba: „látja azt a nagy jegenyét, ott kell befordulni, a kocsmánál aztán balra, egészen a paplakig"; a városi általában inkább térképszerűen, a város úthálózata szerint tájékoztat: „megy két sarkot, aztán balra, a harmadik utcánál jobbra, aztán megint jobbra és már ott is van". Egészen különböző a tárgyalási stratégia is. Adásvételi megbeszélés esetén a falusinak általában fontos közös ismerősök, vagy legalább közös élmények találása (mivel a falu kötött kapcsolatrendszerében minden az ismeretségeken, személyes kapcsolódásokon keresztül történik, ezek ismerőssége a megbízhatóság garanciája). A tárgyalást tehát ilyen diskurzusoknak kell felvezetnie. A városi életforma szemszögéből ezek felesleges

8 A városi közösség kötöttségektől független voltára utal a „civil" kifejezés is (= városlakó, aki nem tagja testületnek, kötelességek-irányította közösségnek).

időpocsékolások, ezért a városi igyekszik minél gyorsabban célirányos mederbe terelni a beszélgetést (ami a falusi nézőpontból persze megint túlságosan elidegenedett, túlságosan anyagias viselkedés).[9]

Szembetűnően eltérő a két életforma beszédstílusa is. Míg a falusi lét állandósága inkább a tapasztalatokat sűrítő, átörökített törvények elismétlését, az aktuális helyzetre alkalmazását teszi a beszéd jellemzőjévé, a közösségi jelleg pedig érzelmekkel itatja át; a városi, azon kívül, hogy sokkal több absztrakcióval dolgozik, a város politikai jellegének (és individualisztikusabb értékrendjének) megfelelően általában kritikus is: véleményalkotó, ítélkező; s míg a falusi jellemzően ugratással figyelmeztet másokat a közösségi normák erejére, a városi az iróniával önmagát is reflektáltan, kritikusan helyezi el a diskurzusban.

3. Kölcsönös előítéletek

Város és falu, város és vidéke különbségei, szimbólumviláguk eltérései kezdettől fogva kölcsönös előítéletek forrásai és táplálói, – miként kölcsönös előítéletekben is szimbolizálódik a társadalmi lét minden megosztottsága: vezetők és vezetettek, szokáskövető hagyományőrzők és polgári individualisták, haladáspártiak és konzervatívok között is – s a két életforma különbségeinek fokozódásával (a mezőgazdasági munkának a városi életformából való eltűnésével) a város és falu közötti előítéletek csak erősödtek. Ezen előítéletek egy része a centrum–periféria viszonyból következik. Ennek jegyében kapcsolódik a városhoz a hatalmaskodó, pökhendi hatalmasok, a faluhoz a mozdíthatatlan, változásra képtelen alattvalók képzete. Ezek a kölcsönös ellenérzések a mai napig hatnak. (A „felmegyek Pestre" – ez az akár a Mátrában is elhangozható mondat – azért lehet irritáló a vidéki ember szemében, mert eleve magában hordja azt a képzetet, hogy a főváros

9 A falusi és városi mentalitás ütközésének szélsőséges példáját jegyezte le Gaál Károly a 20. század második felében. Egy, eredetileg egyébként falusi nő a fővárosban töltött évtizedek után ismét falura (de nem a szülőfalujába) költözött – és szembekerült a falu értékrendjével. Olyannyira, hogy boszorkány-hírét költötték és végül öngyilkosságba kergették. Mindezt az eltérő szokások értelmezése okozta. Vendégeit nem a konyhába invitálta, mint ez szokás volt, hanem a nappaliba. („Miért? Milyen titkos dolgokat főzhet a konyhájában?"). Ezt alátámasztani látszottak azok az itt ismeretlen növények, amelyeket cserepekben nevelt; egyébként is szokatlan ételekkel, italokkal kínálta a vendégeket. Később kelt és később feküdt le, mint szokás. („Miért? Mit csinálhat az éjszakában?") Hajnalonta kijárt a mezőre – nem dolgozni, csak sétálni. („Miért? Bizonyára harmatot gyűjt a szoknyájára, ami közismerten boszorkányszokás.") És így tovább. A történet persze alapvetően archaikus tudatformák továbbéléséről szól, de itt arra példa, hogy pusztán az életforma apró különbségei – szimbolikus jelentésük eltérő értelmezési lehetőségei folytán – milyen módon és milyen mértékben ütköztethetik az eltérő életformákban szocializált különböző csoportok tagjait (Gaál, 1988).

nemcsak a hierarchiában, de még értéke szerint is valahol „fent" kívánja látni magát, vagyis, hogy a fővárosi a magasabbrendűség igényével lép fel).[10]

Az előítéletek azonban nemcsak ebből, hanem a két létforma fent bemutatott sajátosságainak szinte minden eltéréséből következhetnek. A falusiak (és a falusias életformát értékelők) ítéletében a város rafinált, romlott, természetellenes, értelmetlen furcsaságokkal és veszélyekkel teli, elembertelenedett, ideges, gyökértelen, élősködő, elpuhult, felszínes, cinikus, áttekinthetetlen labirintus, szemben a falu egyenességével, természetességével, józanságával, egyszerű áttekinthetőségével, személyességével, nyugalmával, biztonságával, egészségességével, munkamoráljával, keménységével, a lényeget meglátó tekintetével és tiszta hitével. A városiak (és a városi életformához vonzódók) ítéletében pedig a falu maradi, rugalmatlan, lomha, szűklátókörű, babonás, durva, kegyetlen, primitív, barbár és unalmas világ, hol a sivár szegénység, hol a zsíros-részeg eszem-iszom világa, szemben a város korszerűségével, talpraesett rugalmasságával, az új iránti nyitottságával, közvetlenségével, felvilágosultságával, humanizmusával, kifinomultságával és információgazdagságával. S mindkettő a saját jártasságait, saját szempontjait látja fontosnak, s a másikat annak fényében ügyefogyottnak[11] és önzőnek.[12]

4. Az egymásra gyakorolt hatás szimbolikája. A város szimbólumai a falvak világában

A két életforma azonban nemcsak szemben áll egymással, hanem egymásba is hatol, megtermékenyíti egymást. A város kultúraközvetítő szerepe folytán olyan mintákat állít a falu elé, amelyet az átvesz: sok minden, amit ma a faluhoz tartozónak tartunk, eredetileg a városokból származott oda. Nemcsak a folklór legkülönfélébb területein mutathatók ki a városi kultúrából származás jelei, nemcsak a népviseletek egy része származik bizonyíthatóan városi mintákból, de az olyan

10 Korábban említettük, hogy város és vidéke viszonyára egy újabb ellentét, a főváros és a vidék ellentéte is ráépül. Ebben a viszonyításban a többi város is: vidék. A kisvárosok szimbolikájába ezért – miközben a faluval szemben a felsorolt városi jellegzetességek a kisvárost is megkülönböztetik a falutól – bekerülnek olyan képzetek is, amelyek egyrészt a fővárostól való különbségek negatívumait (kisebb önálló cselekvési hatáskör, provincializmus, kevesebb munka- és szórakozási, kulturálódási lehetőség, a korlátok fokozottabb kényszerítő ereje), másrészt előnyeit („emberléptékűség", közvetlenebb emberi kapcsolatok, a természettel még inkább megőrzött együttélés) emelik ki, illetve a két mentalitás olyan hibridjeit, amelyek a kisváros közvetítő jellegéből következnek, például a (kormányzati) hatalom idegenségének és a helyi, közösségi jelleg közvetlenségének azt a keverékét, ami a magyar irodalom egyik alapvető toposza (Eötvös és Jókai vármegyei provincializmus-ábrázolásaitól Mikszáthon, Móriczon, Kosztolányi regényein át Krasznahorkai ilyen tárgyú műveiig).

11 „Még ezt sem tudja" – neveti ki a falusi a városiak tabusértéseit, kaszálni, fejni, az állatokkal bánni nem-tudását, vagy a falusi életforma egyéb elemeiben való járatlanságát, a városi pedig a falusiak városban való elveszettségét, a hivatalokban, üzletekben kellő viselkedés vagy egyes civilizációs eszközök nem-ismeretét, műveltséghiányait.

12 A városiak szemében a falusiak a saját szűkebb közösségükön túl nem szolidárisak, a paraszti földéhség felhalmozó önzése, kaparisága vezeti őket; a falusiak a városiak élvezkedő hedonizmusát, a nemzeti kérdések iránti érzéketlenségét, kozmopolitizmusát marasztalják el individualizmusként, önzésként.

falun ma már közönségesnek számító virágok is, mint a rózsa, tulipán, muskátli, vagy a ma már jellegzetesen „falusi ételek" egy része is. Másfelől a városok, minden elidegenedésük ellenére, a szomszédsági és egyéb interperszonális viszonyokban megpróbálnak legalább egyes elemeket újrateremteni a falu megtartó közösségi erejéből, hagyományozott falusi tudásokkal erősíteni konyhai tudományukat vagy kiegészíteni a hivatalos gyógyászat eljárásait, a városi művészeteknek a folklórtól való időnkénti megtermékenyüléséről nem is beszélve.

A kétirányú hatás nem egyforma súlyú: évszázadok óta domináló tendenciának a falvak városiasodása, urbanizálódása látszik. (Nem bizonyos azonban, hogy ez „örök törvény". Míg az antikvitás története is egyre fokozódó urbanizálódásként jellemezhető, ezt később jelentős ruralizálódás követte, s voltak hasonló fordulatok más korszakokban is a történelemben.)

Mindenesetre választott témánk szempontjából érdemes sorra vennünk azokat a szimbolikus jelenségeket, amelyek mai falvainkban urbanizációs szimbólumoknak tekinthetők.

Az épületek kialakításában az egyik leginkább magától értetődő urbanizációs szimbólum az emeletesség. Ez persze nemcsak urbanizációs, de hatalmi szimbólum is, hiszen a várak, kastélyok, paloták is többemeletesek, a nagyobb kúriák is egyemeletesek voltak. Mindazonáltal az emeletes jelleg a falusi, paraszti építkezésben nem annyira az anyagi javak tekintetében való emelkedéshez kapcsolódott (a meggazdagodott parasztok hagyományosan épületeik horizontális kiterjesztésével fejezték ki státuszemelkedésüket). Az emeletes építkezés a magyar faluban az urbánus életforma egyéb elemeinek[13] átvételével együtt kifejezetten a falu urbanizálódásához kapcsolódva indult meg, s kezdett terjedni a 20. század utolsó harmadában.[14] Akkor, amikor már nemcsak egyes elemek épültek be a döntően falusiasnak maradó életformába, hanem − elválaszthatatlanul az individualizálódás korábban említett tendenciájától is − maga az életforma is városiasodni kezdett.[15] Az emeletességben kifejeződő legerősebb szimbolikus jelentés (a vertikalitás presztízsjelző szerepén kívül) a városok mintájának követése. Ehhez a szimbolikához tartozik a lépcsők alkalmazása is, amelyek sok földszintes falusi házon ugyanebben az időszakban jelentek meg. Ugyan a szimbolikus változásoknak többnyire van pragmatikus értelmezése is – ez esetben például az, hogy a hagyományos, az udvarral szintbe épített falusi házakkal szemben a megemelt

13 Például a fürdőszoba, gyerekszoba-terjedésével, s alapvetően a nyilvános és intim szféra elválasztásának polgári, individualisztikus értékrendszerű, de egyszersmind városi mintájával együtt.

14 Ekkor több folyamat együttes hatása gyorsította fel az urbanizációt. A parasztság földtől való erőszakos megfosztása a téeszesítés során, amely százezreket „lökött ki" a falusi életformából, az a világtendencia, amely az általános modernizáció jegyében a 20. században mindenütt óriási városba áramlást eredményezett, és persze a könnyebb élet, a választható munka, a determinált sorsból való kitörés reménye, amely mindig is motiválta ezt. Ugyanakkor az információáramlás felgyorsulásával az új médiumok a korábbinál sokkal gyorsabban és intenzívebben sugározták szét a városi életforma- és mentalitás-modelljét a falvakba, amelyek élete amúgy is mind erősebben alárendelődött az ipari társadalmak gazdaságának.

15 E nagy városiasodási hullám előtt a kisebb városok nagy része maga is falusias volt, emeletes épületekkel csak a városok centrumában. A nagyközségek és a mezővárosok között leginkább e centrumok egyes városiasabb intézményei jelezték a különbséget.

szint akadályt jelent a víz behatolása, a sár behurcolása előtt –, de ezek a veszélyek fennálltak akkor is, amikor nem építettek a házakhoz lépcsőket.[16]

Egy következő urbanizációs szimbólum a házak kubusos kialakítása. A sokat kárhoztatott „kockaház" elterjedésében nyilván szerepe van annak is, amit hangsúlyozni szoktak, hogy a korabeli állam ilyen típusházak építését tette lehetővé. A szimbolikába azonban itt is belejátszik, hogy a városi lakások a többemeletes házakon belül maguk is „kockák", s a modernista, csupaszon funkcionalista építkezés az épületek (lakótelepi blokkok, toronyházak) egészét is egy-egy hatalmas kubussá formálja (s így a „kockához" a városiasság asszociációi kapcsolódnak).

A geometrikus formák térhódítása a modernista korok velejárója. Az urbanizáció e tekintetben a modernitástól is elválaszthatatlan. A falun az urbanizációval jelennek meg ezek a geometrikus formák, s modernitásuk is elsősorban mint urbanizációs szimbólum játszik szerepet. A falvakban alapvetően a városi mintákat terjesztő intézményekben: az eszpresszókban és a kultúrházakban vált jellemzővé (nálunk a hatvanas évektől) a geometrikus absztrakt díszítés (körökkel, négyzetekkel, háromszögekkel); kifejezetten mint urbanizációszimbólum. A magánházaknál ugyanezt a tendenciát szolgálta például (az egyébként nagyon ősi eredetű, a kapubálványok örökségét továbbvivő) kerítésoszlopok díszítése (csúcsukra állított kockákkal, gúlákkal stb).

De az urbanizáció szimbolikája behatolt a szokásokba is. Az egyik terület, ahol a mintakövetés jól tetten érhető, a kertek átalakítása. A nyilvánosság felé forduló előkerteken kívül a falusi házakban korábban főleg haszonkertek (gyümölcsösök, veteményágyások) és udvarok voltak. A 20. század utolsó harmadában az urbanizáció egyéb jeleivel együtt kezdtek el terjedni a nyírott gyeppel jellemezhető pihenőkertek. (Ebből a pihenés létjogosultságának elismerése az individualisztikus értékrendszer, a gyep nyírása, „lakószoba-szerűvé" tétele viszont döntően az urbánus életforma kifejeződése – és persze az önellátásra épült életforma visszaszorulásának jele is)

Kapcsolódhat ehhez a kutyatartás átalakulása is. A falusi kutya haszonállat: terelő, vadász, de elsősorban házőrző. (A városi és falusi értékek ütközésének egyik jelképes terepe a kutyatartás különbsége: falusi nézőpontból a városiak lelki elferdülésének jele a kutya szolgáló helyett „családtagként" kezelése; városi nézőpontból a falusiak szívtelenségének, kegyetlenségének megnyilvánulása a kutya láncon tartása). A kertek átalakulásával nagyjából egyidőben falun is megjelent az a városi modell, amelynek megfelelően a kutya (az intimszféra nélküli középkori együttlakás után: újra) bekerülhet a lakótérbe.[17]

16 Sokszor maguknak a különböző „veszélyeknek" tudatosítása is mentalitás-változás következménye. Ebben az esetben is benne van a pragmatikus megfontolásban is a városi szemlélet átvétele.
17 Néha egy olyan átmeneti megoldással, hogy két kutyát tartanak, egy „bentit", meg egy továbbra is a szabadban tartott házőrzőt.

Említettük, hogy urbanizációs – a „leisure time"-hoz kötődő – szimbólum az eszpresszó is. Itt már maga az életforma jelent egy, a falu életében új mintát.[18] Bizonyos enni- és innivalók (fogyasztásuk szokásával együtt) maguk is ilyen urbanizációs szimbólumok: egyértelműen ilyen képzetkörrel terjedt el a feketekávé, a kóla, a chipsek, egyes sütemények, csokoládék, és persze a más kultúrákból származó ételek (a spagettitől a különböző egzotikus konyhák kínálatáig).

A (magán) vendéglátás is egy olyan terep, ahol a falusi és városi világ „félreérti" egymást. A városi sokszor azért látogat falura, hogy falusi ízeket élvezhessen. A falusi viszont gyakran úgy gondolja, hogy városi vendégét „városi módon" kell vendégül látnia, ezért kólával, bolti süteménnyel kínálja a házi málnaszörp és saját készítésű ételek helyett.[19]

Ez a példa már nemcsak a város, hanem a falu szimbolikájáról – az eltérő értelmezések ütközéséről – is szól, s jelzi azt is, hogy a városok mintaadó szerepe mellett jelen van az ellenirányú tendencia: a falusi életforma (városiak általi) értékelése is. Egyrészt, mint említettük, nemcsak városi minták jelennek meg a falvakban, de a városokba is eljutnak a falusi minták.

5. A falu szimbólumai a városok világában

A városlakók életében rurális szimbólumok elsősorban az élet olyan szeleteiben vernek gyökeret, amely életszeletek érintkeznek a falu világával. A lakásokban ennek elsődleges színtere a konyha-kamra, és a nyaraló. A konyha és kamra (ahol van: pince) a lakás élelmiszer-szolgáltató (-felhalmozó) részlege, s mint ilyen, az élelmiszertermelő falut-vidéket képviseli a lakáson belül. Nem véletlen, hogy az olyan faluszimbólumoknak, mint a népművészet tárgyai (vagy a falusi léthez kapcsolódó szerszámok, egyéb tárgyak) a lakások jelentős részében éppen ezekben a helyiségekben tartják a jelenlétét adekvátnak. (A másik ilyen közeg a

18 A televízió előtti időkben hasonló város-szimbólum intézmény volt a falvakban a mozi. (És persze ahol voltak, az ipari létesítmények is). Amikor a város vonzerejének lényegét kell meghatározni, a sokirányú – és a falusi munkánál könnyebbnek tartott – munkalehetőségek mellett a legtöbben a kulturálódási és szórakozási lehetőségeket hangsúlyozzák. A legerősebb urbanizációs hatást aztán természetesen a televízió gyakorolta, hiszen maga a televíziózás alapvetően átformálta a szokásokat, a televízióban bemutatottak pedig minden korábbinál sokkal gyorsabban és tömegével terjesztették az urbanizáció megannyi szimbolikus elemét.

19 Hasonló „egymás mellett elhaladás" a beszélgetésben is létrejöhet, amikor például a városi megpróbál az alkalmazkodás céljából „falusiasan" beszélni, ami azután nagyon mesterkélten, hamisan hangozhat.

A kölcsönös értetlenséget, és az alapjukul szolgáló attitűd-különbséget jól jelképezheti az az eset, amikor egy faluban népi műemlékké nyilvánítottak egy szép, nádfedeles házat (az absztraháló, elvekre építő városi szemlélet jegyében a hagyományok nemzeti kincsként való megőrzésének eszméjétől vezettetve). Ám az épületet gazdája még aznap éjjel nekiállt lebontani, mondván, hogy az ő házát ne „államosítsák" ezen a módon, megakadályozva, hogy azt tegyen vele, amit akar. És főképpen azért, mert ez a ház őt korábbi szegénységére emlékeztette, az ő szemében azt szimbolizálta, nem látott benne semmiféle „szépséget".

nyaraló, amely többnyire eleve falusi környezetben van, a városlakónak ideiglenesen biztosítva a falusi élet egyes elemeit).[20]

A városba költözött falusiak faluszimbólumként őrizhetnek meg szokásokat, kiskerteket létesítve, gondozva még lakótelepeken is, falusi kispadot állítva a tömbház elé.

A falu azonban, mint említettük, nem csak hajdani lakója szemében képviselhet nosztalgikus értéket. A városi, tömeges életforma sok városi számára is frusztráló. Ez az érzés felerősödhet antimodern korszakokban, s ilyenkor megjelenik a „re-ruralizálódás" is: sok városi áramlik falura (a városok agglomerizációs övezetébe, nyaralóhelyekre, de olyan elnéptelenedett falvakba is, amelyek egyik említett kategóriába sem sorolhatók). Ilyenkor a cél a falusi életforma előnyeiből – egészségességéből, közösségiségéből, természetességéből – való részesülés. (Van, aki ehhez hozzáteszi: annak hátrányai nélkül; mások viszont ezeket a hátrányokat sem gondolják annyira hátrányosnak). A falu szimbólumai ebből a nézőpontból a tiszta levegő, a csend, a vegyszerezetlen táplálék – miközben a faluban ez utóbbi már nagyrészt illúzió –, az „egyenes" emberi kapcsolatok, a beágyazottság az ősi tapasztalatok hagyományrendszerébe, az egészséges (és megedző) fizikai munka.

Ezek a képzetek a falvak évszázadokon át épült szimbolikáján alapulnak. A falu képzetköre már a letelepedés kezdetétől, az első falvak kialakulásától összefonódik a család-ideállal, azzal a családképpel, amely a szoros egységben, teljes munka-, és életközösségben élő párokból, gyermekeikből, unokáikból áll. Ez a család-ideál (amelynek a magyar irodalomban oly pregnáns megjelenésformája Arany: „Családi kör"-e)[21] jelenti az alapját a bensőséges család-eszmény kialakulásának. Nem véletlen, hogy a falvakba kirajzók között nagy arányban találunk olyanokat, akik számára a falusi lét az önfenntartó, mindenkitől független, teljes életével egymás felé forduló, összehangolt családba zárkózás lehetőségét is jelenti.

A hagyományos falusi család életének lényegéhez tartozott a természet erőinek kiszolgáltatott kemény paraszti munka is. A falvakba költözők többnyire nemcsak számolnak ezzel, hanem az ilyen munkával való megmérettetés (s az, hogy ennek a fajta munkának az eredményei közvetlenül igazolják vissza az ember erőfeszítéseit) még vonzerőt is jelent a számukra. Vannak, akiknek a paraszti lét szűkössége is voltaképpen része annak az ideálnak, amely a puritanizmus elveit követve utasítja el a városi lét esztelen és elpuhító hedonizmusát.[22]

20 Más lakóhelyiségekben (nappali, hálószoba) általában csak olyan családoknál jelennek meg „népi" tárgyak, akik népi gyökereiket, elkötelezettségüket, és/vagy nemzeti identitásukat fejezik ki ezekkel.

21 Ami persze már nem holmi „eredeti" családmodell; magán viseli a polgárosodás intimitás-eszményének szétsugárzó hatását is.

22 Az állattenyésztés is a kemény falusi munkák közé tartozik és sokan, akik ma belevágnak, ennek tudatában vállalják. Mindazonáltal a „pásztori" léthez (különösen a juhászathoz) már az antikvitás óta idilli képzetek társultak (ami még a János vitéz nyitóképében – „Faluvégen nyája míg szerte legelész, Ő addig subáján a fűben heverész"– is érezhető), s köztudott, hogy a pásztori falu „bukolikus" képe milyen hamis formát öltött a rokokó udvarokban. Ez annak is köszönhető, hogy ilyenkor kiragadnak egyes elemeket – például a természetbe ágyazottságot – az életforma egészéből (kiiktatva a képből, ez esetben a pásztorkodás szimbolikájából a kellemetlen, nehéz mozzanatokat. Ezért mindig meg kell különböztetni a falusi életet egészében, azt ismerve felvállalók attitűdjét azoktól, akik idealizálják ezt az életformát. (Mindezt persze el lehet mondani a városi életformát választókról is).

Míg a város felpörgetett élete – fénykavalkádja és zaja – megterheli az idegrendszert, a falu hagyományos életritmusa ezzel szemben kimért és egyenletes, és a csend, a madárdal és a természet egyéb hangjai kötődnek hozzá. Ezek által a falu vonzerejét a legtöbb városi számára a nyugalom adja. (Sokan olyan kétlaki életformát alakítanak ki, amelyben városi munkájuk fáradozásai után falun töltődnek fel, ott gyűjtenek erőt, ihletet, e feltöltődés jegyében, a szellemi munka kiegyensúlyozásaképpen végezve a falusi ház körüli teendőket is).

A falvak szimbolikájába kapcsolódik a mesés jelleg is. A varázsmesék/tündérmesék nagy részét a falusi életforma, a falusi ember vágyai alakították, s ez a meséken felnőtt városi ember számára is belejátszik a falu szimbolikájába. (Jellegzetes, hagyományos falusi házakat ezért is aposztrofálnak sokan „meseházikónak", „mézeskalácsháznak"). A falu a nosztalgikus képzetekben a gyermek mesevilágához való visszatérést is ígéri. Ezzel függ össze az a kép is, amelyben a falu a romlatlanság, az őszinte, tiszta gondolkodás és érzések világát jelenti.

A falu mindezen képzetek összessége által válik egyes korszakokban a városokból való kirajzás „célállomásává".[23]

Bizonyos ruralizálódást, a falu-ideál hatásainak érvényesítését a „kirajzáson" kívül kertvárosi negyedek (és városi kertek) is lehetővé tesznek: itt a kertekben „kicsiben" és nagyrészt szimbolikusan végezhet „falusi" munkát az ember, a szomszédsággal együttműködést, a falusi közösséghez hasonló referenciacsoportot alakíthat ki; s az ilyen együttműködések városokon is elvezethetnek lokális ünnepek, helyi hagyományok kialakulásához.

A falu szimbolikájából a városiak nosztalgikus viszonyulásmódjában az egészség, a természetközeliség és közösségiség emelkedik ki: ezekhez kapcsolódhat a „zöld" ideológia alapvetően urbánus, de a városi lét túlfutásai ellen tiltakozó mozgalma is.

A vidék, a falu egy további, említett vonása, a nemzeti identitással való kapcsolata. Az urbanizált társadalmak „alulról" való megújításának, megtermékenyítésének vágya, és a vidéki, falusi gyökereket vállaló felemelkedési modell találkozása fejeződhet ki többek között az olyan időről-időre megjelenő mozgalmakban, mint a népi íróké a két világháború között, vagy a táncházaké az ezerkilencszázhatvanas évektől kezdődően.

Mindezek a „revival"-ek azonban már nem teljesen az eredeti falu-szimbolikához igazodnak. Egyrészt követőik idealizálják a falusi életformát, s gyakran, amikor szembesülni kénytelenek annak nehézségeivel, csalódásoknak vannak kitéve; másrészt – erre is utaltunk azzal, hogy sokan a falusi életformát annak hátrányai nélkül próbálják választani – az esetek nagy részében a két életforma elegye (jó esetben szintézise jön létre), s ez átértelmezi a falu szimbolikáját is.

A falu-nosztalgia legutóbbi hullámaiban például megfigyelhető volt, hogy a falu hagyományos paraszti szimbólumai (és szimbolikus életforma-elemei) egyrészt nemesi szimbólumokkal kezdtek keveredni (megfelelően annak is, ahogy a falvakba települő városiak egy része a hajdani nemességhez hasonló mintaadó

23 Lásd erről például Csurgó Bernadett és Megyesi Boldizsár kutatásait (például Csurgó – Megyesi 2016).

és irányító szerepet is megpróbált betölteni; a nemzeti szimbolikában pedig a nemesség szimbólumai eleve legalább akkora szerepet játszottak, mint a parasztsághoz köthetők); másrészt értelmiségi szimbólumokkal (hiszen jelentős részben a re-ruralizálódást elvi alapon választó értelmiségiekről volt szó); harmadrészt pedig éppenséggel városszimbólumokkal, illetve a polgári, individualisztikus értékrendszer városokhoz kötődő elemeivel is (főleg ha a lakásmód kialakításában nem az elvi alapú aszkétizmus vezette őket, hanem fontosnak tartották a civilizatorikus-kényelmi szempontok érvényre juttatását is).

A város és a falu szimbolikájáról is elmondható, hogy mindaz, ami különbséget hoz létre az emberi lehetőségek között, szimbolikus kifejezést is ad ezeknek a különbségeknek (e különbségek valamennyi összetevőjének), s az emberek e szimbólumokhoz viszonyulnak (igenlően, elutasítóan vagy semlegesen), ezek építik fel identitásukat éppúgy, mint más identitásoktól való elhatárolódásukat.

Források

A. Gergely András (1993): *Urbanizált méhkas avagy A helyi társadalom.* Budapest: MTA PTI.

A. Gergely András – Bali János (szerk.) (2007): *Város-képzetek. Az antropológiai megismerés árnyalatai.* Budapest: MTA PTI Etnoregionális és Antropológiai Kutatóközpont – ELTE BTK Néprajzi Intézet.

A. Gergely András – Kamarás István – Varga Csaba (1986): *Egy kisssváros. Szociográfia.* Budapest: Művelődéskutató Intézet.

Battegay, Alain – Barou, Jacques – A. Gergely, András (szerk.) (2005): *La ville, ses cultures, ses frontières. Démarches d'anthropologues dans des villes d'Europe*. Paris – Budapest – Torino: L'Harmattan.

Childe, Vere Gordon (1958): *A civilizáció bölcsője*. Budapest: Gondolat Kiadó.

Childe, Vere Gordon (1962): *Az európai társadalom őstörténete.* Budapest: Gondolat Kiadó.

Csurgó Bernadett – Megyesi Boldizsár (2016): Képzelt különbségek a városi és vidéki közösségek, társas kapcsolatok kvantitatív vizsgálata. *socio.hu*, 6(3): 4–65. URL: http://real.mtak.hu/id/eprint/62829

Gaál Károly (1988): Az öngyilkos boszorkány. In *Aranymadár. (A burgenlandi magyar faluk elbeszélőkultúrája)*, Szombathely: Vas Megyei Múzeumok Igazgatósága, 105–112.

Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (2021): *A szimbolizáció. Hogyan cselekszünk szimbólumokkal?* Budapest: Ventus Commerce – Kocsis Kiadó.

Mumford, Lewis (1985): *A város a történelemben*. Budapest: Gondolat Kiadó.

Dobák Judit

VÁROS-TÉR-KÉP

Mentális térkép használata egy városantropológiai kutatásban

1. Bevezetés

1998–2000 között – akkor még antropológus hallgatóként – végeztem életmódvizsgálatot Miskolc egyik munkáslakótelepén, amely kutatásnak az egyik állomása a térszerkezetre fókuszált. A kulturális antropológiában leggyakrabban használt interjútechnikát egészítettem ki egyéb (kísérletező) módszerekkel, többek között mentális térképek felvételével.

A látványos, vizuálisan jól megaragadható adatközlői produktumok egy térszerkezetei vizsgálatot indítottak el. 2017–18-ban egy konferenciafelhívásnak köszönhetően kísérletet tettem a vizsgálat megismétlésére. Közel 20 év elteltével már nem volt lehetőség ugyanazon interjúalanyokat megkeresni, hiszen közülük többen már nem éltek vagy elköltöztek. A korábbi kutatás interjúvázlatát használva a vasgyári kolóniában újabb térképes rajzokat vettem fel az adatközlőktől.

Tanulmányomban a két, közel húsz év eltéréssel készített adatfelvétel eredményeiről számolok be. A mentális térképekkel végzett kutatásomat és „elszánt érdeklődésemet a város természetének megértésére" (A. Gergely 2010: 3) városantropológiai kutatásnak tartom.

A vizsgálatot Miskolcon a Vasgyári lakótelepen (régi nevén: Diósgyőr-vasgyári kolóniában) végeztem. A kolóniát a 19. század végén, több ütemben, munkásoknak szánt mintalakótelepnek építették. Épületei, térszerkezete, a kialakult intézmények és az életre hívó gyár egyes részei mai napig az eredetihez hasonló formában léteznek.

2. Módszertan

A mentális térkép az egyén térbeli érzékelésének, tudásának mentális reprezentációja (Zhang 2015: 15). Az emberek viszonyulnak a környezetükhöz, információkkal töltik fel a fejükben lévő térképeket, érzések, érzelmek, tanult tartalmak adódnak a téri viszonyrendszerhez.

A fizikai térhez kötődő tulajdonságok egy halmazának szisztematikus ábrázolása is mentális konverzióval jár. Így minden térkép, az osztálytermek falán lévőktől a városi utcák és az autópálya lehajtó képéig, az okostelefonokon és az autókban lévő GPS-ig mentális térkép, amelynek kialakítása a térképkészítők döntésén alapul. Ebben a halmazban kitüntetett szerepe van azon térképeknek, amelyek jelentésének térbeli felosztása látensen az egyének vagy csoportok elméjében lakozik (Götz – Holmén 2018). A térképek segítségével betekintést kaphatunk

gondolkodásmódokba, napirendekbe, társadalmilag, kulturálisan meghatározott viselkedésekbe. A mentális térképek dekódolásával – többek közt – társadalmi-térbeli hierarchiákat ismerhetünk meg.

A mentális térkép rajzoltatása jó eszköz lehet az emberek térbeli megismerésének és téri beélésének vizsgálatára. Emellett más módszerekkel ötvözve a társadalom térhez fűződő viszonyáról és a társadalom térben leképezhető tulajdonságairól is fontos információkat szerezhetünk általa. A mentális térkép mindig egyéni, de az egyén terei közösségi mintákat is mutatnak, vagyis a térkép rajzoltatásával nemcsak az egyénről, hanem a közösségről is szerezhetünk adatokat. A mentális térképékkel dolgozó kutatók (Letenyei 2004, 2020; Matei et al. 2012; Niescioruk 2020; Pásztor 2020; Tversky 2019, 2020) kutatásai egyre több lehetőséget adnak a módszerek összehasonlítására és az elemzési keretek árnyalására.

Annak ellenére, hogy a mentális térképezés alkalmazásához sztenderd mérőeszköz még nem áll rendelkezésre, jellemző típusait azonosíthatjuk. Az egyik leggyakrabban használt módszer az üres lapra rajzok készíttetése. Ebben az esetben az adatközlők instrukciókat vagy kérdéseket kapnak a rajzoláshoz. Ehhez hasonló módszer, amikor vaktérképet vagy vonatkoztatási pontokat jelölnek meg a rajzon, és az adatközlőnek erre az előre meghatározott helyen kell jelölnie, értékelnie vagy tovább rajzolnia. Vonatkoztatási pont bármi lehet, akár egy vaktérkép is, vagy csak néhány fizikailag könnyen azonosítható helyszín, égtáj jelölés, bármilyen jel, amelyhez az adatközlő viszonyulni tud, el tudja helyezni magát a papírlapon.

A mentális térképezés újabb generációját a mobileszközzel segített GPS-alapú térképek segítik, amelyeknél nagyon pontos helymeghatározás után a viszonyulásukat, érzéseiket, véleményüket, emlékeiket jelezni tudják az interjúalanyok.

A kutatásomban a vaktérképet választottam: egy előre kinyomtatott vaktérképre kértem az adatközlők visszajelzéseit. Ennek a módszernek hátránya, hogy sokat veszít a szimbolikus tartalomból, megadja a keretet, ezáltal az adatközlő válaszai csak a kijelölt területre irányulnak. Az előre rajzolt térkép megfosztja a kutatót a személyes téri torzulások azonosításától, például az útvonalak hosszúságának, arányainak mérésétől. Előnye viszont, hogy az adatközlők segítséget kapnak a tájékozódásban, bizonytalanságuk csökkenthető a téri keret megadásával. Az adatok felvételi módjának kiválasztásához ismerni kell a vizsgált közeg alapvető tulajdonságait, hiszen a térképi rajzoltatás alapkészségek meglétét igényli, vagyis tisztában kell lenni a főbb irányokkal, a téri tájékozódás rajzban kifejezhető módjával. Tapasztalatom szerint ez az első lépés a legnehezebb az interjúk rajzoltatása során. Az üres fehér papírtól való „félelem" sok adatközlő alapállása volt. Ezen sokat segített az előre megrajzolt térképháló, amelyben könnyebben, gyorsabban eligazodtak. A térképvázlatra néhány kulcsfontosságú vonatkoztatási pontot, helyet jelöltem be, így a lapra rákerült a katolikus templom, a Szinva patak, a DVTK sportcsarnok és a temető, vagyis minden vasgyárban élő számára ismert helyszín.

A módszer akkor is jól működik, ha nem a tér, a térhasználat vagy városszerkezeti kérdések vannak fókuszban, hiszen, hasonlóan a Collier fivérek által leírt,

fotóval segített interjúkészítéshez (Collier – Collier 1986), a térkép is segít felidézni emlékeket, a mindennapi látásmódból kizökkentve az interjúalanyt újabb témák generálhatók, hívhatók elő. A térkép segítségével egyben látni a vasgyári kolóniát, ami sok esetben indított el összegző, tematizáló beszélgetéseket, amelyek kevesebb adatközlői ventillálást eredményeztek, mint a hagyományos interjúk esetében. Gyakori problémaként jelentkezett, hogy az interjúalanyok nagy része érezhetően nem lát kielégítően, ha volt is náluk szemüveg, az nem biztosította a fehér papíron látottak részletes beazonosítását.

A térképek rajzolásának körülményeiről a szakirodalomban kevés szó esik. A legtöbb tanulmány megelégszik azzal, hogy ez az adatfelvételi mód szubjektív és a rajzolás segít a kulturális különbségek áthidalásában (Letenyei 2006: 164). A terepen tapasztaltak alapján kijelenthető, hogy a mentális térkép rajzoltatásának módszerében résztvevők hajlandósága nagyban függhet a szociokulturális háttértől, a képzettségtől, a napi szinten gyakorolt kommunikációs formák jellegétől. A kolónia lakossága most is, korábban is, jellemzően kétkezi, valamilyen vasipari szakmához kötődő szakmai kultúrából gyökerezik. Egy-két kivételtől eltekintve hosszas magyarázás, rábeszélés eredményeképpen kezdtek el rajzolni a térképekre. Ennek oldásában egyértelmű segítséget jelentett a skálán elhelyezhető területek értékelése. Egy 0–10 közötti skálán kellett a válaszadóknak az általuk ismert vagy gyakrabban bejárt utcákat, területrészeket, intézményeket, közösségi tereket osztályozniuk. Ezt szívesen tették, a feladatot sokkal komfortosabbnak találták, mint a térkép rajzolását. Az osztályozás után könnyebben kezdték meg a térkép „feltöltését".

A kutatás során nem vizsgáltam, hogy milyen sorrendben vagy hogyan, milyen színnel rajzoltak az interjúalanyok, így a rajzolás folyamatát nem is rögzítettem. Az elkészült rajzok nagy része kék tollal készült, egy-két esetben jelentek meg színek a rajzokon.

Az első vizsgálat esetében 25, a második alkalmával 16 interjúba ágyazott térképes adatfelvételt készítettem.

A vasgyári kolóniában már kevés volt gyári munkás él, ezért a mintaválasztási keretbe a legalább 5 évet életvitelszerűen a vasgyárban élők kerülhettek. A mintába pedig minden olyan interjúalany bekerült, aki a rövid adatfelvételi időben elérhető, hajlandó és képes volt a kérdéseimre válaszolni és térképet rajzolni.

A korábbi térképrajzolók közül egyetlen interjúalanyt tudtam megszólítani a kutatás második fázisában. A legfiatalabb válaszoló 40 éves, a legidősebb 93 éves volt. Két interjúalany volt, aki 30 évnél kevesebbet élt a kolóniában, a többi kérdezett jellemzően születésétől itt élt. A megkérdezettek közül két alanynak nem volt szakmája, egyetlen interjúalany rendelkezett felsőfokú végzettséggel, négyen technikumban is tanultak. A vizsgálatba bevont alanyok közül ketten vallották magukat cigánynak[1]. A 16 térkép interjúkörnyezetben készült, ebből négy interjú volt mélyebb, amely során általánosabb, az életmód egészére rákérdező beszélgetés zajlott. A többi interjúnál kifejezetten a fizikai tér, a tér használata, a

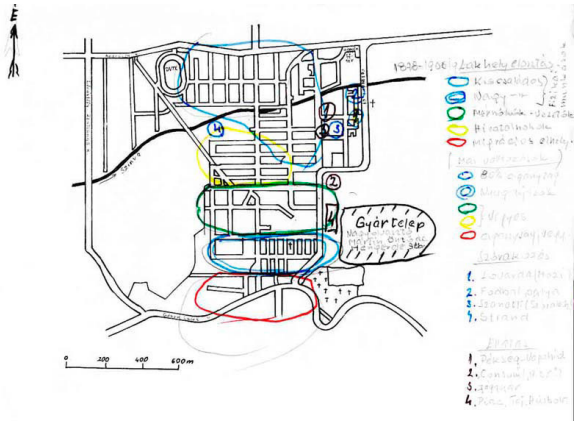
1 Külön kérdésként nem tettem fel, a beszélgetés közben utaltak cigányként magukra. Sem vallási, sem etnikai besorolást nem kérdeztem az interjúalanyoktól.

téri elemek közötti mozgás, illetve az egyes területrészek skáláztatása, jellemzése történt.

A második vizsgálatban a cél elsődlegesen az volt, hogy a lehetőségekhez mérten a vizsgálat korábbi kritériumai azonosak legyenek. Az összehasonlíthatóság igényével az interjúalanyok a korábbi vaktérképet kapták, a feladat, az instrukciók nagy része is megegyezett az előző kutatásával. Kevés korrekcióra szükség volt, hiszen az utcák egy része, amely az eredeti térképen szerepelt, már nem létezik, a lakóházak helyén szolgáltatók találhatók.

Az első vizsgálathoz hasonlóan itt is 0–10 közötti skálán kellett a válaszadóknak az általuk ismert vagy gyakrabban bejárt utcákat, területrészeket, intézményeket, közösségi tereket osztályozniuk.

Az interjúknak nem képezte részét a részletes anyagi helyzet vagy a fogyasztási szokások vizsgálata. Közvetetten lehet következtetni az interjúalany gazdasági helyzetére, a ruházata, lakásviszonyai, az udvar állapota, valamint az interjúalanyt körbevevő használati és egyéb tárgyak árulkodnak a tágabb helyi társadalomban betöltött helyéről. A beszélgetések, interjúk közben mellékesen elbeszélt problémákból (pl. rezsi jellegű költségek fizetésének nehézségei) lehet tudni, hogy a rendszeres kiadások súlya nehezen teszi lehetővé a luxuscikkek (például a szemüveg) beszerzését. Több interjúalany is elutasította a rajzolást, olyanok is, akik egyébként szívesen beszéltek, barátságosak és motiváltak voltak az interjúkészítés közben. Ezért a 16 térképből négy olyan térkép készült, amelyet az interjúalany kérésére az alany navigálásával a kutató rögzített.[2] A négy rajz kutatásba való bevonása azért indokolt, mert négy olyan idős adatközlővel készült az interjú, akik több mint 70 éve (gyerekkoruk óta) a kolóniában laknak, így nagyobb időtávban látnak rá a kolónia életére. Ilyen adatközlőkkel interjút készíteni nagyon kis számban lehetséges már, lévén a régi lakók vagy elköltöztek, vagy sokan meghaltak közülük.



1. ábra. Interjúalany által rajzolt térkép (1998)
(Forrás: saját adatfelvétel)

2 Igyekeztem sok visszakérdezéssel kontrollálni a rajzoltakat, és folyamatos irányítást kértem.

A kolónia jelenleg is körülbelül 1,5 km²-es területen fekszik. Átlátható, szabályos, párhuzamos és derékszögű utcaszerkezetét néhány apróbb beszögellés vagy ferde utcarész szakítja csak meg. Külső szemlélőnek az utcák erősen hasonlítanak egymásra, mindenhol vörös téglás házak állnak. Az utcák végéről betekintve egyhangúnak tűnhet a kép. Az utcahálózat nem változott, a házak jellege sem, de egyre több esetben történnek olyan egyedi megoldások, amelyek az egységes utcaképet megszakítják. Az utcahálózat, a lakóházak, intézmények és a gyár helyei nem változtak sem a 20. század eleje, sem a legutóbbi 2000-es vizsgálathoz képest.

Az adatfelvételnél és az elemzésnél is Kevin Lynch „városkép elemei"-re támaszkodtam: útvonalak, határvonalak, csomópontok, területek, tájékoztatási, vonatkozási pontok (Lynch 1960: 99–105).

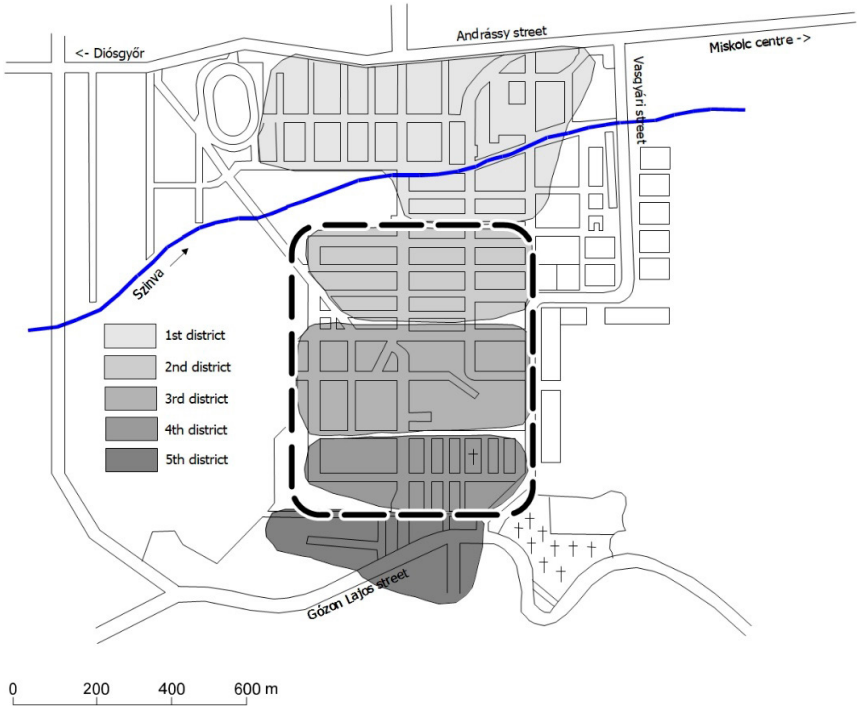
3. Első vizsgálat

A térképeket interjú közben, annak részeként rajzolták az adatközlők. 25 interjúalany rajzolt térképeit vetettem össze. A családok nagy része inaktív, többségében nyugdíjas, kisebb részben munkanélküli. Három családban volt aktív kereső, ez megközelítőleg a kolónia aktív lakosságának arányát követi.

A kutatásnak ebben a szakaszában a vasgyári kolónia vizsgálata több szempont miatt is könnyebb volt: a kolóniában még szép számmal éltek olyan idős emberek, akik életük nagy részét a kolóniában élték, munkájuk és így aktív korszakuk a közeli gyár és üzemek valamelyikéhez kötődött, ennélfogva egész életmódjukban kötődtek a vasgyári kolóniához. Szívesen beszéltek róla, részletgazdag beszámolókat adtak és – utólag más dokumentumokkal összevetve az interjúkat – pontos információkkal rendelkeztek a kolónia történetéről. Emellett motiváltak voltak, szívesen beszélgettek, és nagyrészt a nyugdíjazásoknak köszönhetően szabadidejük is volt a beszélgetésekhez.

Adatközlőket arra kértem, hogy a kolónián belül mondják el, mutassák meg azokat a helyeket, ahol naponta járnak, ahol szívesen tartózkodnak, és azokat a helyeket is, amelyeket bármilyen okból szándékosan elkerülnek. Az egyes adatközlők által behatárolt területek nagyrészt lefedték egymást. Így alakult ki a kolónián belül 5 körzet és néhány passzív terület[3]. Ezután azt kértem, hogy a kolónia területeit pontozzák egy 0–10-es szimpátiaskálán, ahol 0 jelenti a legrosszabb, 10 a legjobb értéket. Tíz pontot kaphat az a hely, ahol a legszívesebben laknának, vagy ahová a legszívesebben járnak, akár ismerőshöz, rokonhoz vagy egy séta kapcsán. 5 jelenti az érzelmileg semleges helyeket.

3 Passzív terület: az üzemek bejárata, boltok, intézmények épületei, a kórház (!). Ezekre a területekre utólag rákérdezve kiderült, hogy van közöttük gyakran használt tér, de ezen a területen vagy tömegközlekedési eszközzel, vagy autóval közlekednek, vagy csak a területen lévő intézmény, bolt miatt látogatják, így nem a jelölt terület, hanem a rajta lévő épület, illetve a funkció miatt fontos.



2. ábra. Diósgyőr-vasgyári kolónia mentális térképének körzetei (2018)
(Forrás: A mentális térképek alapján saját szerkesztés)

A kolónia két nagy gyártelep között helyezkedik el. Határai a földrajzi és épített környezetnek köszönhetően rögzítettek, így a szimbolikus tartalmak vizsgálatának kevés helye marad. Az első tervek szerint a lakótelep a Szinva déli partjáig terjedt. Az építkezéssel a patak átlépésére kényszerből vállalkozott a gyár 1907-ben. Minőségében a kolónia többi területéhez képest rossz minőségű házakat építettek fel a Szinván túl. Sem építészetileg, sem társadalmilag nem szervesült a kolónia Szinván túli része. A Szinva patak egyértelműen pozitív térelem. Közösségi térként is megjelenik: „*A Szinvába fürödtünk, nem így nézett ki régen*." A Szinva vize régen kellett a gyártáshoz is, a korai tervek szerint a kohászathoz szükséges vizet adta, így a termelésben is szerepet kapott, valamint külső határként is felfogható.

A két *határvonal* (a Vasgyári út és a Gózon Lajos utca) és egy belső utca (Kerpely A.) találkozásánál lévő Ógyár tér körvonalazódott csomópontként a térképeken. A gyár legelső (máig működő) bejárata van itt, valamint több kocsma, egyéb kereskedelmi egység, és itt található a régi fogyasztási szövetkezet épülete, a Konzum, amely sokáig az egyetlen élelmiszer- és vegyesboltja volt a gyártelepnek. Közlekedési csomópontként is (busz, villamos és autóparkoló), területében is jelentős tér, sokféle funkciót ellát. A műszakváltás tömegélménye[4] kötődik ehhez a helyhez, amelyre mint fénykorra emlékeztek vissza az adatközlők.

4 Műszakváltáskor több ezer ember is megfordulhatott a területen.

A kérdezéskori jelenhez leginkább funkciókat kötöttek, a térhez fűződő érzelmi viszony a múltra vonatkozott.

A kolóniában villamossal, busszal, gyalog és autóval lehet közlekedni. A tömegközlekedést használók között a 2-es villamos megállóját jelölték be többen. Autós útvonalakat a kolónia kivezető útjaira jelöltek. A kolónián belüli mozgásban a gyalogos közlekedés a jellemző, a terület viszonylag kis távolságaiból adódóan. A kolónia Szinvától délre eső részében a mozgásokat ki- és befelé tartó mozgásként egyaránt jelölték. A számozott utcákból viszont az adatközlők csak a kolóniából kifelé jelölték az útvonalak irányát.[5] A számozott utcát és a régi kolóniát gyalogos híd köti össze, a két területből egymásba való átjárás egyik térképen sem jelent meg.

A térképeken 5 *területet* lehetett elkülöníteni, a területek értékelése, megítélése eltérő volt. A legjobb megítélést, 6,24 átlagpontot a kolónia központi része kapta, ahol a római katolikus templom a vaktérképen is jelölve volt. Ebbe a területrészbe esik az Ógyár tér, ahol a kohászat első, legrégebbi bejárata található.

A legjobbnak tartott területen vannak a régi főtiszti, tiszti lakóházak ikresített kialakítással, továbbá a római katolikus plébánia hivatala is itt található. Ezt a területet a kutatás idején nyugdíjas, volt szakmunkások, alsó vezetők lakták. A házak, kertek gondozottak voltak, összkomfortosak, megőrizték a vörös téglás építkezés jellegzetességét. A lakásokat megvásárolták, saját erőből összkomfortossá tették.

A legrosszabbnak tartott rész a *„számozott utcák"* területe, a Szinva patak bal partján elhelyezkedő, a gyártelephez utólagosan épített lakóházak utcasorai voltak. A területet legtöbben 0 és 2 pont között értékelték, az ott lakó családok „felpontozása" révén az adott pontok átlaga 2,32. Ezek a barakklakásnak épült lakóházak állapotukat tekintve egy komfort nélküli életet jelentettek, egyszobás lakásokban a kolónia legszélén. A gyár működésekor az itt élők képezték a munkáshierarchiának az „alsó fokát". A kollektív emlékezetben rögzült a „Százház" negatív minősége. A zárt térszerkezetű kolónia a számozott utcákon keresztül nyit a városra, a miskolciak sok esetben ezzel a slum-képpel azonosítják a kolónia egészét, amely kép a kolónia identitásában diszkrepanciát okoz.

A másik kedvezőtlenül megítélt körzet területileg kisebb, ténylegesen peremterület, az 5. körzet[6], átlagban 3,4 pontot kapott a kérdezett emberektől. Bár itt is nagyrészt cigány családok laknak, nem vált „cigányteleppé", nem kapott negatív jelzőket, nem különül el annyira, mint az előbb említett számozott utcák. A régi, kettős tiszti lakóházak és iker munkásházak területét 4,12 pontra értékelték, a *„kellemes, tiszta környék"* jelzők ellenére is. Az alacsony pontszámra magyarázatot keresve elmondták, hogy a kolónia peremterületéről gyakran jönnek háborgatni az itt lakókat. Kéregetnek, lopnak a kertekből. *„Félelemben élnek itt az emberek."*

A Consum (ma ABC), a Szaletli (elegáns kerthelység volt), a lebontott Lovarda, a jéggyár, a Szabadságkert (fás, füves terület padokkal), a strand, a piac, mind jelen vannak az emberek emlékezetében.

5 Számozott utcák: Első, Második, Harmadik […], Tizenegyedik utca.
6 A Puskin utca és a Kabar utca Ládi-telep felőli része, a Bolyai és az Örös utca.

A gyár és az üzemek bejáratát a nyugdíjas, volt vasgyári munkások jelölték csak be. Az adatközlők közül 16-an tartották ezt fontosnak, az inaktív megkérdezettek nem. Még azokban az utcákban sem, ahonnan a volt DIGÉP[7] kapujára látni. Az itt élők csupán lakóhelyként tekintenek házaikra, nem kötődnek a régi gyárhoz.

A közösség szétforgácsolását hozta a szórakozóhelyek, a közös rendezvények megszűnése is, közösségi tér nincs a kolóniában.[8] 3 iskola (egy általános, két szakközépiskola) van, amelyből 1-1 iskolát csak 4 esetben jelöltek a térképeken.

4. Második vizsgálat

A térkép rajzolóinak mozgástere néhány fontosabb útvonal és a lakóháza közötti utcaszakaszban rögzül. A megkérdezettek közül egyetlen interjúalany mondta, hogy szokott sétálni a kolónia utcáiban különösebb cél nélkül. A többi megkérdezett célirányosan csak a napi teendők intézése miatt jár be egy-egy útvonalat.

Kiemelt szerepet kap a Vasgyár út, amelyet kivétel nélkül csak az autóval közlekedők jelöltek be. Autós közlekedési szempontból a Vasgyári út köti össze a kolóniát Miskolc várossal, ezen az egy útvonalon lehet a Diósgyőr felé tartó Andrássy útra jutni. A második leggyakoribb említés a Gózon Lajos és az Alsószinva utca volt. A többi utca csak azért került említésre, mivel az adatközlő lakóháza az adott utcában van. A Gózon Lajos utca a Vasgyári úthoz hasonlóan a kolónia határán helyezkedik el. Diósgyőr felé a két lehetséges út közül ez a második. Az Alsószinva utcán lehet bejutni a kisebb földszintes házak felé. A három utca említése nem meglepő, hiszen bármennyire átláthatónak tűnik az utcahálózat, a különböző közlekedési akadályok – villamossín, gyárterület, temető, kórház, Szinva patak – miatt a valós bejárás autóval csak néhány meghatározott útvonalon lehetséges. Két közlekedési lámpa (egy vasúti átjárót lezáró és egy háromfényű lámpa) van mindössze a területen, mindkettő a kolóniából kivezető utakon. A kolónián belüli forgalom nem túl erős, kevés a közlekedési tábla, a néhol szűkebb utcák ellenére is csak egy-két kereszteződésben rögzítik az útvonal irányát. A belső utcákban lakók az idegen autókat megnézik, és várakozóan tekintenek az abból kiszállókra. A néhány gyalogost is erős figyelem kíséri. Ehhez hasonló, az idegenre irányuló figyelem általában csak egészen kis településeken vagy zárt lakócsoportokban tapasztalható. Rákérdezve a figyelemre néhány adatközlő elmondta, hogy a belsőbb utcákban idegen nem jár, a nem itt lakó látogatókat (postást, védőnőt, orvost, rendszeresen látogató rokonokat) általában ismerik. Az első vizsgálathoz hasonlóan a számozott utcák és a kolónia egyéb része között nem jelöltek semmiféle átjárást.

Határvonalként a megkérdezettek nagy része az Andrássy utat jelölte be, valamint az előre berajzolt Szinva patakot. Belső határvonalak nem jelentek meg dominánsan. A körzetekre rákérdezve jelentek csak meg olyan határvonalak, amelyek

7 Diósgyőri Gépgyár
8 Vö. R. Nagy 2012: 45

a csoportosban játszottak szerepet, de az adatközlők nem határvonalként definiálták. Amikor azt kértem, hogy jelöljék be azon *területek* határait, amelyekre pontot adtak, nagyobb egységek alakultak ki a 2000-es vizsgálathoz képest. A számozott utcák jelentek meg egy tömbben, negatív megítélésű területként. A mindig is negatív megítélés alá eső, problémás számozott utcák (az Elsőtől Tizenegyedik utcáig) bérlakásként üzemelve önkormányzati tulajdonban maradtak.

Negatív területként, a félelemhez köthető tereket a régi gyár bejárata (Ógyár tér) környékén jelölték. A számozott utcák jellemzően 1-es, 2-es pontszámot kaptak, 7-es értékelést egy esetben kapott ez utóbbi terület, az átlaguk 2,25, ami a korábbi vizsgálathoz képest (2,32 pont) nem jelent jelentős elmozdulást.

A félelem majd minden térkép rajzolása közben felvetődött. Konkrét szomszédra és esetre rákérdezve sokkal bizonytalanabbnak tűntek az adatközlők. A 83 éves férfi adatközlő a közvetlen két szomszédját határozottan dicsérte, a több évtizedes szomszédságra és jó együttműködésre hivatkozva azt mondta, *„százszázalékos szomszédom van, hiába cigány, nagyon rendes, mindenkinek ilyet kívánok […], a másik is, velem szemben is rendes. De vannak, akik naphosszat ott dohányoznak a sarkon. Azoktól félek."*

A peremrészeken csak utcát jelöltek csoportként, illetve azon belül is egy-egy utcarészt. A kolónia belseje egy nagyobb tömbben jelent meg. Az erre a területre eső, korábbi vizsgálat 3 körzete egyetlen foltként jelent meg a térkép közepén. 3 esetben volt a régi térrészekre valamilyen utalás. Még az az adatközlő is összevont két belső területet, aki ismételten rajzolt térképet. Hasonlóan a korábbi interjúhoz, mesélt a kolónia tagozódásáról, de a jelenlegi térképen ezt már kevésbé tagoltan jelölte. Pedig az épületek és az azt befoglaló terek ezeken az utcákon egyáltalán nem változtak fizikai értelemben. A rajzokból így három terület rajzolódott ki, ebből kettő összefüggő, a harmadik a peremrészek elnyúló, szaggatott területe.

A megkérdezettek a kolónián belül nem járnak szórakozni, nem jelöltek találkozási pontokat a térképeken.[9]

A megkérdezettek a helyi templomokat csak ritkán, alkalomszerűen használják. A rendszeres vallásgyakorlók közösségi hitéletük gyakorlásáért kijárnak a kolóniából Miskolc más vallási közösségeibe, más templomba, pedig három felekezet temploma is aktív. A legtöbb egyházzal kapcsolatos említést (4 esetben) a római katolikus templom éjféli miséje kapta, amelyen a helyiek közül sokan részt vesznek, még olyanok is, akik nem gyakorolják a vallásukat.

9 R. Nagy egy falusi munkáskolónia vizsgálatánál rámutatott (R. Nagy 2002: 81–82), hogy ugyanaz a kötött tér, amelyet német ajkú építészek terveztek jórészt német ajkú (betelepülő) lakosság számára, szociopetális térként, az őslakos magyar parasztlakosság számára szociofugális térként működött. A vasgyári kolónia esetében a mikrokulturális összetevők, amelyek a kötött térben sokáig szociopetális erőként jelentkeztek a kolónia helyi társadalmának életében, az új közösség számára nem működik.

5. Összegzés

A kutatás során a mentális térképek használata a területek azonosításában és jellemzésében hozott újat. Az útvonalak, határok, csomópontok, vonatkoztatási pontok a térszerkezet jellegéből adódóan nem hoztak meglepő eredményt, azonban a területi csoportosítások/besorolások korábban rejtve maradtak. A csoportosítás érdekessége azonban nem is az átlagpontszámok eltérésében van. Sokkal meglepőbb, ahogyan az interjúalanyok a kolónia építését, a házak besorolását összekötötték a gyári munkahierarchiában elfoglalt hellyel. A gyárkapuhoz legközelebbi lakóház az igazgató háza volt. A hierarchiában lefelé haladva távolodtak a lakóépületek a gyár bejáratától. A hierarchia a lakás alapterületében és a komfortfokozatban is megmutatkozott. A legjobb megítélésű területek a korai gyártelep művezetőinek, mérnökeinek, előmunkásainak a lakásai voltak. Az akkori lakosság természetesen kicserélődött, a régi műszaki elit helyére szakmunkások költöztek be.

Mindkét vizsgálatban erősen hangsúlyos szerepet kapott a számozott utcák területe. A két vizsgálat között eltelt időben egy kétlépcsős szanálási folyamat zajlott le. Az első lakóépületeket a számozott utcák elejéről (Első, Második, Harmadik, Negyedik utca) bontották el. Helyükre viszonylag gyors építkezéssel szolgáltatóegységek épültek. A második lépésben a Nyolcadik utcáig bezárólag egyelőre csak a lakhatási funkciót szüntették meg. Az erózió ettől kezdve felgyorsult, az épületek egy részét a környék lakói szétszedték, a hasznosítható részeket elvitték, több ház jelenleg is romos állapotban van. A második vizsgálat sokkal hangosabban és főelemként hozta ezt a problémát elő, az első vizsgálatnál ez egy mellékszálként fogalmazódott meg.

Az első és második vizsgálat interjúinak általános hangulatában is jelentős különbség mutatkozott. Az első vizsgálatnál az adatközlők nagy részénél még volt egy várakozó hangulat, amely egyértelműen a kohászat újraindításának lehetőségéhez kötődött. A második vizsgálatnál ennek helyébe a megszűnés, a lemondás költözött.

A vasgyártás, a kohászat erőteljes maszkulin jellege a kutatás minden fázisában megnyilvánult. A kolónia közterei sem mentesek e jelleg alól. A társadalmi nemi térhasználat szempontjából a kolónia nyilvános és privát terei a privát-női és a nyilvános-férfi szerepek oppozíciójában jelent meg.

Az első vizsgálat egyértelműen megjelenítette a kolónia maszkulin jellegét. Az interjúkban, a médiában, a szakmai közönség előtti diskurzusokban is a termelés, a kohászati és kapcsolódó iparágak problémái, műszaki megoldásai, a munkaerő férfi mivolta, valamint ezen férfiak családjai körül folyt beszélgetés, a férfidominancia egyértelmű volt. A kolóniában csak az élhetett, aki a gyárban dolgozott, így a lakóhely is a férfi révén létezett. Mindegy, hogy nő vagy férfi volt az interjúalany, a kolóniában tapasztalt férfi dominanciát elvétve árnyalta néhány kijelentés.

Az elnevezésekben a maszkulin jelleg szintén tetten érhető, 39 utcanévből 17 utal egyértelműen férfias elnevezésre. 13 férfi személy (ebből 6 kötődik konkrétan

a diósgyőri kohászathoz) és 4 férfias nevet jelöl. Két utcát neveztek el női névvel, de ezek körül egyiknek sincs vasgyári kötődése (Irma utca, Jászai Mari utca). A többi 20 utcanév semleges (Fürdő, Sás, Sétány, Kórház stb.), amiből 11 a számozott utcák sora. Köztéri alkotás vagy egyéb nem funkcionális tereptárgy kevés van a kolónia területén. Ami megtalálható, az az ipari termeléshez kötődik, és ezt sorolhatjuk a maszkulin jellegű tér alakító tényezőihez. A fellelhető családi fotókon is kétfelé osztódik a tér: a munka világában a férfiak szerepelnek, a családi fotók, amelyeken nők láthatók kizárólagosan a privát szférához kötődnek, a lakásban vagy annak udvarán jelennek meg. A visszaemlékezések egyértelműen utalnak rá, hogy a férfi-női szerepek hagyományos dominanciája megkérdőjelezhetetlenül adott stabilitást a helyi közösség számára. A keret, korlát ellenére a tervezhetőséget és a védelmet is jelentette.

Az első vizsgálat interjúiban rendre előkerültek azok az emlékek, amelyekben a nőknek voltak közösségi terei a kolóniában. Jórészt ezek a háztartás működtetéséhez kapcsolódtak és a múltra vonatkoztak (az interjúalanyok gyerekkori emlékei), így például a közösségi kenyérsütés vagy nőknek szervezett tanfolyamok, önképzőkörök, a női fürdő.

A második vizsgálatnál eltűntek ezek az elemek, a nemi szerepek a privát és köztér közötti oppozícióra redukálódtak. Staeheli és Mitchell definíciója szerint a köztér a nyilvános szféra körül kialakult diskurzuson keresztül konstruálódik (Staeheli – Mitchell 2009: 511). Duncan rámutat a nyilvános és magánszférák elkülönítésének erőteljes társadalmi nemi színezetére. Véleménye szerint ez a megosztottság teszi lehetővé, hogy „a társadalmi nem alapján létrejövő elnyomás és függőségi viszony jogalapot nyerjen" (Duncan 1996: 128). A nyilvános szféra mint ideál hagyományosan a fizetett munka, a termelés, a cselekvés és a hősiesség fogalmai körül szerveződik, és a maszkulin társadalmi nemi kategóriához köthető. Mivel a közterek a nyilvános szféra körül kialakult diskurzusokban termelődő társadalmi produktumok, egyértelmű, hogy maszkulin jelleget öltenek magukra (Molnár 2012: 32). A mélyen gyökerező patriarchális szemlélet miatt a nyilvános és privát szférának a nemek közötti leosztásában csak a 20. század harmadik harmadára kezdett el oldódni a (férfi és női terek közötti) szigorú elkülönülés.

A tér társadalmi nemek közötti hatalommegoszlása etnikai transzformáción ment keresztül. A kolónia utcáit *„a cigányok vették át"* – fogalmazta meg az egyik interjúalany, akaratán kívül utalva a hatalomgyakorlás területileg is megjelenő elemére. Amíg a gyár utalta ki a lakásokat, a kolóniában nem laktak cigányok. A gyárban az 1950-es évektől, elsősorban vidékről érkező cigány munkásság sokáig csak ingázóként jelent meg. A jórészt szakképzetlen vagy „gyorstalpalón kiképzett" munkaerővel szembeni bizalmatlanság nem öltött etnikai jelleget, sokkal inkább a tősgyökeres vasgyári és minden egyéb „betolakodó" között húzódott a törésvonal. A folyamat párhuzamosan zajlott a munkásarisztokráciának nevezett réteg ellehetetlenítésével. Az ekkor a gyárba érkező cigányokat általában elfogadták, nem volt kiugróan több probléma sem a munkahelyen, sem a közös rendezvényeken a cigányságuk okán. Mégis a cigány családok beköltözése jellemzően

az 1980-as években kezdődött, amelynek ekkor még nem volt sem szegregáló, sem negatív konnotációja. A helyiek a lakások privatizációját kihasználva költöztek Miskolc más városrészeibe, jellemzően nagyobb vagy komfortosabb lakásokba, kivétel nélkül egy magasabb életminőség reményében. Az így felszabaduló házakba költöztek be folyamatosan növekvő számban cigány családok. A környék, de egész Miskolc esetében egyértelmű gazdasági hanyatlás következményeként a kevésbé képzett, nem mobil társadalmi réteg úgyszólván bennragadt a kolóniában. Jelenlétük feltűnő, sok más társadalmi probléma rakódott a cigányság megjelenésére. A helyi sajtó, illetve a város rendszerváltás utáni összes vezetése előszeretettel hagyta kialakulni vagy alakította saját maga úgy a képet, hogy a problémák forrásaként a helyi cigányság jelenjen meg. „*Kis-Lyukó*"-ként emlegetik, utalva Miskolc egyik nagy gettósodó külterületi városrészére. „*Itt már mindenki cigány*", „*Vagy üres, vagy cigány lakja*" – jellemezte saját utcáját az egyik adatközlő. A félelem minden interjúban megjelent, artikulációja minden esetben a cigányokhoz kötődött, annak ellenére, hogy a bűncselekmények száma nem mutat eltérést Miskolc egészéhez képest[10]. Az egyes helyek és a hozzájuk kapcsolódó félelem (illetve fordítva) közti komplex kapcsolatra mutat rá Koskela és Pain, amikor amellett érvel, hogy „[a] bűncselekményektől való félelem komplex folyamatok eredményeként keletkezik, e folyamatok előre meghatározzák bizonyos helyekkel kapcsolatos vélekedéseinket, azáltal, hogy tudatosítják bennünk az áldozattá válás kockázatát: a bűncselekményektől való félelem meghatározza a hely jelentését, ugyanúgy, ahogy a hely is kihatással van a bűncselekményektől való félelemre" (Koskela – Pain 2000: 278, idézi: Molnár 2012: 33), A számozott utcák megítélése azok létrejötte óta nem változott. A rosszul megépített házak az életminőségnek egy alacsony fokát is elfogadó társadalmi réteget tudnak csak megtartani, így konzerválva a múltbéli problémákat.

„Magyar városantropológia még jószerivel nincs is" (A. Gergely 2010: 7). Tanulmányom a mentális térképezés módszerével kíván hozzájárulni a magyar városantropológiai kutatások létrejöttéhez.

Források

A. Gergely András (2010): A város – tér, idő, kép. In uő. *Városnarratívák,* Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete, 3–7.

Collier, John – Collier, Malcolm (1986): *Visual Anthropology: Photography as a Research Method*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Duncan, Nancy (1996): Renegotiating Gender and Sexuality in Public and Private Spaces. In *Body Space* (szerk. Duncan, Nancy), London: Routledge, 127–145.

10 A helyi családsegítő munkatársa évek óta nem tud semmilyen emberellenes cselekményről, pár éve az egyik bezár ABC-be törtek be, de ezen kívül nem tud atrocitásról, pedig sok családdal áll napi kapcsolatban.

Götz, Norbert – Holmén, Janne (2018): Introduction to the Theme Issue: „Mental Maps: Geographical and Historical Perspectives". *Journal of Cultural Geography*, 35(2): 157–161.

Letenyei László (2004): *Településkutatás I-II. Módszertani kézikönyv és szöveggyűjtemény*. Budapest: TeTT könyvek.

Letenyei, László – Morauszki, András (2019): What's on the other side of the river? Slovakians' mental maps on Hungary and vice versa. Experiences of a cross-border study. In *Changes in the Representation of a Borderscape. Central European Service for Cross-Border Initiatives* (szerk. Bottlik, Zsolt – Gyelník, Teodor – Ocskay, Gyula), Budapest: CESCI, 235–262.

Lynch, Kevin (1960): The City Image and Its Elements. In uő. *The Image of City*, Cambridge: The MIT. Press – Harvard University Press, 99–105.

Matei, Sorin – Ball-Rokeach, Sandra – Qiu Linchuan, Jack (2001): Fear and Misperception of Los Angeles Urban Space: A Spatial-Statistical Study of Communication-Shaped Mental Maps. *Communication Research*, 28(4): 429–463.

Molnár András (2012): A maszkulin és heteroszexuális köztér termelése Elméleti háttér a társadalmi tértermelésnek a bűncselekményektől való félelem kontextusában történő kutatásához. *Tér és Társadalom*, 26(1): 26–40.

Kamil Niescioruk (2020): Learning the space. In *Mental mapping. The science of Orientation* (szerk. Letenyei, László – Dobák, Judit), Passau: Schenk verlag, 187–201.

Pásztor Gyöngyi (2020): Manastur Images(s), Manastur Awareness(es) The Mental Map of a Communist District of the City of Cluj, Romania. In *Mental mapping. The science of Orientation* (szerk. Letenyei, László – Dobák, Judit), Passau: Schenk verlag, 173–187.

R. Nagy József (2002): „Nekünk má' semmise a gyár…" Identitásbeli azonosságok és különbségek a rudabányai és a diósgyőr-vasgyári munkások esetében. *Századvég*, Új folyam, 24(2): 75–89.

R. Nagy József (2012): *Laborer communities: Cultural anthropological research on laborer communities in northeast Hungary*. Saarbrücken, Lambert Academic Publishing.

Staeheli, Lynn A. – Mitchell, Don (2009): Public Space. In *International Encyclopaedia of Human Geography* (szerk. Kitchin, Rob – Thrift, Nigel), Vol. 8, Amsterdam – Oxford: Elsevier, 511–516.

Zhang, Wen (2015): *Mental map: A reliable definition of choice or a distorted recognition of space*? Stockholm: KTH Royal InsTiTuTe of Technology School of Architecture and the Built environment. Degree project in transport and location analysis.

Lovas Kiss Antal

NEM KUTYÁSNAK VALÓ VIDÉK? A KUTYATARTÁS VÁROSANTROPOLÓGIAI NÉZŐPONTBÓL

1. Szubjektív bevezető

Azt nem tudom, hogy A. Gergely András szereti-e a kutyákat, de amikor néhány éve előálltam neki a kutya és ember kapcsolat kulturális antropológiai vizsgálatának ötletével, azon kevesek közé tartozott, akik komolyan vettek, és – szokásához híven – azonnal tanácsokkal látott el, megkereshető irodalmakat és személyeket javasolt, így hát ideje legalább egy tanulmány erejéig referálnom a segítségére. Már csak azért is, mert átböngészve a városantropológiáról szóló írásait az derül ki, hogy maga is utal a kutyatartók, kutyasétáltatók városi jelenlétére. Nincs ezzel egyedül, a hazai városantropológiai kötetekben rendre említésre kerülnek a kutyatartók, ám olyanok, mint Columbo felesége: szó van róluk, de egyetlen tanulmányban sem láthatjuk meg őket.[1] Írásom ezen a hiányon igyekszik némileg enyhíteni.

A továbbiakban azt vizsgálom, hogy a kapitalista fogyasztói kultúra hogyan hat a posztindusztriális városi környezetben kedvtelésből tartott kutyákhoz kapcsolódó viszonyunkra és a róluk kialakított elképzeléseinkre. Valamint, a városi kutyasétáltatást mint a hatalom által szabályozott térhasználatot vizsgálom a kutyatartók perspektívájából.

A tanulmány megírásához több, kvalitatív és kvantitatív módszerrel végzett korábbi kutatásom ide kapcsolódó eredményeit használtam fel. Az adatok egy része két, még publikálatlan online kérdőíves vizsgálatból származik. A Debreceni Egyetem hallgatóinak bevonásával végzett kutatások során 7500–7500 személyt kérdeztünk meg a kutyatartási szokásairól. (Ezzel a kutyatartásra vonatkozó legnagyobb hazai adatbázist hoztuk létre.)[2] A továbbiakban a vizsgálatokból származó adatokra *„A kutyatartás vizsgálata 2020"* és *„A kutyatartás vizsgálata 2021"* címeken fogok hivatkozni. Írásomban támaszkodom még a kutyasétáltatást mentális térképezés segítségével vizsgáló, valamint a kutyatartásra irányuló, interjús módszerrel készült korábbi kutatásaim eredményeire is (Lovas Kiss 2018; 2019).

1 Például a Bali Jánossal közösen szerkesztett *Város-képzetek* című könyvében 24-szer jelennek meg az említés szintjén a kutyasétáltatók és a kutyatartók, de bővebben sehol sem esik róluk szó (A. Gergely – Bali 2007).

2 A gyűjtött anyag feldolgozás alatt van.

2. Mit tudunk és mit nem tudunk a kutyákról?

A kutyák az emberi társadalmakhoz kötődnek, de a világon élő ebek túlnyomó többsége nem közvetlenül az ember életterében lakik. Becslések szerint a világon egymilliárd kutya él, ezek négyötöde, vagyis 800 millió állat gazdátlan, többnyire kirekesztve, az emberi élettér perifériáján vagy szabadon kószálva a városi környezetben élő pária kutya (Miklósi 2018: 34–37). Tehát a saját kultúránkban megszokott, a kutya birtoklásához kötődő kutyatartás világviszonylatban csak egy kisebbségi perspektíva. A kutyák egyötödét kitevő gazdás ebek halmaza is hatalmas, egy 2021-es felmérés szerint csak az Európai Unióban 92 milliós egyedszámot jelent. A fejlett piacgazdaságokban nagyon gyorsan nő a kutyák száma, 2010 és 2021 között több mint 19 millió egyeddel lett nagyobb a bejelentett állomány (Bredford 2022).[3] Hazánkban is rohamléptekkel nő az ebek száma, 2019-ben még 2,05 millió példányt tartottak nyilván,[4] viszont egy 2022-ben megjelent tanulmány szerint, a kutyapopuláció teljes létszáma már jócskán meghaladja a 3 millió egyedet. A szerzők feltételezése szerint a nyilvántartásokból kimaradt példányokkal együtt minden második háztartásra jutnak kutyák (Vetter – Vizi – Ózsvári 2022: 6). A gyors növekedés oka, hogy a fogyasztói kultúra mint a globalizáció kulturális szegmense a fogyasztás logikáját kiterjeszti az élet minden területére, és így az állatainkhoz fűződő viszonyainkban is meghatározó (Simányi 2005: 175). A kapitalista gazdasági viszonyok között a társállattartás is egy sajátos módja a fogyasztásnak, amely az állateledel és az állattartással kapcsolatos kiegészítő cikkek gyártásával egyre nagyobb gazdasági haszonnal járó terület az iparban.[5] Az 1989-es rendszerváltozást követően, a kapitalista fogyasztói kultúrára átálló posztszocialista országokban – köztük hazánkban is – rövid idő alatt, intenzíven ment végbe a fogyasztási szokások kiteljesedése. A hiánygazdaságról való átállást kezdetben a házi kedvencek ellátásának kiszélesedő kínálata jelezte, napjainkban pedig a szolgáltatások (pl. kutyakozmetikák, kutyapanziók, kutyanapközik) elterjedését követhetjük nyomon.[6]

Ha azt vizsgáljuk, hogy a nagyvárosi környezetben milyen állatok vesznek minket körül, akkor azt láthatjuk, hogy a legtöbb állat körülöttünk leginkább halott, mert táplálékforrás. Amelyek pedig élnek, azok nem engednek közel magukhoz vagy nem vesszük észre őket. Csak egy szűk szegmens a társállatok köre, amelyeket nem étkezési céllal birtoklunk. Ezek az állatok sem önszántukból vannak velünk, közülük is sokan elszöknének, ha hagynánk. Ketrecekben, terráriumokban vagy csak a lakásunk terébe zárva tűrik, hogy csodálatunk vagy szeretetünk tárgyai legyenek. Ilyen tekintetben a kutyák különös lények, többnyire

3 A Fast-Moving Consumer Goods 2021-es vizsgálata alapján; https://www.statista.com/statistics/414956/dog-population-european-union-eu-by-country/ (Utolsó letöltés: 2022.10.27.)

4 https://www.statista.com/statistics/414956/dog-population-european-union-eu-by-country/ (Utolsó letöltés: 2022.10.27.)

5 Európa legnagyobb állateledel-gyártója a spanyol Agrolimen SA éves bevétele körülbelül 900 millió amerikai dollárt tett ki 2020-ban (Bedford 2022).

6 A Szallas.hu portálon 15174, kutyával is látogatható szálláshelyet hirdettek 2022 októberében. https://szallas.hu/kutya (Utolsó letöltés: 2022.10.29.)

szívesen tartózkodnak a közelünkben, és némi trenírozás után akár arra is van esély, hogy szabadon engedésük ellenére visszajöjjenek hozzánk.

A kutyák a városi viszonyok között nagyon gyakori társállatok. Velük van kölcsönös, egymásra ható kapcsolatunk, lakókörnyezetünkben őket engedjük magunkhoz a legközelebb (Haraway 2008). Mi teszi a kutyákat különösen alkalmassá a társfaj pozícióra? A kutyaviselkedéssel foglalkozó kutatások nyomán mára világossá vált, hogy az ebek olyan szabályozó mechanizmussal rendelkeznek, amely az 1-2 éves embergyerekekre jellemző. Ez a kisgyermekszerű viselkedés biztosítja, hogy a kutyák szervesen integrálódhassanak az emberi közösségekbe (Topál et al. 1998; Gácsi 2006). Erre a kutyaviselkedésre – egyfajta kulturális válaszul – megjelenik a szimbolikus családba fogadás a szoros viszonyt ápoló kutya-gazda kapcsolatokban. A kutyáikkal egy háztartásban élő állatartók az ebek emberi kötődésmintákhoz hasonló viselkedését tapasztalják meg, és ez erős késztetést jelent számukra, hogy szerető társat lássanak bennük. A gazdák kutyáikkal való összetartozásukat emberi szimbolizációval igyekeznek kifejezni. Nemcsak társ- vagy gyermekpozícióban lévő családtagként határozzák meg őket, hanem emberi mintát követve ünnepségeket is rendeznek a számukra (Lovas Kiss 2018). A 2021 -ben végzett kutatásunk alkalmával megkérdezettek 94%-a tartotta családtagnak a kutyáját, 47,6% pedig arról számolt be, hogy az állat születésnapját is meg szokta ünnepelni.[7] A kutyákkal való sajátos műrokoni kapcsolatvállalás egyoldalúan emberi, amelynek azért tudnak megfelelni a kutyák, mert képesek előhívni a kutyatulajdonosokból az együttműködésre való hajlamot, az egymáshoz tartozás érzését, az összekapcsolódás tudatát. „Bár a kutyák nem tudják megérteni az emberi kultúrát, de kifejezik azt, hogy érzelmileg kötődnek az emberhez. Alkalmasak a közösségi létre, mert képesek az együttműködésre, a kommunikációra, és önérdekük csoportérdek alá rendelésére, de absztrakciós képesség hiányában az összetett és elvont családi kapcsolatrendszert nem értik, és nem ismerik fel" (Csányi 2011: 116).

A fejlett világ fogyasztói társadalmaiban, ahol leginkább az emberi háztartásokhoz kapcsolódva, társállatként vannak jelen a kutyák, feltételezzük, hogy önállóan már nem – vagy csak rövid ideig – képesek fennmaradni az ember nagyvárosi létviszonyai között. Emberi segítségre van szükségük ahhoz, hogy elboldoguljanak a világunkban, és ez kiszolgáltatottá teszi őket. A kiszolgáltatottságra adott emberi válaszokat tekinthetjük kutyatartásnak. Ezek a válaszok rendkívül sokrétűek, mert nem az állat helyzetéből és szükségleteiből, hanem az állatról gondoskodó ember paternalista elképzeléseiből táplálkoznak és az állatnak szánt emberi perspektíva megnyilvánulásai. Az állatok pozicionálása emberi elképzeléseken és az állatok viselkedésének emberi értelmezésén nyugszik (Haraway 2008). Mivel a kutya-ember viszony emberi perspektívából értelmezett és meghatározott, úgy tűnhet, mintha az ember tenne jót a kutyával, amikor befogadja a családjába és mintha a kutyának lenne szüksége az emberre, de a helyzet ennél sokkal árnyaltabb. Nagyon gyakran a kutyákat „érzelmi szolgaként" tartjuk és

7 *A kutyatartás vizsgálata 2021*

ezért cserébe olyan jogokat adunk számukra, amelyek nem következnek saját állatiasságukból (Haraway 2008).

Mivel a társállatként tartott kutyákat az együttélés során van módunk megfigyelni, ezért feltehető lenne, hogy árnyalt ismereteink vannak erről a fajról. Ezzel szemben a mindennapi tapasztalatok azt mutatták, hogy a kutyatartók jelentős része alig tud valamit a kutyáról – mint biológiai fajról –, akiknek pedig nincs kutyájuk, gyakran még kevesebb ismerettel rendelkeznek. A hiányos tudás megmutatkozik abban is, hogy szájhagyományozódás útján máig számos tévképzet, félinformáció és hiedelem él a kutyákkal kapcsolatban. (Például: „a nyers hússal etetett kutya vadabb lesz"; „a kutya nem való lakásba"; „a keverékkutyák okosabbak, mint a fajtatiszták"; „egy nőstény kutyának legalább egyszer szülnie kell, hogy egészséges legyen"; „a kuvasz öreg korára megbolondul".) Kétségkívül nehezíti az ismeretszerzést, hogy nincsenek az állattartáshoz szükséges egyértelmű tájékozódási pontok és tudás. Nem létezik valamiféle ideális kutyatartási kultúra, amelyhez kutyatartóként igazodni lehet, és amely objektív módon kijelöli a megfelelő társállattartást mint viselkedést. Létezik ugyan hivatalosan előírt szabály- és elvárásrendszer, ez azonban nem tudja árnyaltan meghatározni a mindennapok gyakorlatában megélt állattartást, mert a célja a keretek kijelölése. Összetett társadalmi miliőnkben sokféle életvezetési modell egyidőben van jelen. Ebből következően az állati szükségleteknek és a kielégítésük módjának is rendkívül heterogén magyarázatai és tevékenységi alternatívái születnek, amelyek a kutyatartás módjának, valamint ideológiájának számtalan egyéni variánsát eredményezik. Szinte minden kutyatartáshoz kapcsolódó elképzelésnek többféle ellentmondó alternatívája is létezik. Esetenként változó, hogy a kutyatartóra milyen arányban hatnak ismerősöktől, könyvekből, világhálóról, esetleg a korábbi generációk falusi állattartási tapasztalataiból összeálló ismeretek és jótanácsok. A kutyatartás ideológiáiban keverednek a pontos etológiai, biológiai vagy kiképzési ismeretek és a teljesen félrevezető tévhitek vagy elavult nézetek (Douglas – Isherwood 2003: 150–159).

Ha arra keressük a választ, hogyan állnak össze a kutyákról és a kutyatartásról rendelkezésre álló ismereteink, az alábbi négy terület hatásait érdemes vizsgálni:

1) az elődöktől szocializált állatokhoz való viszony és állattartási ismeretek;
2) a különböző médiacsatornákon keresztül szerzett információk;
3) az egyén saját gyakorlati tapasztalatai az állattartás terén;
4) a kapcsolati háló révén kialakuló kiscsoportos információáramlás.

Ezek mindegyike összetett és egyénileg eltérő, itt most csak néhány példát villantok fel az egyes területek jellemzéseképpen.

2.1. Az elődöktől szocializált állatokhoz való viszony és állattartási ismeretek

Mindenki számára meghatározó, elsődleges szocializációs szintér a család, amelynek szociokulturális jellemzői az élet minden részére, így az állatokhoz való viszonyulásra is kihatnak. Itt most csak két markánsan elkülönülő területre, a

polgári és paraszti kutyatartásra, valamint ezzel gyakran szoros összefüggésben a társállat- és haszonállattartás kérdésére térek ki. A 19–20. századbeli néprajzi gyűjtések nyomán a paraszti állattartás fontos meghatározója volt, hogy szerepe és feladata van az állatoknak – így a kutyáknak is –, és minden állat annyit ér amennyi gazdasági hasznot hajt. Ha egy terelőkutya jól végzi a dolgát, akkor értékes, a pásztorok szerint „a jó puli többet ér, mint egy ember", egy jó hírű juhászkutya kölykéért adtak egy mázsa búzát vagy egy birkát is (Szabadfalvi 2001: 804). De ha bántja a rábízott állatokat, akkor egy elpusztítandó kártevő, és gyakran agyoncsapták azokat a kutyákat, amelyek lefojtották vagy csipkedték a juhot (Szekeres 1994). A gazdasági érték tekintetében is különböző volt a háziállatok paraszti megítélése. A tej, hús, igaerő miatt tartott állatok értékesebbek voltak, mint a ház őrzését ellátó, többnyire perifériku szerepű házőrző, jelző kutyák, amelyek létéhez leginkább csak pragmatikus és funkcionális szempontok kapcsolódtak, így cél volt, hogy élelmezésük, ellátásuk ne igényeljen plusz kiadást a háztartás számára. A haszonállatként tartott kutyák létviszonyaitól lényegesen különbözik a kedvtelésből tartott állatok szerepe és tartási módja. A kutyatartás „demokratizálódása" a modern városi polgári életforma meghonosodásával és fokozatos társadalmi elterjedésével esik egybe, ami a szobaebek számának hihetetlen megszaporodásával járt együtt. A kora újkori Németalföldön, a viktoriánus kori Angliában, vagy a 19. század közepi és a század végi Párizsban egyaránt mindennapos jelenségnek számítottak a szobaebek a modern nagyvárosi polgári miliőben. A 19–20. század fordulóján Budapesten is több tízezer lehetett a luxus céljából tartott házikutyák száma. Becslések szerint a 20. század elején a fővárosi középosztály háztartásainak felére-harmadára jutott legalább egy kutya (Gyáni 2012: 269). A kedvtelésből tartott, gondosan ápolt kutyakülönlegességek nemcsak a társállat szerepkörét töltötték be, hanem a nyilvános reprezentáció eszközeiként is szerepet kaptak. A kutyatartás fitogtatása leginkább a kutyaszépségversenyeken és kutyakiállításokon kapott teret, de nem tartozott ide az utcai kutyasétáltatás, ami abban az időben inkább a cselédek dolga volt (Gyáni 2016: 23).[8]

A 20. század második felétől kezdve sokan települtek faluról városi környezetbe, és magukkal hozták a kutyatartás falun szocializált paraszti modelljét. Azokból, akik korábban nem találkoztak a polgári kutyatartási szokásokkal, gyakran visszatetszést váltott ki a kutyák beengedése a lakótérbe, de nem voltak ritkák a városi környezetben kutyát sétáltatókra tett megjegyzések sem. A falvakból városokba költözők kutyák birtoklása nélkül is át tudták adni a kutyatartás paraszti modelljét a következő generációknak A különböző falusi és városi nézőpontok közötti különbségek napjainkig jelen vannak és gyakran beazonosíthatók konfliktushelyzetekben.

8 A haszoncélú és a kedvtelésből tartott kutyák fővárosi jelenléte az ebtartás 19. század végi szabályozásából és adózási rendjéből is kiolvasható. A kedvtelésből tartott ebek utcai viselkedésének meghatározása mellett a rendelkezésekből az is kiderül, hogy a „haszoncéllal tartott ebek" után kevesebb ebadót kellett fizetni (Gyáni 2012: 264–266).

2.2. A különböző médiacsatornákon keresztül szerzett információk

Ismereteinket és információinkat különböző területekről szerezzük be, egyénileg eltérő arányban használva az online és offline tartalmakat. Napjainkban sokakra gyakorol egyre nagyobb hatást a fogyasztói viszonyok által generált elektronikus médiák kutyákról konstruált képe, ahol az ebek a vérengző fenevadtól a bonyolult emberi viszonyrendszereket is megértő szuperállatig sokféle megjelenítésben tűnnek fel. Számos médiacsatornán kaphatunk közvetetten képet a kutyatartói szerepről és arról, hogy kik tartanak kutyát és mi jellemző az ebek viselkedésére. A kutyatartás ábrázolása nem ritkán idealizált és fogyasztáshoz kötött. A reklámokban, filmekben bemutatott családok mellett sokszor tűnik fel a családi kutya is. A kutyatartás gyakran a boldog és kiegyensúlyozott középosztály megjelenítésének motívuma. A reklámokban szereplő kutyák sohasem ürítenek, ha sétálnak, akkor is leginkább boldogan szaladnak egy napfényes erdei úton vagy virágos réten, esetleg vidáman néznek a kamerába a kert hibátlan gyepén. A gyerekek megölelhetik a „reklámkutyákat", akik póráz nélkül is a család középpontjában állnak. Ha hullik is a szőrük vagy sáros a lábuk, az tökéletesen eltakarítható a megfelelő termékekkel és háztartási gépekkel, így a kutyatartás ábrázolása nemcsak a kutyához közvetlenül kapcsolódó fogyasztást generálja, hanem másodlagosan a tisztítástól a szállításig sokféle fogyasztási lehetőség bemutatását teszi lehetővé. Annak ellenére, hogy világhálón számos korrekt és megalapozott ismeret is fellelhető, sokakból hiányzik az a felkészültség és forráskritikai tudás, amellyel képesek lennének megtalálni és kiválogatni a használható tartalmakat. Ezért megelégszenek a reklámokból és játékfilmekből közvetített, könnyen elérhető fiktív tudással.

2.3. Az egyén saját gyakorlati tapasztalatai az állattartás terén

A gazdákban az ebtartás során alakul ki a saját kutyatartói mivoltuk, és a mindennapok gyakorlatában szembesülnek a saját állattartói identitásukkal. Kutyatartóvá egy kutya birtoklásán keresztül válunk, de a „kutyás identitás" sokkal inkább az eredménye, mint az előfeltétele a kutya beszerzésének (Miller – Rowlands – Jackson 1998: 187). Ez az identitás ugyanakkor folyamatosan alakul. A 2020-as kutatásunk során megkérdezettek 82,3%-ának gyermekkorában volt otthon kutyája, és közülük 50,1% másképpen tartja a kutyáját, mint a szülei. A kérdőívre adott válaszok alapján a leggyakoribb változás az, hogy egyre kevesebben kötik láncra és sokan konyhai maradék helyett táppal etetik az ebeket. A kutyák tartási céljának megváltozását jelzi, hogy a megkérdezettek egy része már nem házőrzőnek, hanem házi kedvencnek tartja a kutyáját, ezért beengedi a házba. A fogyasztói mentalitás hívta életre a szolgáltatások terjedését, ennek nyomán szintén új viselkedésmintaként egyre gyakoribb az ebek kutyaiskolai képzése is.

Amíg a fogyasztói társadalom megteremti a kutyák iránti igényt, számos valós és nem valós információ áramlik a potenciális vásárlók felé, hogy birtoklási

vágyat ébresszen. Különösen az első kutyás gazdák számára nehéz időszak, amíg fokozatosan nyilvánvalóvá válik számukra az idealizált és a valós állat közötti különbség. Amennyiben az újdonsült tulajdonosok nincsenek tisztában az állatok tényleges igényeivel, az eltérést gyakran egyedi, csak velük megtörtént problémaként élik meg, melynek okát a kutyában vagy saját képességeik hiányában keresik.

2.4. A kapcsolati háló révén kialakuló kiscsoportos információáramlás

A társállatokra irányuló tevékenység gyakran olyan módja a fogyasztói vágyaink kielégítésének, amely nem merül ki a tárgyi kellékek beszerzésében, szolgáltatások igénybevételében, és már nem egyszerűen a szabadidő eltöltését jelenti, hanem az önkifejezés meghatározó formájává válhat. A fogyasztói kultúrában számos szabadidős tevékenységként működő kutyás sport jelent meg, de más kutyás aktivitásokon, civil állatvédelmi vagy segítő tevékenységeken keresztül is kapcsolódhat csoportokhoz és pozícionálhatja magát a kutyatartó. Az így megnyilvánuló szimbolikus tőke sokkal inkább jellemzi az egyén társadalmi státusát, mint a végzettség, a foglalkozás vagy a jövedelem kategóriáin alapuló osztályfogalom (Hradil 1993: 347–387). Segítségével az egyén kiléphet az osztályhelyzetéből következő kapcsolati hálójából, és értékrendje, véleménye, életszemlélete szerinti szubkulturális csoportokba kapcsolódhat be. Ezt a fogyasztói társadalmunkban előtérbe kerülő, rugalmas kis csoportokhoz tartozást nevezi Maffesoli (1996) „új törzsiségnek". Az egyes kutyatartói csoportosulások lehetőséget kínálnak a kutyák szükségleteinek kisközösségi értelmezésére, a velük való helyes és helytelen interakciók kollektív megfogalmazására is. Például a kutyáikat városi környezetben közösen sétáltatók gyakran a séták során együtt fogalmazzák meg, hogy mi várható el egy kutyától vagy melyek a helyes és helytelen állattartói magatartások. Véleményformáló csoport lehet a kutyakiképzéseken részt vevőké is, ám ezeknél többnyire a kiképző elképzelései határozzák meg a csoport nézőpontját. Ezeknek a szerveződéseknek a közös vonása, hogy mindegyik – vélt vagy valós tudás alapján – emberi perspektívából fogalmazza meg a kutya–ember viszonyt, és ebben az interpretációban a kutya szerepe passzív.

3. Kontaktus a külvilággal

A városi miliő nem jelenti kizárólag a társállattartás terét. Saule Bekova és Marat Makenov a kutyatartási gyakorlatok jellegét vizsgálták 2014-ben Omszkban. A több mint egy millió lakosú városban végzett kétlépcsős felmérés alapján arra hívják fel a figyelmet, hogy a városi kutyatartás nem írható le egyetlen modellel. Az ebek száma és tartási módjuk a város különböző részein jelentősen eltér. A kertesházas övezetekben a háztartások 71,5%-ában tartottak ebeket, a lakótelepeken és a belvárosban viszont csak 10,8% volt a kutyatartó háztartások aránya.

Nemcsak az egyedszám, hanem a kutyatartási gyakorlatok is eltérők voltak ezeken a területeken. A kertesházas övezetekben élő tulajdonosok túlnyomórészt haszonelvű vagy funkcionális megközelítést tanúsítottak kutyáikkal kapcsolatban, és ez befolyásolta az állatok nemét, méretét, fajtáját, valamint az orvosi ellátásuk gyakoriságát. Ezeket az ebeket leginkább házon kívül tartották. A lakótelepeken és a belvárosban élő kutyatartók többnyire társállatként tekintettek a kutyáikra és gyengédebb érzéseket tanúsítottak irántuk, ez pedig az állatok megválasztásában és gondozásában egyaránt megmutatkozott. Nagyobb volt a törzskönyvezett kutyák aránya, jobb egészségügyi ellátást kaptak, valamint a gazdák gyakran lepték meg ajándékokkal kedvenceiket (Bekova – Makenov 2014).

A kutyák egyedszámának növekedése különösen a nagyvárosi környezetben egyre több konfliktus forrását jelenti, ezért mindinkább előtérbe kerül a felelős állattartás kérdése szerte a világon. Míg a „felelős kutyatartás" fogalomként jelentős vonzerővel bír, annak értelmezése széles körben változik. Az emberek többnyire felelős állattartónak tartják magukat, mert a felelőségüket a saját normarendszerük mentén a saját nézőpontjukból határozzák meg. Ezért nem elegendő egyszerűen azt mondani a tulajdonosoknak, hogy „felelősnek kell lenniük" (Westgarth et al. 2019). Egy kutatás, amely azt vizsgálta, hogy az ausztrál kutyatulajdonosok hogyan tartják be a felelős kutyatartásra jellemző gyakorlatokat, a magyarországi elvárásokhoz nagyon hasonlatos kritériumokat határozott meg. A felelős kutyatartó gondoskodik kutyája regisztrációjáról, mikrochippel történő ellátásáról és az ivartalanításáról, valamint engedelmességi tréningen vesz részt az állattal. Olyan módon elzárva tartja, hogy meggátolja annak elkóborlását, ugyanakkor biztosítja a kutya számára, hogy fajtársaival rendszeresen találkozva szocializálódjon (Rohlf et al. 2010). Ahhoz, hogy a kutya megismerkedhessen a tágabb környezetével és a fajtársaival találkozzon, valamint a lakásban tartott kutyák esetében ahhoz, hogy a dolgát elvégezhesse, ki kell vinni a szűken vett lakóteréből. Városi környezetben ez leginkább a közterületeken tett látogatást jelent. A kutyasétáltatás – mint tevékenység – a közösségi tér és a kutya közötti kontaktus legjellemzőbb megnyilvánulása, de a kutyáját sétáltató ember is mások reakcióinak tárgyává válhat a közterületen.

A kutyasétáltatásra irányuló kutatások közül vannak, amelyek a kutya–ember viszonyra fókuszálnak, és azt hangsúlyozzák, hogy a sétáltatás potenciálisan fontos kulturális teret jelent az ember-állat kapcsolatok megértéséhez. Fletcher és Platt úgy gondolják, hogy az emberek nagyrészt kötelességtudatból, a kutyáik iránt érzett érzelmi elköteleződés miatt sétáltatják a kutyáikat, hiszen így szeretnék biztosítani, hogy állataik minél tovább fittek és egészségesek maradjanak (Fletcher – Platt 2018).

A kutyasétáltatás vizsgálatának egy másik kínálkozó lehetősége a térhasználat értelmezése. A mindennapokban használt közterületek észlelése a kutyasétáltatás során megváltozik. A kutyával végzett közös akciók az állat igényeinek megfelelő térperspektíva megkonstruálását váltják ki a kutyasétáltatókból. A nagyvárosi kutyatartás elterjedt jelenség, de maga a kutyasétáltatás meglehetősen individuális tevékenység, amely sokféle egyéni (a többi sétáltatótól és a kutya nélkül

közlekedőktől is eltérő) térértelmezést feltételez. A mentális térképezés módszere alkalmas a fejünkben képződő szubjektív terek vizsgálatára, különböző térrel kapcsolatos attitűdök kimutatására, eltérő térérzékelések összevetésére (Uszkai 2015: 159), ezért a kutyás térpercepció megismerésének különösen alkalmas eszköze lehet. A 2017-ben mentális térképezéssel végzett kutatásom eredményeit Edward W. Soja (1996) trialektikus térkoncepciójába illesztve a kutyasétáltatást szabályzó és keretek közé szorító hatalom és a kutyatartó viszonya szempontjából vizsgáltam (Lovas Kiss 2019). Ezért Soja nyomán a kutyasétáltatás terét érzékelt, *elgondolt* és *megélt* aspektusainak figyelembevételével értelmeztem.

3.1. Érzékelt tér

Az épített városi környezet kijelöli a használat módját, azt, hogy hol közlekedhetünk, hol mehetünk át az úton, vagy általában hogyan használhatjuk a nyilvános teret. A város több különböző életvezetési modell gyűjtőpontja, és gyakran a közterületek azok a reprezentatív helyek, ahol az egyébként privát térben létező különböző életmódok megmutatkoznak mások számára. A kutyasétáltatás szituációja az a helyzet, amikor a kutyatartó és kutyája megjelenik a városi nyilvános térben. A nagyvárosok képéhez hozzátartozó hétköznapi látvány a tereken, parkokban kutyát sétáltató ember. A kutyasétáltatás a tér sajátos értékelése és használata. A fogyasztói társadalomban a kiépített és szolgáltatásokat nyújtó közterületeken a kutyasétáltatás is egy formája a tér fogyasztásának. A kutya és gazdája parkosított környezetet, kiépített úthálózatot, közvilágítást, hulladékgyűjtőket is használhat. Ugyanakkor elvárások is megfogalmazódnak irányukban: nem veszélyeztethetik a környezetüket és el kell takarítaniuk a közterekről a kutyáik szennyezését. Joggal merülhet fel a kérdés, hogy ha a kutyatartókkal szemben megfogalmazódnak elvárások, lehetnek-e elvárásaik a kutyasétáltatóknak is a közterületekkel szemben, és ha igen, hogyan artikulálhatja egy nem formális csoport az érdekeit? A kutyasétáltatás a közterületek funkciói közé tartozik-e, és ha igen, milyen módon? A kutyasétáltatók elkülönítését (zárt kutyafuttatókba) vagy multifunkcionális terekbe integrálását tekintik-e céljuknak a lokális elitek?

3.2. Mentális tér

A mentális tér a szubjektív értelmezés terepe, a környezet eltérő szemléletű, egyéni értékelésének a közege, ahol a térről szerzett tapasztalatok az agyunkban mintegy személyes szűrőn mennek keresztül (Makádi 2012). A kutyasétáltatók a nyilvános tereket másoktól eltérő módon használják, amikor saját nézőpontjukból igyekeznek egy másik élőlény feltételezett térhasználati igényeit megkonstruálni és kielégíteni. A sétáltatás során többnyire úgy használják a közтereket, ahogyan – elképzelésük szerint – kutyájuknak a legmegfelelőbb. Mondhatni, a kutya általuk elképzelt perspektívájából igyekeznek használni a teret.

A kutyatartók által használt tér szempontjából a hatalom kérdése nem megkerülhető, mert a városi terület értelmezés nem annyira földrajzi, mint inkább jogi-politikai fogalom: „egy bizonyos fajta hatalom által kontrollált mező" (Foucault 1980: 68), A mentális teret a mindenkori hatalom szempontjai formálják, és jelölik ki a kiemelten fontos és szimbolikus tereket (Lefebvre 1991; 1996). A hatalom határozza meg, hogy mely területek szabadak az emberek – illetve esetünkben a kutyák – számára és melyek vannak elzárva előlük. A városi kutyatartás kapcsán felmerülő problémahelyzetekre többnyire csak a terek használatát rendeleti úton szabályozni igyekvő országos és helyi közigazgatás kínál megoldásokat. A döntéshozók leginkább a kutyák mozgásterének korlátozása révén igyekeznek eleget tenni a többségi társadalom elvárásainak. Ezért a városi kutyasétáltatás szabályozott tevékenység, a kutyasétáltató ember és a kutyája számára a közterületek nyilvános terekből „félig nyilvánosakká" válnak – csak póráz, ritkán szájkosár használatával vehetők igénybe – vagy a kutyák elől teljesen elzártak (Mester 2007: 298). A kutya kontrollálását a kutyatartót kontrolláló hatalom hívja életre. Lényegében a kutyáját kontrolláló gazda a hatalom kutyatartókat kontrolláló lenyomata.

3.3. Megélt tér

A megélt tér lehetőséget kínál az ellenállásra a hatalmi törekvésekkel szemben, mert kívül esik a hatalom fennhatóságán. A korlátozások betartása a megkérdezettek közül sokaknak nem okozott nehézséget, elfogadták és betartották a szabályozást (Lovas Kiss 2018). Elsősorban a kistestű kutyák tulajdonosai számoltak be arról, hogy nem jelent számukra nehézséget, ha a séták során folyamatosan pórázon vannak a kutyáik. Ugyanakkor voltak olyan beszélgetőpartnerek, akik a kutyák térbeli korlátozására (kutyafuttatók használata) elutasítóan reagáltak, mert úgy érezték, hogy ezek a tiltások és korlátozások egyben az ő mozgásterüket is szűkítik. A közepes és nagytestű kutyák tulajdonosai közül többen veszteségként élték meg, hogy kutyájukkal nem tudnak ugyanabban a térben mozogni, mint kutya nélkül. (Ki vannak tiltva egyes parkokból vagy nem mehetnek be üzletekbe.) Voltak olyanok is, akik úgy ítélték meg, hogy pórázon vezetve nem tudják kielégíteni kedvenceik biológiai szükségleteit. Az interjúkból az is kiderült, hogy a kutyatartók egy része gyakran lavírozik a szabályok betartása és megsértése között, sokféle stratégiát alkalmazva a rendszabályok büntetlen áthágására. Késői vagy korai időpontokban engedik szabadon kedvenceiket, amikor nincs sok járókelő az utcán, vagy télen kutyafuttatásra használják a hidegben elnéptelenedő közparkokat (Lovas Kiss 2018). A 2021-es kérdőíves kutatásunkból úgy tűnik, hogy a gazdák felelős állattartóként betartják a szabályokat. A válaszadók fele (50,8%) séta közben a kutyáját végig pórázon vezeti. Egyharmaduk (31,2%) pedig csak biztonságosnak ítélt helyeken engedi szabadon kedvencét. Csak a megkérdezettek 3,2%-a nyilatkozott úgy, hogy a kutyája mindig szabadon sétál.[9]

9 *A kutyatartás vizsgálata 2021*

A mentális térképezéssel végzett vizsgálatom egyik fontos felismerése volt, hogy mind a séták útvonala, mind a hossza és időtartama rapszodikusan változó, többnyire a kutyát sétáltató ember határozza meg. Ezért a kutyasétáltatást vizsgáló kvantitatív kutatásaim kérdései ezekre is kitértek. A megkérdezettek 42,2%-a fél és egy óra közötti, 34,2%-a tíz perc és félóra közötti időt szánt naponta a sétáltatásra. Leggyakoribbak az utcai (68,4%) és parkban (36,7%) lebonyolított séták. A mintában szereplők 35,7%-a sétáltatja a kutyáját mezőn, 30,1%-a pedig erdőben. A válaszadók leginkább kelet-magyarországi városlakók, és a térség városaiban nem túl elterjedtek a kutyafuttatók, ezért a megkérdezetteknek csak a 10%-a számolt be arról, hogy kutyafuttatóba viszi a kutyáját.[10] A sétáltatás szükségességéről az egyes kutyatartók más-más módon vélekednek. A gazdák egy része fontosnak tartja, és úgy gondolja, hogy az ebek a séták alkalmával tudják megélni faji/„kutyai" mivoltukat (Fletcher – Platt 2018). Mások alkalmatlannak érzik magukat vagy a kutyájukat a sétára. A válaszadóknak 15,9%-a sohasem viszi sétálni a kutyáját.[11] A 2021-es felmérésünk résztvevőinek 23,2%-a számolt be arról, hogy lakásban/házban tartja a kutyáját, ennek ellenére a megkérdezetteknek csak 20,4%-a sétáltatja naponta többször a kutyáját.[12] A válaszadók harmadának (34,2%) társasági eseményt is jelent a kutyasétáltatás, mert vannak kutyás barátaik, akikkel találkoznak a séták alkalmával.

4. Összegzés

A kutyák a városi viszonyok között gyakori társállatok. Napjainkban a hozzájuk fűződő viszonyunkat két dolog jellemzi: egyrészt a fogyasztói társadalomban maguk is fogyasztás tárgyaivá és eszközévé váltak, beszerzésük és birtoklásuk többnyire érzelem vezérelt; másrészt – ezzel némileg összefüggésben – a kutyákról szerzett egyre bővülő tudományos ismeretek ellenére a hétköznapi kutyatartók keveset tudnak állataikról. Nincsenek objektív módon meghatározható kutyatartási alternatívák, amelyekhez igazodni lehetne. Ugyanakkor a kutyatartókról sem beszélhetünk általánosságban, mert sokféleség, heterogén életvezetés és nagyon különböző ismereti, ideológiai háttér jellemzi őket. Így a kutyatartás átfogó leírása napjaink összetett társadalmi miliőjében nem kecsegtet sikerrel. Ennek ellenére kijelölhetők azok a jellemzők, amelyek az egyének kutyákról és kutyatartásról alkotott képét meghatározzák. Írásomban négy ilyen területet azonosítottam: a szocializációt, az egyéni tapasztalatot, a különböző forrásokra támaszkodó ismeretszerzést és a közösségi kapcsolatok hatását. Ezek sajátos keveréke teremti meg azt az egyedi viszonyt, amely alapján egyéni ideológiák jellemzik a kutyatartást. Bár lassan minden második háztartásra jut kutya, a különböző nézőpontok egyéni szintekre aprózódva meggátolják a kutyatartók közös fellépését. Így csekély az érdekérvényesítő képességük és perifériku s, korlátozott helyzetük lehet a

10 *A kutyatartás vizsgálata 2020*
11 *A kutyatartás vizsgálata 2020*
12 *A kutyatartás vizsgálata 2021*

többségi társadalmi térben. A kutyatartók többnyire csak lokális szinteken alkotnak szerveződéseket. Ugyanakkor a kutyatartás népszerűvé válásával és a kutyák létszámának növekedésével a kutyatartók mellett más társadalmi szereplők is véleményt formálnak az állattartás olyan kérdéseiről, mint hogy lakásban vagy kertben legyen-e a kutya; kell-e póráz vagy nem; büntetésképpen megverhető-e a kutya vagy sem; magára lehet-e hagyni napokra egy kutyát egy családi ház kertjében vagy sem; való-e a gyerek mellé a kutya vagy sem. A társadalmi elvárások és a hatalmi akarat között is akadnak nézetkülönbségek: legyen-e kutyafuttató; meg lehet-e tiltani bizonyos helyeken a kutyatartást; milyen szigorral kell fellépni az állatkínzókkal szemben. A városi kutyatartás sok helyen megosztja a helyi társadalmat, de nem ritka, hogy a közösségi médián keresztül nagyobb tömegek és civil szerveződések reagálását is kiváltja például az állatkínzás vagy az állatkínzók törvényi megítélésének gyakorlata.

A nagyvárosi viszonyok között a kutyatartás transzparens módon a kutyasétáltatás során jelenik meg. A kutyák sétáltatását külső és belső tényezők kapcsolata határozza meg, ahol a belső tényezőket a gazdák állattartói attitűdje, valamint a kutyák fajtájából és egyéni temperamentumából adódó igényei jelentik. A külső tényezők pedig az állattartásra vonatkozó országos és önkormányzati szintű jogi (rendeleti) szabályozás hatásaiból és az adott településrész épített és természeti környezetének adottságaiból (lakósűrűség, parkosítottság, a lokális társadalom jellemzői) tevődnek össze.

A kutyasétáltatás módja voltaképpen az állati térérzékelésről kialakított emberi elképzeléseket mutatja meg, másrészt a közterületen kutyáját sétáltató ember maga is mások reakcióinak tárgyává válhat. Fontos kérdés, hogy a kutyáját sétáltató ember korlátozása vagy integrálása a cél. A „kutyás életmód" megismerése és megértése – amelyre ebben az írásban lépéseket tettem –, hosszú távon az élhetőbb nagyvárosok kialakításához igyekszik segítséget nyújtani, mert napjaink modern várostervezésében egyre fontosabb szerepet töltenek be a multifunkcionális terek, amelyeket nem a különböző résztársadalmi csoportok kárára, hanem a sajátos igények figyelembevételével igyekeznek kialakítani. A társadalmi térhasználat módosulása várhatóan visszahat a kutyát sétáltató ember téri pozíciójára is.

Források

A. Gergely András – Bali János (szerk.) (2007): *Város-képzetek. Az antropológiai megismerés árnyalatai.* Budapest: Könyv Kiadó – MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont – ELTE BTK Néprajzi Intézet.

Bedford, Emma (2020): Pets & Animal Supplies. In *Consumer Goods & FMCG*. URL: https://www.statista.com/markets/415/topic/465/pets-animal-supplies/#overview

Bedford, Emma (2022): Number of dogs in the European Union in 2021, by country. In *Pets & Animal Supplies. Consumer Goods & FMCG*. URL: https://www.statista.com/statistics/414956/dog-population-european-union-eu-by-country/

Bekova, Saule – Makenov, Marat (2018): Two Sides of the City: Dog-keeping Practices in Russian Urban Areas. *Anthrozoös*, 31(4): 423–432.
Csányi Vilmos (2011): Gondolkodás és kommunikáció: konstrukciós mechanizmusok az elmében. *Iskolakultúra*, 21(12): 114–117.
Douglas, Mary – Isherwood, Baron (2003 [1998]): A javak használatának változatai. In *A kultúra szociológiája* (szerk. Wessely Anna), Budapest: Osiris Kiadó, 150–159.
Fletcher, Thomas – Platt, Louise (2018): (Just) a walk with the dog? Animal Geographies and Negotiating Walking Spaces. *Social & Cultural Geography*, 19(2): 211–229.
Foucault, Michel (1980): *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*. New York: Pantheon.
Gácsi Márta (2006): A kutya mint az emberi kötődési viselkedés modellje? Egy sajátos interspecifikus kapcsolat: kötődés a gazdához. *Magyar Tudomány*, 167(2): 141–150.
Gyáni Gábor (2012): Szobaeb és a városi úri életforma. In uő. *Az urbanizáció társadalomtörténete. Tanulmányok*, Kolozsvár: Komp-Press – Korunk, 264–266.
Gyáni Gábor (2016): A kutya mint házibarát és protézis. *Korunk*, 27(9): 21–28.
Haraway, Donna (2008): *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Hradil, Stefan (1993): Régi fogalmak és új struktúrák. In *Társadalmi rétegződés* (szerk. Andorka Rudolf), Budapest: Aula Kiadó, 347–387.
Lefebvre, Henri (1991): *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.
Lefebvre, Henri (1996): *Writings on Cities*. Oxford: Blackwell.
Lovas Kiss Antal (2018): „Hogy honnan ember és meddig állat, azt csak a jó ég tudja nálad..." Milyen szimbolikus cselekvésekkel pozicionálják kutyáikat a gazdák? In *Állati jelek, képek és terek*, 1. kötet (szerk. Szirmai Éva – Tóth Szergej – Újvári, Edit), Szeged: Szegedi Egyetemi Kiadó – Juhász Gyula Felsőoktatási Kiadó, 185–197.
Lovas Kiss Antal (2019): The Use of Public Spaces in Relation to Dogs in the City of Debrecen. *Corvinus Journal of Sociology and Social Policy*, 10(1): 133–151.
Maffesoli, Michel (1996): *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*. London: Sage.
Makádi Mariann (2012): A tanulók Európa-képzete. Egy térbeli intelligencia-felmérés tapasztalatai. *A földrajz tanítása*, 20(4): 3–14.
Mester Tibor (2007): Mentális térképezés. In *Közösségtanulmány. Módszertani jegyzet* (szerk. Kovács Éva), Budapest – Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE BTK Kommunikáció- és médiatudományi Tanszék, 296–316.
Miklósi Ádám (szerk.) (2018): *A kutya. Az ember legjobb barátjának története.* Budapest: Libri Kiadó.
Miller, Daniel – Rowlands, Michael – Jackson, Peter (1998): *Shopping, Place and Identity*. London: Routledge.

Rohlf, Vanessa I. – Bennett, Pauleen C. – Toukhsati, Samia – Coleman, Grahame (2010): Why Do Even Committed Dog Owners Fail to Comply with Some Responsible Ownership Practices? *Anthrozoös*, 23(2): 143–155.

Simányi Léna (2005): Bevezetés a fogyasztói társadalom elméletébe. *Replika*, 16(51–52): 165–195.

Soja, Edward W. (1996): *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Realand-Imagined Places*. Oxford: Blackwell.

Szabadfalvi József (2001): Kutya- és macskatartás. In *Magyar néprajz. Gazdálkodás* (szerk. Szilágyi Miklós), Budapest: Akadémia Kiadó.

Szekeres Gyula (1994): Az átadás-átvétel szerepe a pásztorkutyák betanításának folyamatában. In *Hajdúsági Múzeum Évkönyve 8.* (szerk. Nyakas Miklós), Hajdúböszörmény: Hajdúsági Múzeum.

Topál József – Miklósi Ádám – Dóka Antal – Csányi Vilmos (1998): Attachment Behavior in Dogs (Canis Familiaris): A New Application of Ainsworth's (1969) Strange Situation Test. *Journal of Comparative Psychology*, 112(3): 219–229.

Uszkai Andrea (2015): Fizikai és mentális határok a társadalmi térben, a mentális térképezés elméleti háttere és gyakorlati kutatásai In *Terek és tér-képzetek: Elképzelt és formalizált terek, régiók a Kárpát-medencében, Közép-Európában* (szerk. Hardi Tamás), Somorja – Győr: Fórum Kisebbségkutató Intézet – MTA KRTK Regionális Kutatások Intézete, 155–164.

Vetter Szilvia – Vizi Veronika – Ózsvári László (2022): A magyarországi kutyatartási szokások a COVID-19-világjárványban – 2021-es országos reprezentatív felmérés előzetes eredményei. *Magyar Állatorvosok Lapja*, 144(1): 3–12.

Westgarth, Carri – Christley, Robert M – Marvin, Garry – Perkins, Elizabeth (2019): Responsible Dog Owner: The Construction of Responsibility. *Anthrozoös*, 32(5): 631–646.

TÁVOLI TÁJAKON, TÁVOLI IDŐKBEN

Kovács Henriett

ECCE HOMO SAPIENS!

1. Bevezetés

A kortárs ember egyetemes és lokális kultúráját átható identitásteremtő és az identitást meghatározó alkotó cselekvés által előhívott dolgok sokszínűsége kíváncsiságot ébreszt emberi természetünkre és egyéni hatótávolságunk potenciáljára. Ennek egyik eredménye az ember létrejöttét és életének célját, értelmét magyarázni hivatott elméletek sokasága, amelyek közül kevés elégszik meg azzal, hogy az embert véletlenszerűen kialakult, bonyolultabb és mélyebb gondolkodásra képes, ám alapműködésében a többi állathoz hasonló biológiai programok által vezérelt lénynek tekintse. A kortárs populáris kultúra mindennapi megjelenési felületeitől a mindenkori akadémiai magas kultúra intézményihez kötődő platformokig mindenhol az embert, egészen pontosan a jelenleg élő egyetlen emberfajt, a Homo sapiens, azaz „bölcs ember" névre keresztelt nagy túlélőt látjuk. A teremtéselméletek történeteiben meghatározott helye mellett, erre az emberre ugyanúgy vonatkoztathatók a huszadik századtól kezdve egyre inkább tért nyerő evolúciós tanok, amelyek az állatvilág tagjai között az emberi fajt is számontartják.

2. Evolúciós előtörténet és körülmények

Manapság egyre gyakrabban találkozunk azzal tudományos állásponttal, hogy a Homo sapiens fennmaradása nem annak rátermettségén múlott, hanem ez számos ettől teljesen független tényező együttesen ható eredménye.

A Homo sapiens kialakulását mintegy háromszázezer évvel ezelőttre teszik. A külsejében fokozatosan a maihoz hasonlóvá váló és minden kontinensen megtelepedő, anatómiailag modern ember kultúrája sokáig egyezést mutatott más Homo fajokéval. Az emberi elme nagy robbanása, amely alatt a társadalom és technológiák evolúciós mértékkel mérve gyors fejlődését értjük, mintegy ötvenezer évvel ezelőttre datálható. Mai korunkat hetvenötezer évvel megelőzően az indonéziai Toba vulkán szuperkitörése és a kitörés utóhatásainak összessége megölte az Ázsiában akkor élő emberek nagyobbik részét, és máshol is rendkívül megnehezítette az életet. A kitörés idején az ázsiai kontinensen sem kizárólag a Homo sapiens vagy annak hibridjei éltek, hanem más emberfajok is jelen voltak még. A denisovai (vagy gyenyiszovai), a Vörös szarvas barlangi (Ji 2012: 8), a floresi ember, sőt, bár erre nagyon kicsi esély van, talán még az eddig élt legsikeresebb emberféle, a Homo erectus faj utolsó képviselőinek kultúráját is ez a katasztrófa és annak utóhatásai törölhették el, akik ezután a neandervölgyi és denisovai

emberhez hasonlóan már csak az anatómiailag modern ember génjeiben éltek tovább. A Homo sapiens és más emberi rokonaink közötti kapcsolatnak egyelőre csak a genetikai bizonyítékait ismerjük, a köztük lévő kulturális és gazdasági kapcsolatok mibenlétét csak találgathatjuk.

Az anatómiailag modern ember egy hozzávetőlegesen százötvenezer éves időszak alatt több szakaszban települt az eurázsiai kontinensre, ahol jelenléte, a négyszázezer éve itt kialakult neandervölgyiekével szemben inkább átmeneti volt. A fordulatot itt is egy vulkánkitörés hozhatta, mégpedig a mai Olaszország területén lévő szupervulkán, a Campi Flegrei mintegy harminchárom évvel ezelőtti több kontinensre ható óriási kitörése, és annak utóhatásai, ami elpusztította a területen addig kulturálisan domináns, a Homo sapiensnél eredetileg is jóval kisebb lélekszámú neandervölgyiek többségét. Az életben maradtak lassan beolvadtak a modern emberek közé. Az evolúciós időben közel álló utolsó közös emberi ősök lehetővé tették, hogy a különböző fajta emberek termékeny utódokat hozzanak létre. Ahhoz, hogy ez bekövetkezhessen, kétmillió éven belül kell közös ősön osztozni, ami az emberek esetében teljesült, így mire az utolsó jégkorszak véget ért, a bölcsnek nevezett ember maradt az egyedüli Homo faj a földön.

3. A Homo sapiens kultúra elkülönítő jellegzetességei

A viselkedését tekintve modernnek nevezett ember kultúrájának már a több mint ötvenezer évvel korábbról fennmaradt tárgyi emlékei jól tükrözik az azokat létrehozó emberek ízlését, a másik emberben csodálatot keltő reprezentációra való törekvését is. Az utolsó jégkorszak, a Younger Dryas tizennégyezer évvel ezelőtt ért véget, az enyhébb klíma világszerte általános jólétet hozott a vadászó gyűjtögető közösségeknek. Ezek a jómódú vadászó, halászó, gyűjtögető csoportok hozták létre az első nagyobb településeket és kultikus központokat. A modern ember már az általános felmelegedés előtt is építkezett. A számos szempontból nagyobb biztonságot adó, ám több ember együttlakását eredményező barlangi szállások helyett kunyhókat építettek – mintha a ma élő leszármazottaik zömehez hasonlóan nem akartak volna közösködni. Ezek vázához, ha nem volt más, mamut csontokat is felhasználtak. Kelet-Európa sztyeppéin több, elsősorban mamutcsontból készült ház maradványára bukkantak (részletesen kutatta Lioudmila Iakovlev és Francois Djindjian 2005-ös ásatásain).

Eszközeik, bár hatékonyságban sokszor elmaradtak a neandervölgyiek által készítettektől (John Hawks), külalakjukban azoknál szembetűnőbben formatervezettek, jól láthatóan nem a természet hozta őket létre, hanem emberi kezek munkája. Sírjaikba nemcsak munkaeszközöket és fegyvereket tettek, hanem sokszor igen nagyszámú, csontból, kagylókból, puhább ásványokból készült ékszerrel együtt temették el halottaikat.

A barlangrajzok és kőre vésett ábrázolásoknál a neandervölgyiek nonfiguratív ábrái és az általunk ma is használt jeleik, mint például a pont, vonal, csillagjel, kettős kereszt vagy szív alakzat helyett, a Homo sapiens természethűségre törekedve

ábrázolta az állati és emberi figurákat. Bár ezt tudományos bizonyítékok nem támasztják alá egyértelműen, az élethű ábrázolást lehetővé tevő rajzkészség talán specifikusan modern emberi adottság, amelynek segítségével a megragadó szemléltetés mellett az ebben tehetséges ember az elképzelt dolgok fantáziát, érzelmeket és esztétikai érzéket egyaránt stimuláló ábrázolásával olyan lélektani hatást tudott gyakorolni, amely már az őskorban segíthetett létrehozni a hatalomgyakorlásra is felhasználható intézményesített vallásosságot.

Mindennapi tárgyai a jó használhatósággal nem összefüggően művészien megmunkáltak, ami a maihoz hasonló tárgy és emberi készség kultusz meglétére utal. A természet-ember kapcsolatának változását jelezhetik a nagyméretű neolitikus kőépítmények és az azokon talált ábrázolások, mint a tizenkétezer évvel ezelőtt épült Göbekli Tepe komplexum, amelynek nagy, T alakú oszlopai is már a természet fölé helyezkedő embert szimbolizálhatták. A Földközi tenger térségének történelem előtti monolitikus építészete mindenhol ezt az embert felülhelyező életszemléleti változást tükrözi, amelynél a túlvilág elképzelés is felfedezhető. Lehetséges, hogy az általa készített barlangrajzok, később figurák és szobrok, a ma élő embereknél is megfigyelhető mágikus gondolkodásra utalnak. Státuszszimbólum céllal is funkcionáló tárgyaik olyan, a maiakhoz hasonló szempontok szerint készültek, mint a látványosság, különlegesség, ritkaság. Az ókori, középkori, új- és jelenkori kulturális jelenségeket csírájában mind megtalálhatjuk a kőkorszakok Homo sapiens társadalmaiban. A gyors, új technológiákon és metódusokon alapuló fejlődés egyik motorjának tartott, a ma élő emberek számottevő részére jellemző haszonorientált, munkakerülő, illetve a rövidebb távon nem megtérülő gondoskodást elkerülni igyekvő viselkedés az őskorból maradt emlékekből nem látszik, az ókorból már erre egyértelmű bizonyítékok vannak.



1. kép. Tarvágásos erdőgazdálkodás az észak-budapesti Szilas Láp mellett (Fotó: Kovács Henriett, 2021)

Manapság is vannak hívei a huszadik század elejére hivatalossá váló és népszerűségi csúcsára jutó, a haszonlesést tudományoskodó szólamokba bugyoláló, eugenika néven ismert áltudomány eszméinek, amely szerint csak a szép, okos és egészséges emberek tudnak értéket teremteni, ezért csak ők érdemesek az életre. A rokon emberfajok közül a neandervölgyi és a Homo erectus esetében több csontmaradvány, például a Shanidar 1 (neandervölgyi) (Ralph Soleczki, 1954), Dmanisi skull 4 (Homo erectus) (David Lordkipanidze, 2003) maradványok bizonyítják, hogy gondoskodtak csoportjaik rászoruló, saját maguk fenntartására nehezen képes vagy erre képtelen tagjairól. A neandervölgyiekről feltételezhető az is, hogy a korabeli modern emberét meghaladó magas fokú technológiai fejlettségük ellenére a természet egyenrangú részeként tekinthettek magukra. Relikviáikból nem következtethetünk a csoportjaikon belüli hierarchiára és ennek külsőségeire sem, de tudatos természetközeliségükre utalhatnak esetleg a késői, mintegy harmincötezer évvel ezelőtt madárkarmokból, kagylóhéjjakból készített neandervölgyi ékszerek. Sírjaikban használati tárgyak helyett, talán arra gondolva, hogy a halott ezentúl mentesül a napi létfenntartással járó feladatok alól, munkaeszközök, fegyverek helyett ásványi pigmenteket, madártollakat és nagy mennyiségű virág nyomait találták. A neandervölgyiek mindennapi életéről keveset, túlvilágképzetéről semmit sem tudunk. Az utánuk maradt számunkra értelmezhetetlen ábrákat, jeleket és az olyan installációszerű építményeket, mint a barlangok padlóján cseppkőből felépített köröket és temetkezésüket látva elképzelhető, hogy praktikusságuk és nagymértékben alkalmazkodó viselkedésük mellett a neandervölgyiek esetleg sapiens rokonaiknál elvontabb, absztraktabb gondolkodásúak lehettek.

Biológiai örökségül hagyták ránk az egykor hasznos fokozott mértékű véralvadást, világos színű, májfoltosodásra és más bőrgyógyászai kondíciókra hajlamos finom bőrt és a szintén világos, selymes hajat. Tőlük kaptuk a nikotinfüggőségre, depresszióra való hajlamot, de az olyan tulajdonságokat is, mint a kisebb mértékű vallásosság és a vérrokonaink, főleg apáink felé irányuló lazább érzelmi kötődést (Sankararaman et al. 2014). A denisovai embertől örökölt génjeink teszik lehetővé, hogy egyes csoportjaink nagyobb tengerszint feletti magasságokban éljenek (Janet Kelso és munkatársai 2016 kutatásai alapján). A neandervölgyiek melletti más ember rokonaink viselkedése és kultúrájának leírásához még kevesebb, szinte csak a fantáziánknak teret adó adattal rendelkezünk.

4. Az emberi színjáték folytatása, avagy hogyan tovább bölcs ember?



2. kép. A természetbe visszaszorult ember által frissen elhagyott tanya
(Fotó: Kovács Henriett, 2021)



3. kép. Növényzettel fedett jégkorszaki homokdűne
(Fotó: Kovács Henriett, 2021)

Feltételezhetjük-e, hogy más, a Homo sapiens előtt, illetve vele egy korban élő és vele gyakran párt alkotó másféle emberi rokonainktól örököltük mindazt a lelki és szellemi adottságot, amely igényt formál a fenntarthatóságra és általános jólétre? Csak a sapiens sapiensekre jellemzőek azok a késztetések, amelyek egyszer társadalmi szolidaritásban, máskor az egyéni vagy a közösségi hobbikertészkedésben manifesztálódnak, és minden formájukban az embert és sokféle kultúráinak fennmaradását szolgálják? A jégkorszak utáni Európában, Észak-Afrikában és Ázsiában még a zordabb éghajlatú helyeken is pont annyival lett könnyebb az emberek élete, hogy az addiginál jóval nagyobb teret nyerhetett az embert a természeten kívülre, illetve a természet felett elhelyező gondolkodás és ezzel párhuzamosan az emberi és más élet csökkenő tisztelete. A történelem során a legtöbb közösségben uralkodóvá vált az egyik embert hangsúlyozottan a másik elé helyező, kirekesztő célú szemlélet. Az elnyomás, kizsákmányolás és kirekesztés gyakorlatait a törzsi társadalmaknál éppúgy megfigyelhetjük, mint az ókori birodalmakat létrehozó rabszolgatartóknál. Ugyanez folytatódott középkort és felvilágosodást követően az ipari forradalom középosztályt társadalmi többségként megszilárdító időszakaiban, majd az információs forradalom utáni kor gyakran hibrid társadalmi és gazdasági szerveződéseiben és tart napjainkban is.

A legteljesebb kizsákmányolásra épülő berendezkedések fenntarthatatlansága a XX. század hatvanas éveire olyan változásokat indított el, amelyek a XXI. század elejére az ember és az általa a saját képére teremtett istenek minden felett állóságát is megkérdőjelezték. A XXI. század elején elviekben már elegendő tudással és eszközzel rendelkezünk ahhoz, hogy elkerülhető legyen a társadalmi összeomlás és a teljes megsemmisülés. A XXI. század elején, egy jól előrelátható klímakatasztrófa előtti időszakban élve bizakodhatunk-e abban, hogy a Homo sapiens emberi természetének sötét oldalát sikerül kordában tartani és békés fenntartható ittlétre megörökölni a Földet?

Források

Dennel, Robin (2010): Early Homo sapiens in China. *Nature*, 468: 512–513.

Hensilwood, Christopher Stuart – Marean, Curtis William (2003): The origin of the modern human behaviour critique of the models and their test implications. *Current Anthropology*, 44(5): 627–651.

Ji, Xue Ping (2012): Stone Age Fossils of Red-Deer Cave People Discovered In Maludong China. *Asian Scientist*, March 15, 2012. URL: https://www.asianscientist.com/2012/03/in-the-lab/stone-age-fossils-red-deer-cave-people-maludong-china-2012/

Klein, Richard G. (2009): *The human career: human biological and cultural origins.* Chicago: University of Chicago Press.

Mellars, Paul Anthony et al. (1999): The Neanderthal problem continued. *Current Anthropology*, 40(3): 341–365.

Sankararaman, Sriram – Mallik, Swapan – Kelso, Janet – Pabo Svante –Patterson, Nicholas - Dannemann, Michael – Prüfer, Kay – Reich, David (2014): The genomic landscape of Neanderthal ancestry in present day humans. *Nature*, 507: 345–357.

Svoboda, Jiri – Simán, Katalin (1989): The Middle- Upper Paleolithik transition in Southeastern Central Europe (Chechoslovakia and Hungary), *Journal of World Prehistory*, 3(3): 283-322

Villa, Paola – Roebroeks, Wil (2014): Neandertal demise: An archeological analysis of the the modern human superiority complex. *PLoS One*, 9(4): e96424.

Jasper Kata

HA, A NYUGAT URA A KÖZÉPBIRODALMI ASZJÚTBAN:
egy határvidék-isten rendhagyó ikonográfiájának kulturális vetületei[1]

Kedves AGA! Ez az írás köszönet szeretne lenni egy nagyszerű tanárnak az inspiráló órákért és azért a rengeteg biztatásért és lehetőségért, amit még egyetemistaként kaptam. Az időről időre rám gondolásért, életem első Michałowski-albumáért, és azért, mert elsősorban egyiptológusként is elfogadottnak érezhettem és érezhetem magam az antropológusok világában. Ez a szöveg nem a szó szoros értelmében vett antropológia lesz, de bízom benne, hogy hozzá tud járulni az emberről való gondolkodásunkhoz.

1. Bevezetés – a vizsgált anyag bemutatása

Közép-Egyiptomban, Aszjút városától nem messze az egyiptomi Középbirodalom idejére keltezhető négyszögletes ládakoporsóknak egy olyan csoportja került elő, amelyek külső falát ornamentális szövegek borítják, és amelyek kivételes forráscsoportot alkotnak a Nyugat urának, a Nyugati-sivatag istenének nevezett Ha isten szempontjából (*LGG* V: 10b–11c; Jasper 2019 további irodalommal). Az óegyiptomi panteon egyik kevéssé ismert alakjának nevét ugyanis a lokális ortográfiában különböző módon és változatosabb formában írták, mint az Egyiptom bármely más területéről előkerült forrásokon. Ennek köszönhetően Ha nevének aszjúti ortográfiája új szemszögből világítja meg az isten természetének különféle aspektusait, talán mondhatjuk, hogy fókuszáltabban is, mint más források.

Míg Egyiptom-szerte a standardon látható két vagy három hegycsúcsból álló jel  jelölte Ha nevét, addig Aszjútban ez az ortográfia meglehetősen ritkán fordult elő. Ott ugyanis az isten nevében legtöbbször, de nem kizárólag, egy

1 Ez az írás egy megjelenés előtt álló angol nyelvű cikk további kiegészítésekkel ellátott változata magyarul, alapjául pedig a Ha isten természetéről szóló doktori disszertációm egyes fejezetei szolgáltak (Jasper 2019: 48–56, 173–179, 669–776 [docs 70–100]). Az angol verzió a Ninth European Conference of Egyptologists című konferencia közleményeiben fog megjelenni a *Travaux de l'Institut des Cultures Méditerranéennes et Orientales de l'Académie Polonaise des Sciences* sorozat részeként *The god Ha in the outer ornamental texts of Middle Kingdom rectangular coffins from Asyut* címen. A cikk születése során megejtett konzultációkért és értékes észrevételekért őszinte köszönetem fejezem ki Bács Tamásnak (Budapest), Jorke Grotenhuis-nek (UC Berkeley), Bernard Mathieu-nek (Montpellier), Stéphane Polis-nak (Liège) és Chiara Salvadornak (Montpellier). A kézirat nyelvi lektorálásáért a kötet szerkesztői mellett köszönet illeti Szabó Rékát (NYTK). Minden további hiba és következetlenség az enyém.

sólyomjel és egy előtte álló tolljel  jelenik meg. Amint látni fogjuk, mindez kapcsolatba hozható az isten epithetonjával, sőt, bizonyos tekintetben nevének hagyományos írásmódjával is. Az említett jelek segítségével pedig változatos eljárásokkal ragadhatjuk meg ugyanannak az istennek az esszenciáját. Az aszjúti koporsókon található írásjelek ugyanakkor nemcsak Ha, a Nyugat ura természetéről és eredetéről adnak információt, de annak keleti párja, Szopdu természetéről és eredetéről is. A két isten egymáshoz, valamint a hozzájuk rendelt égtájakhoz fűződő viszonyát illetően az itt bemutatott források azért is jelentősek, mert több korábbi feltételezést is megerősítenek velük kapcsolatban. Végezetül annak kérdését érintjük, hogy az Aszjútban nagy koncentrációban megjelenő és máshonnan egyelőre nem ismert Ha-szövegek milyen, az adott térséget is érintő politikai és gazdasági változásokra reflektálhatnak.

A középbirodalmi aszjúti szögletes ládakoporsók[2] egy közel 400 darabból álló, gazdag forráscsoportot alkotnak.[3] Darabjai a világ számos egyiptomi gyűjteményében megtalálhatók, és elsősorban a múlt század első felének ásatásai révén ismerjük őket.[4] A koporsók külső falán található jelek és szövegek alapján egy lokális, Aszjút-specifikus paleográfiáról és szöveges programról beszélhetünk ugyanis (Hannig 2006: xi). Ezt a paleográfiára koncentrálva bő másfél évtizeddel ezelőtt Rainer Hannig részletesen is vizsgálta, Günther Lapp és Marcel Zitman pedig dekoráció és szöveges repertoár szempontjából tanulmányozták a koporsókat (vö. 2. jegyzet).

Jelen írásban Zitman tipológiai rendszerét veszem alapul, amely a külső falukon található szövegek mennyisége és elrendezése alapján három fő koporsócsoportot különböztetett meg: az egyes csoportok egy-, kettő- és háromrészes mintát jelenítenek meg.[5] A szövegek ugyanis a ládakoporsók külső felét felül 1–3 víz-

2 A koporsók és a kapcsolódó régészeti anyag legutóbbi vizsgálatához lásd Zitman 2010a és 2010b. Zitman koporsótipológiájának összegzéséhez lásd Zitman 2010a: 367–368; 2010b: 153–162, amelyet a két hivatkozott kötetben fejt ki. Az aszjúti koporsók korábbi tipológiái, elemzése és leírása kapcsán, amelyeket Zitman korrigált, lásd Willems 1988: 136–161 [3.2.4–5]; Lapp 1993: különösen 122–135 [§§ 275–305]. A koporsók paleográfiai vizsgálatához lásd Hannig 2006. Végezetül fontos megjegyezni, hogy a torinói Museo Egizioban őrzött ó- és középbirodalmi aszjúti koporsók publikálásán Emanuele Ciampini, Caroline Arbuckle és Paolo Del Vesco dolgoznak – az információ Paolo Del Vescótól származik 2022 márciusából.

3 Marcel Zitman (2010a: 45) 370 koporsót tanulmányozott a középbirodalmi aszjúti koporsókról szóló monográfiájában. Mindazonáltal ez a szám a 400-at is megközelíti, ha hozzáadjuk azokat a magángyűjteményben lévő darabokat, amelyekről Rainer Hannig (2006) közölt néhány fotót.

4 Chassinat – Palanque (1903), Hogarth (1906–1907), Schiaparelli (1905, 1908, 1910, 1911–1913), A. Kamal (1913–1914), Wainright (1922); M. Kamal (1931–1932); Hassan (1962); Kahl, El-Khardagy és Verhoeven 2003-tól (Zitman 2010a: 45–69 nyomán). Az itáliai misszió ásatásairól lásd Kahl et al. 2019. A vonatkozó koporsókat a következő városokban őrzik: Amszterdam, Atlanta, Bécs, Birmingham, Bonn, Bréma, Brüsszel, Cambridge, Chicago, Dijon, Hamm, Heidelberg, Hildesheim, Kairó, London, Lyon, Mallawi, Minia, Montserrat, Nantes, New York, Párizs, Port Said, San José, Stockholm, Tanta, Torinó, Tübingen, Varsó, ismeretlen helyek és magángyűjtemények (Zitman 2010b: 110–151 nyomán).

5 Marcel Zitman szavaival, módszere kevésbé „a sír- vagy temetkezési felszerelés és különálló tárgytípusok, mint a kerámia szeriációján vagy statisztikai elemzésén *(ford. JK)*" nyugszik. Sokkal inkább „egy azzal összevethető megközelítésmód, amit Kemp »szeriációs technika leegyszerűsítésének« nevezett – vagyis a régészeti vagy más szempontból többé-kevésbé datálható sírok vagy temetkezések (csoportjából) rendelkezésünkre álló anyag izolálása és kronológiai sorrendbe helyezése" (Zitman 2010a: 6–7). Az említett koporsók három csoportjának leírásához lásd Zitman 2010a: 92–100, 125–149, 238–292, 298–318, 353–356, 366–369; Zitman 2010b: 153–162.

szintes sorban borították, amit 3–4 csoportban 1–3 függőleges oszlopba írt szöveg követett a koporsó alsóbb részén. Zitman ezzel kapcsolatban amellett érvelt, hogy a sorok és az oszlopok száma az idő előrehaladtával nőtt.

Noha az Óbirodalom vége óta ismerünk koporsót Aszjútból, a korai típusok dekorációja Willems „*Standard type I*" kategóriájának felel meg (Zitman 2010a: 92–100), ami, mint az a nevéből is következik, helyi sajátosságot nemigen mutat. A jellegzetesen helyi koporsódíszítés csak a 11. dinasztia végén jelent meg, II. Mentuhotep uralkodásának környékén. Ezeket a koporsókat egyetlen sornyi szöveg díszítette, amelyet az alsó koporsómezőben egyetlen oszlopból álló szövegrész követett 3–4 oszlopban. Ez Zitman „Aszjút I" típusának felel meg. Az ilyen koporsók jellegzetessége, hogy a halottat különféle istenek révén a túlvilágon ellátottnak nevező *jmꜣḫ.jj ḥr*-epithetonok[6] és a halottat méltató egyéb szövegek gyakran fordulnak elő a függőleges oszlopokban. Ha nevét egy ilyen koporsó említi (S38X). Az aszjúti koporsókra jellemző ún. *ḥtp-dj.n*-formulák[7] és a *ḏd-mdw-jn-R^ᶜ*-formulák[8] csak a 11. dinasztia vége felé jelentek meg azokon a koporsókon, amelyeken megkettőzött sorokba és oszlopokba szedve szerepeltek az ornamentális feliratok (Zitman „Aszjút II" típusa: 2010a: 367; 2010b: 155–157). A Ha nevét is bemutató legtöbb koporsó ebbe a típusba tartozik (1. ábra), amelynek szöveges program alapján számos altípusát különböztethetjük meg (Zitman 2010b: 157). Végezetül egy forrás (S22C) a fentiek megháromszorozott verzióját mutatja be, amely I. Szenuszert uralkodásának elején jelent meg, és amelyet „Aszjút III" típusnak nevezünk (Zitman 2010a: 367–368; 2010b: 158–159).

Az itt bemutatott korpusz az aszjúti koporsók publikált anyagán alapul, amely hozzávetőlegesen a Zitman és Hannig által vizsgált koporsók (vö. 3. jegyzet) egyharmadát vagy egynegyedét teszi ki. A koporsók fennmaradó része publikálatlan. A publikált anyag egyharmadán, mindösszesen 35 koporsón található szöveges utalás Ha istenre (1. táblázat, lásd mellékletben).

6 Az *jmꜣḫ.jj ḥr* + istennévből álló formula jelentése: 'X isten által ellátott'. Bővebben lásd Lapp 1993: 129–130 [§ 291]; Zitman 2010a: 367; 2010b: 154–155.

7 A *ḥtp-dj.n* + istennévből álló formula jelentése: 'áldozat, amit X isten adott'. Bővebben lásd Lapp 1993: 126–129 [§ 289]; Zitman 2010a: 265 és 1870. jegyzet további szakirodalommal.

8 A *ḏd-mdw-jn-R^ᶜ* kifejezés jelentése: 'Recitáció (*lit*. beszéd mondása) Ré által'. Bővebben lásd Lapp 1993: 129 [§ 290]; Zitman 2010a: 266 és 1876. jegyzet további szakirodalommal.



1. ábra. Egy tipikus, Ha nevét is bemutató aszjúti koporsó jobb oldali (nyugati) külső falának díszítése Idi koporsója alapján (ÄSUT inventory no. 6)
(Forrás: © A Tübingeni Egyetem Egyiptomi Gyűjteménye, Németország; fotó: F. Kuyas; fotóretusálás: Nagy Marcell)

Günther Roeder elsőként készített szinoptikus táblázatot Ha nevének Aszjútban előforduló ortográfiáiból egy Brémában őrzött koporsó (S1Bre) kiadása kapcsán (Roeder 1929: 10. tábla). Listája az Émile Chassinat és Charles Palanque által közzétett koporsókon alapult (Chassinat – Palanque 1911), Anhef koporsójával (BM EA 46631) kiegészítve. Jelen korpusz az általa, valamint a Jean Yoyotte[9] által használt forrásanyag bővített változata, amelyet az említett szerzők Ha középbirodalmi aszjúti megjelenésének értelmezésére használtak. Lényegesen meghaladja egyúttal a *Lexikon der Götter und Götterbezeichnungen*ben szereplő források listáját is (*LGG* V: 11b [31, 42, 45–46, 48]), és segítségével remélhetőleg egy lépéssel tovább juthatunk az interpretációban.

A koporsók túlnyomó többsége – 33 darab – *ḏd-mdw-jn-Rᶜ*-formulában jeleníti meg Ha nevét, a koporsó külső oldalfalán lévő szöveges dekoráció részeként. E szövegek szerint a Napisten különféle isteneket helyezett a koporsó minden egyes oldalára a halott védelmére. A szövegek uniformizáltak voltak, a koporsó négy oldalához kapcsolódóan pedig a következő istenek szerepeltek bennük: Ízisz istennő a fejrésznél jelent meg, Nephthüsz a lábrésznél, Ha, a Nyugat ura a hátsó (jobb vagy nyugati) oldalon, és Szopdu, a Kelet ura az elülső (bal, keleti) oldalon. A Hához kapcsolódó formula a következőképpen hangzott:

ḏd mdw jn Rᶜ jw rdj.n(=j) n=k Ḥꜣ nb jmn.t m gs=k wnm.j

'Recitáció (*lit*. Szavak/Beszéd mondása) Ré által: Neked adom Hát, a »Nyugat urát« a te jobb (nyugati) oldaladra'.

9 A Ha istenről szóló cikkében Jean Yoyotte Günther Roedert (1929) és Ahmed Bey Kamalt (1916: 72) idézi, amikor az isten előfordulásait vizsgálja a középbirodalmi aszjúti koporsók szöveges programjában (1991–1992: 629–630). Yoyotte cédulaarchívumában (226. számú kartondoboz) további koporsókat is felsorol Kamal (1916), valamint Émile Chassinat és Charles Palanque (1911) publikációiból. Ennek kapcsán köszönet illeti Laurent Coulont, a párizsi Centre Wladimir Golenischeff korábbi igazgatóját, amiért 2016-ban kutathattam az archívumban.

Egy további esetben Ha neve a halott *jmɜḫ.jj ḥr* epithetonjaiban jelent meg (S 13X),[10] egy másik esetben pedig egy *ḥtp-dj.n* formulában (S38X).[11]

2. Ha nevének írott formája Aszjútban

Az eseteknek megközelítőleg a felében az aszjúti koporsók Ha nevének egy szokatlan írott formáját jelenítették meg (1. táblázat). A 35 koporsó közül 18 esetben ez egy sólyomjel (G 5) volt, előtte a Nyugat szimbólumával (R 14)  (S1Bre; S6C; S7C; S13C; S17C; S2Chic; S2Min) vagy csak egy tollal (H 6)  (S8C; S1L; S6L; S1P; S1Tü; S3Y; S4Y). Ezt tekinthetjük aszjúti sajátosságnak is, mivel Ha hagyományos logogrammája,[12] vagyis szójele mindenhol másutt egy standardon ábrázolt két- vagy háromcsúcsú hegy jel volt  /  . A nyugat-tollal ábrázolt sólyomjelet a 18-ból 4 esetben egészítette ki ülő isten (A 40) szemantikai klaszszifikátor  : S3C és S3P az  írott forma kapcsán; S22C és S4Ly  illetően. Ez utóbbi megerősítette, hogy az előtte található jelek egy istenek csoportjába tartozó személyt jelölnek. Ez az ortográfia Aszjúton és e koporsók kontextusán kívül ismeretlen Ha vonatkozásában, és nem is lehet azonnal Hára való utalásként értelmezni.

A jel további, ritkábban előforduló variánsai a nyugat-toll nélkül megjelenő sólyom:  (G 5): S2Chass; S1Jos; sólyom három tollból álló bóbitával a fején (valószínűleg az előző jel grafikai variánsaként):  (S 24C; a jelhez lásd még [Daumas]

10 A formulával kapcsolatos irodalomhoz lásd: 6. jegyzet.

11 A formulával kapcsolatos irodalomhoz lásd: 7. jegyzet.

12 A hieroglif írásrendszerben megjelenő jelek egyszerre ábrázolhatják az ókori egyiptomiakat körülvevő világ egy szeletét és jelölhetnek hangokat is. Hangtani szempontból egy-egy jel 1–3 mássalhangzó különféle kombinációját jelenítheti meg. A jeleknek lehet több hangértéke is, ugyanazt a hangértéket pedig több jel is megjelenítheti. Attól függően, hogy egy adott szóban egy adott jelnek az általa közvetített vizuális jelentése vagy pedig hangértéke révén lesz-e szerepe, esetleg mindkettő, a jelek különféle funkcióját különböztetjük meg. Az sem mindegy továbbá, hogy a fenti szerepek valamelyikét egy jel önállóan tölti-e be egy szóban, vagy sem. Ezek alapján megkülönböztetjük a logogrammákat vagy szójeleket, amelyek vagy ugyanazt a dolgot jelenítik meg, mint amit ábrázolnak, vagy pedig jelentésük metonímiai vagy metaforikus jelentésátvitelen, esetleg konvención alapul. Ebben az esetben egyetlen jel is képes hangértékkel bíró szót alkotni. Fonogrammák esetében ugyanakkor jellemzően nincs megállapítható kapcsolat a jel és annak a szónak a jelentése között, amelyben előfordul: a jel az adott szóban leginkább, bár nem kizárólag, az általa megjelenített hangérték révén szerepel, mégpedig önállóan. Előfordul ugyanakkor az is, hogy egy jel fonetikai értelmező jel funkcióban fordul elő azért, hogy egy előtte vagy utána álló jel hangértékét megerősítse annak valamennyi vagy néhány konszonánsának megismétlése révén. A jelentéstani funkció ebben az esetben is leginkább háttérbe szorul, de itt is léteznek kivételek. Végezetül a szavak végén igen gyakran előfordulnak ún. szemantikai klasszifikátorok, amelyek ebben a funkciójukban hangértéket nem jelenítenek meg, csupán vizuális tartalmuk révén rendelik különböző szemantikai csoportokba az egyes szavakat. A hieroglif jelek funkcióinak áttekintéséhez (logogramma, fonogramma, fonetikai értelmező jel, szemantikai klasszifikátor) újabban lásd Polis – Rosmorduc 2015.

1988: 300 [165]); vagy egy 'lekerekített tetejű standardon ábrázolt sólyom'-jel 'a standardhoz elölről hozzákapcsolt tollal'  (R 13): S16C; a jel leírása Sign TSL_1_5282 alapján történt.

Egy másik, viszonylag nagy forráscsoportban, 35-ből 10 esetben, Ha nevét egymással hangzós jelekkel[13] betűzték – egy alkalommal klasszifikátor nélkül  (S5P), gyakrabban viszont egy ülő isten klasszifikátorral írva (S1Chic; S2Min; S7Tan; S24X). Ha nevének ezt a csupán alfabetikus, standardon álló hegy jel nélküli írásmódját csak az aszjúti és a meiri temetőkből ismerjük, így tekinthetjük lokálisan megjelenő írásváltozatnak is.[14] Minthogy a két nekropolisz egymáshoz közel helyezkedett el, ez az ortográfia minden valószínűség szerint kulturális kapcsolatra is utal az említett területek között. Ugyanakkor Aszjútban nem mindig az ülő isten klasszifikátor követte a monokonszonánsos jeleket, hanem követhette a gyöngytyúk  (G 21): S10X, egy sólyomfejű kultuszképmás[15]  (G 11): S10Min; S3Tan; S4Tan, vagy pedig a toll + sólyom jel  is (S1Dij). Ez az alfabetikus grafikai forma Ha logogrammájaként azonosítja a toll + sólyom jelet, tekintve, hogy a hieroglif írásrendszerben a szójelekhez (logogrammák) kapcsolódhatnak hangértékük azonosítását segítő további jelek, ún. fonetikai értelmező jelek is. Esetünkben tehát Ha nevének egymással hangzós jelekkel történt alfabetikus betűzése megerősíti az utána álló  jel *ḥꜣ* (*ha*) hangértékét. Megjegyzendő, hogy Ha „tradicionális" logogrammája, a standardon ábrázolt hegy jel egy esetben szintén feltűnt egy aszjúti koporsón a toll + sólyom jel előtt (S2P), ami további megerősítés utóbbi jel Ha logogrammájaként való azonosítása mellett.

A standardon ábrázolt hegy jel  , vagyis Ha Egyiptom-szerte jól ismert logogrammája, mindössze három koporsón jelenik meg Aszjútban: S2P; S13X; S38X. Ennek ellenére mégsem állíthatjuk teljes bizonyossággal, hogy a toll és a sólyom egyéb értelmező jel nélkül valóban Ha istenre vonatkozott. Mindazonáltal, figyelembe véve, hogy a koporsó további három oldalán előforduló istenek

13 A hieroglif jelek többsége 24 mássalhangzóból álló ábécé 1–3 mássalhangzóból álló kombinációjának megfelelő hangértékkel bírt. A hieroglif írásrendszerről bővebben lásd az előző lábjegyzetet.

14 Ha nevének alfabetikus írásformájához Meirből lásd *CT* VI, 142b [sp. 545] M22C. Egy másik lehetséges forrás ugyaninnen egy Pepianh sírjából származó koporsótöredék, amelyen egy *ḥtp-dj-nswt* áldozati formula eleje látható. A szöveg a vonatkozó alfabetikus jelek után elveszett (Kanawati *et al*. 2015: 53, 42 b és 78. táblák: M.09.SVII.1.F49). Tudomásom szerint más isten neve nem kezdődik *ḥ*-val és *ꜣ*-fel, ami megerősíti, hogy az említett hieroglifák Ha nevét jelölik.

15 Az archaikus eredetű, különféle állatfejekben – sólyom, krokodil, sakál vagy tehén – végződő kultuszképmásokhoz lásd Mathieu megj. előtt.

listája változatlan,[16] és hogy az egyes szövegtípusokban megjelenő istenek szintén jól meghatározható csoportokat alkotnak a középbirodalmi aszjúti koporsókon (Zitman 2010a: 265–266), jó okunk van feltételezni, hogy a *ḏd-mdw-jn-Rᶜ*-formula nyugati oldalához kapcsolódóan megjelenő istennév minden esetben Hát jelölte.

3. Ha neve és természete Szopdu nevének és természetének tükrében

Ahhoz, hogy jobban megérthessük Ha nevének írott formáját, hasznos lehet egy újabb szempontot felvetni annak vizsgálatához. Ez a szempont a Szopdu nevével való összevetés, akinek a neve a koporsó szemközti, bal oldalán áll (az isten nevének írott formájához lásd 1. táblázat). Az összevetés már csak azért is célravezető lehet, mert a két isten az I. Átmeneti kor – korai Középbirodalom óta egyébként is oppozícióban állt egymással a Nyugat és a Kelet uraként (Yoyotte 1993–1994; Jasper 2019: 273, 274). Továbbá, Aszjútban időnként feltűnő hasonlóságot is mutatott nevük írásmódja: hacsak nem maradt ki a formula a szöveges programból, nem volt befejezetlen vagy akár publikálatlan,[17] Szopdu nevét egy másik sólyom jelölte, aki egy háromszöget vagy tüskét ábrázoló logogrammát  (M 44) viselt a fején  (S1Bre; S6C; S7C; S8C; S13C; S6L; S4Ly; S2Min; S2P; S3P; S5P). Ez nevének általános írásmódja Aszjútban, amelyet esetenként egy ülő isten klaszszifikátor követett  (S3C; S2Chass; S7Tan; S1Tü), vagy pedig felváltotta maga a tüske/háromszög formájú jel, utána egy ülő istennel  (S22C; S2Chic). Szopdu nevét továbbá időnként írhatták hagyományosabb módon is, egy sólyomfejű kultuszképmással: egy alkalommal a fején kettős tollkoronát viselve  (S10Min), három alkalommal pedig egy háromszöget  (S1Jos; S3Tan; S4Tan). Két további esetben Szopdu nevét vagy egy kettős tollkoronával ábrázolt sólyom jellel írták  (S9Min); vagy egy fejdísz nélküli sólyom jellel, amelyet egy ülő isten követett

16 Az eltérés a két rövidebb vagy hosszabb oldal szöveges programjának részleges felcserélésében ered, amire több példát is ismerünk aszjúti koporsók kapcsán (Lapp 1993: 128). Az itt vizsgált koporsók közül az S5P esetében például a koporsó bal oldalán előforduló *ḥtp-dj-nswt*-Ozirisz formula és az Atumot és az ő kezét; Oziriszt és Íziszt, Széthet és Nephthüszt stb. említő *ḥtp-dj.n* formulák mellett a hagyományosan a koporsó jobb oldalán elforduló *ḏd-mdw-jn-Rᶜ* formula áll. Ugyanennek a koporsónak a hátsó (jobb) panelén az egyébként a jobb oldalon megjelenő Szopdu tűnt fel (vö. Chassinat – Palanque 1911: 234, 236).

17 A koporsó bal (keleti) oldaláról a következő esetekben hiányzik a *ḏd-mdw-jn-Rᶜ* formula: S 16C; S17C; S1P; S1Chic; S24X. A *ḏd-mdw-jn-Rᶜ* formula befejezetlen az S1Dij (= S4P) koporsón. A koporsó bal oldala a következő esetekben publikálatlan: S1L; S38X; S3Y; S4Y.

 (S24C). A rendelkezésünkre álló források alapján megállapíthatjuk, hogy Szopdu nevének ortográfiája egy Háénál világosabb és homogénebb képet mutatott Aszjútban.

A háromszöggel/tüskével ábrázolt sólyom egyértelműen Szopdura utalt, mivel a fején lévő, *spd* (*szeped*) hangértékű jelből képződött a neve. Mindazonáltal ez továbbra is egy szokatlan forma volt, minthogy Szopdu nevét Aszjúton kívül sehol sem írták Hórusz-sólyom jellel, sem pedig háromszöggel a sólyom fején, sokkal inkább egy kettős tollkoronát viselő sólyomfejű kultuszképmással (Schumacher 1988: 4–8; Yoyotte 1989). A sólymot és előtte egy tollat megjelenítő ortográfia még ennél is szokatlanabb volt Ha esetében, akire a szakirodalom a Nyugati-sivatag isteneként vagy perszonifikációjaként utal (hivatkozásokkal ellátott áttekintéshez lásd Jasper 2016: 62). Nevét konzisztensen két vagy három hegycsúcsot ábrázoló jellel írták standardon  (vagy egy ülő istenként, fején egy hegyjellel ), általános epithetonja pedig *nb jmn.t* 'Nyugat ura'. Ennélfogva, a sólyom előtt ábrázolt toll egy képi utalásnak is felfogható az említett epithetonra vonatkozóan. A sólyom előtt megjelenő jel Ha nevében tehát Szopduval ellentétben a nevére való utalásként ugyan nem fogható fel, ám természetének egy másik integráns részére, az epithetonjára, ezen keresztül pedig az általa uralt területre való utalásként, rámutatásként kifejezetten jól értelmezhető.

A sólyomforma aszjúti dominanciáját figyelembe véve az isten logogrammájában, meg kell jegyeznünk, hogy még ha ez az ortográfia ismeretlen is a szóban forgó kulturális régión kívül, Szopdu esetében egyáltalán nem meglepő. A sólyomfejű kultuszképmás egy gyakori klasszifikátor a nevében, még akkor is, ha a háromszöget/tüskét ábrázoló jel tipikusan a sólyom előtt jelent meg, nem a fején (Schumacher 1988: 4–6). Mindazonáltal magát az istent ábrázolhatták sólyomfejjel is (Yoyotte 1989: 46, 11. ábra), egyik epithetonja pedig: a „Kelet Hórusza" (Yoyotte 1989: 38, 41; *LGG* VIII: 648–649 [B 2; B 6; X]; a Hórusz-Szopdu szinkretisztikus formához lásd Schumacher 1988, 245–246; e forma létezése elleni érvekhez lásd Yoyotte 1989: 43 és 64. jegyzet). A sólyomtermészet ugyanakkor kevésbé explicit Ha esetében, akinek sólyom alakú ábrázolása nem ismert. Sólyomtermészetére ugyanakkor már a *Piramisszövegek*ben is utalnak: a *PT* 483 § 1013c–d szöveghelyen Hát más sólyom formájú istenekkel együtt említik, amilyen Hemen vagy Szokarisz, ez pedig egyfajta közös természetre utal. Minthogy a *PT* 483 § 1013d I. Pepi piramisában megtalálható változatában a  írott formának egyaránt lehet 'Hórusz-Ha' valamint 'Hórusz és Ha' olvasata is, az említett név nem feltétlenül utal Ha Hórusszal alkotott szinkretisztikus formájára. Ugyanakkor Ozirisz védelme, ami hagyományosan Hórusz szerepe, közös elem a két isten természetében (lásd pl. *D* V: 30.9; Pl. 343; *D* X: 360.10–12; 197. és 228. táblák). A dokumentáció mindazonáltal sosem utal Hára a „Nyugat Hórusza" epithetonnal (vö. *LGG* VIII: 342). A Nyugat Hórusza szócikk továbbá nem jelenik meg a *Lexikon de Götter*

*und Götterbezeichnungen*ben sem – egyetlen említést kivéve a Hellénisztikus és Római korból (*LGG* V: 245b) –, ellentétben a „Kelet Hóruszával", aki a panteon egy jól ismert alakja (*LGG* V: 241c–243a). Ezt tekinthetjük egy további érvnek is amellett, hogy Szopdu aszjúti megjelenését homogénebbnek és szilárdabbnak, továbbá az Aszjúton kívüli forrásokkal jobban összhangban lévőnek értékeljük Ha attesztációinál.

Végezetül szeretném felhívni a figyelmet arra a három esetre, ahol Ha nevét egy sólyomfejű kultuszképmással klasszifikálták: pl.  (S10Min; S3Tan; S4Tan). Ez szintén párhuzam nélküli Ha esetében. Mi több, az említett jel a sólyom fején látható háromszög miatt egyértelműen Szopdura utal. Ebben az esetben tehát csupán Ha nevének egymással hangzós jelekkel való lejegyzése azonosítja az istent, miközben Szopdu neve sosem igényelt fonetikai értelmező jelet a vizsgált koporsókon.

Ha nevének lokális aszjúti ortográfiája minden aspektusában arra utal, hogy az nem volt szoros kapcsolatban sem neve hagyományos írásformájával, sem az isten ikonográfiájával vagy a róla szóló írott forrásokkal általában. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy az aszjúti írásforma Szopdu nevéből merített, és hogy Ha Aszjútban Szopdu egyfajta nyugati variánsaként tűnik fel. Ez nem egyedi eset, mivel a Philae-i templom pülónján és a pronaosz külső falán Ha Szopdu jellegzetes epithetonjait viseli. A pülónfal nyugati szárnyának déli oldalán ezek a következők: *ḫbḫb šɜs.w dj msnj=f m sṯ.tjw ḫzj.w* 'aki eltapossa a *šɜs.w*-nomádokat, aki kését adja az Egyiptom északkeleti határánál lévő országok *sṯ.tjw*-népeibe' (PM VI: 214–215, [75]–[76]; a szöveg átírása és fordítása *Philae* I: 8. ábra nyomán). A pronaosz külső falán Ha epithetonja a következő: *ḫbḫb šɜs.w*, aki eltapossa a *šɜs.w*-nomádokat' (PM VI: 245, [371]–[373]. A szöveg átírása és fordítása a szerző fotói alapján készült, amelyet az Osztrák Tudományos Akadémia Philae Temple Project-je engedélyével közlünk). Ahogy Jean Yoyotte Ptolemaiosz-kori és római kori források alapján megjegyezte, Ha kapcsolata Egyiptom nyugati végeivel sokkal kevésbé volt jól megfogalmazott, mint Szopdué a Keleti-sivataggal. Mindezt Szopdu territóriumának nagyobb földrajzi, gazdasági és politikai fontosságával magyarázta (Yoyotte 1993–1994). Ugyanez az értelmezés alkalmazható nevük ortográfiájának kérdésében is a középbirodalmi aszjúti koporsók kapcsán. Az is lehetséges ugyanakkor, hogy ez a szokatlan írásmód egy jelenleg ismeretlen ősi hagyomány folytatásának, illetve megőrzésének tekinthető.

4. Ha természetének esszenciája nevének aszjúti írásmódja tükrében

A fentiek alapján figyelemreméltó és hangsúlyozandó az a tény, hogy Ha nevének leggyakoribb aszjúti írásmódja, a toll + sólyom jel valójában az isten természetének egy kiváló ikonográfiai kifejezésmódja, egyben pedig utalás annak esszenciájára – legyen az helyi invenció vagy egy ősi hagyomány lenyomata. Jean Yoyotte

értelmezésében a toll és a sólyom mint jelcsoport a „»Nyugat Hóruszának« becézett" Hára utalt (Yoyotte 1991–1992: 630). Elena Panaite ugyanezt Ha „Nyugat Hóruszához" hasonlóvá válásának tekintette (Panaite 2016: 307). Mindkét interpretáció a jelek olvasatából indult ki, helyesen.

Ahhoz, hogy egy lépéssel tovább jussunk, vizsgáljuk meg Ha nevének e szokatlan aszjúti változatát, összevetve annak hagyományosabb írásformájával, külön is hangsúlyozva az isten nyugati égtájjal való kapcsolatát.

Úgy tűnik ugyanis, hogy Aszjútban a Hórusz istenhez hasonló sólyom formát alkalmazták leggyakrabban Szopdura és Hára vonatkozóan. Ugyanakkor Hórusz alakja és neve egyúttal mint ősi kifejezőeszköz egy isten fennhatóságának és uralmának jelentéshordozójaként is szolgált, amint arra Yoyotte rámutatott (Yoyotte 1989: 48). Szopdu és Ha esetében további jeleket, pontosabban olyan elemeket is alkalmaztak kettejük megkülönböztetésére, amelyeket jellegzetesnek tartottak velük kapcsolatban: Szopdu logogrammáját, a háromszöget/tüskét; és a nyugat-szimbólumot vagy néha csak a nyugat-tollat Ha esetében, utalva a nyugati égtájra és annak minden jelentésbővülésére, úgymint „nyugati oldal", „jobb oldal", a nap horizonton való lenyugvásának megfelelően a Nílus nyugati oldalán található „nekropolisz", „holtak földje" (*Wb*. I, 86.1–14; 87. 1–13), amelyekhez Ha azok uraként kapcsolódott (a témához lásd Jasper megj. előtt). Vagyis az aszjúti ortográfiát tekinthetjük egy ikonográfiai utalásnak is arra, hogy Ha alapvető kapcsolatban állt a nyugattal és uralkodott fölötte. Ez időnként olyan messzire ment, hogy egészen hasonlóvá vált a nyugatjel archaikus írott formájához. A nyugati területek feletti fennhatóság szimbólumaként (Sethe 1922: 238–241) egy alkalommal tulajdonképpen magát a nyugatjelet  (R 13) jelenítették meg Ha neveként (S16C); ennél gyakrabban a standard felső részét a toll és a sólyom alatt  (S4Ly; S3Y; S4Y); még gyakrabban pedig egy egyszerű vízszintes vonalat a fent említett jelek alatt  (S22C; S1L; S6L; S1P; S2P; S3P; S1Tü; S1Dij; S3P; S9Min).[18]

Hasonló elgondolás fejeződött ki más módon egy valamivel későbbi, II. és III. Szenuszert uralkodása közötti időszakra vagy még későbbre datálható koporsón szintén Aszjútból (S13X; a koporsó datálásához lásd Zitman 2010a: 344–348). Az  *jmꜣḫ.jj ḫr* epithetonban Hára  *Ḥꜣ jmn.t* a 'Nyugat Hájaként' utaltak. Ez a grafikai forma a *Koporsószövegek* egy korai változatából is ismert, ami az egyik Gardiner-papiruszon (p*Gard*. III) maradt fenn. E helyütt az ülő isten klasszifikátor csak a *nyugat* szó után jelenik meg, miközben a Hára jellemző „Nyugat ura" epitheton

18 A hellenisztikus és római kori templomokban ez a jel az *jmn.t* hangértéket is jelölhette: [Daumas] 1988: 304 [257].



'úr' jelentésű szava hiányzik. Mivel a klasszifikátor helye az istennév végét jelzi, mindez arra utal, hogy az említett ortográfia szerint a „nyugat" szó Ha nevének integráns részét képezte (*CT* VII, 161h [sp. 945]. A papirusz datálásához lásd Gestermann 2003: 205–206 és 11–15. jegyzetek; Lapp 2014: 219, 90. jegyzet). Végezetül meg kell jegyeznünk, hogy a standardon ábrázolt sivatagos hegyvidéket ábrázoló jel a 'nyugat' jelentésű szóval együtt felfogható a Nyugati-sivatag szóra való ikonográfiai utalásként is. Ez volt az a terület, amelyet Hával társítottak, még ha leginkább csak átvitt értelemben is (Jasper 2016; 2019: kül. 24, 27–28, 270–283; megj. előtt).

Azt gondolhatnánk, hogy ugyanez az elképzelés bújt meg Ha nevének hagyományosabb formájában, a standardon ábrázolt hegy jelben is, mivel néhány esetben egy kis toll látható a standard elején . Ha esetében a toll egyértelmű és részletes megjelenítése a Korai Dinasztikus Korra és az Óbirodalom korára korlátozódik, egészen az 5. dinasztia végéig.[19] Noha újra megjelent néhány későkori műemléken,[20] a 6. dinasztia és a Későkor között csak egy egyszerű gömb formát vagy egy ferde vonalat ábrázoltak a standard elülső részén a toll helyett. Vagyis Unisz uralkodása után a Ha-logogramma standardja az istenek „általános" standardjaihoz vált hasonlóvá.

Ami a Ha-logogrammán látható tollat illeti, a 6. dinasztiát megelőző források tanúsága szerint annak ábrázolása nem feltétlen azonos a nyugatra utaló tolléval (H 6). Amit a standard elején ábrázoltak, az sokkal inkább egy önmagára felte-

kert toll volt, az ún. *šdšd*-kitüremkedés (: *PT* 330 § 539a [T/S/W 34 = T 31]), mintsem a nyugat tolla, amit Bernard Mathieu[21] és tanítványa, Elena Panaite (2016: 581–582) is javasolt.

A *šdšd* elsősorban Upuaut istenhez kapcsolódott, akire a Középbirodalom óta *nb šdšd* 'a *šdšd* uraként' is utaltak (*Wb*. IV, 569.2–3; Graefe 1986: col. 863; *LGG* VIII: 137 [T 5]; DuQuesne 2005: 116–117).[22] A *Piramisszövegek* alapján a király 'az égre

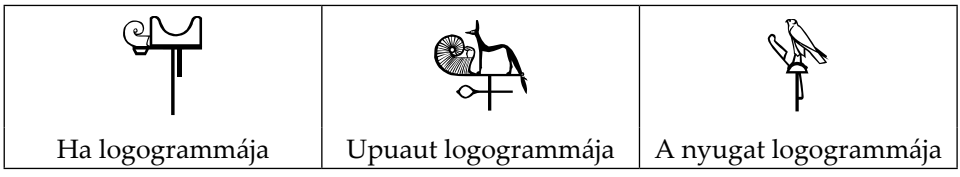
19 A Korai Dinasztikus Kori forrásokhoz lásd a British Múzeumban őrzött fekete zsírkő pecséthengert (BM EA 52838): Spencer 1980: 60 és 37 tábla: 418. Az Óbirodalmi forrásokhoz lásd a 3. dinasztia vége/4. dinasztia eleje és az 5. dinasztia vége közt ismert *ḥt-Ḥꜣ* 'Ha kísérője' hivatalnok cím többségét (a források bibliográfiai hivatkozásához lásd Altenmüller 2013: 2; a Ha-logogramma grafikai formájához lásd Jasper 2019: 41–48 [1. táblázat: docs 10–15; 17–22; 27–28; 31–34]; *PT* 204 § 119b [W/S/E sup 8].

20 Ugyanazon jel későkori előfordulásához lásd a Musées Royaux du Cinquantenaire à Bruxelles-ben őrzött szaszi naosz-töredéket Apriész idejéből (E 5818): Capart 1924: 24, 2. tábla.

21 Információ doktori disszertációm (Jasper 2019) egyik opponense, Bernard Mathieu opponensi bírálata alapján közölve.

22 A cím legkorábbi megjelenése Hapidjefa aszjúti sírjából ismert (*Urk*. VII, 8–9; DuQuesne 2005: 117, 128. jegyzet nyomán).

(a standard) tetején található *šdšd*-en' jött ki.[23] Ennélfogva azt egy olyan eszköznek tarthatjuk, ami elősegítette az ebből a világból a másikba való átmenetet. E jel ábrázolását egyszerre határozzák meg regionális különbségek, az egyiptomi történelem különböző fázisaihoz kapcsolódó hagyományok, a szöveghordozók természete, az írás típusa (kurzív vagy monumentális hieroglif, hieratikus) és a kivitelezésükért felelős írnok vagy művész egyéni stílusa. Minthogy maga a *šdšd*-kitüremkedés is egy önmagára feltekert toll volt, könnyen összetéveszthető volt a nyugatot jelző tollal – időnként még az Upuaut-standard esetében is, amelyet konzekvensen a *šdšd*-kitüremkedéssel jelenítettek meg (DuQuesne 2009: 96 [CM575]). Az egyértelmű különbség érzékeltetésére az Unisz-piramis remek példaként szolgál, ahol a Ha-logogramma és az Upuaut-standard elején lévő toll egyértelműen különbözik a nyugatjeltől (2. ábra).[24]



2. ábra. A *šdšd*-kitüremkedés Ha logogrammáján és az Upuaut-standardon, valamint a nyugat-toll a nyugatjel részeként Unisz fáraó piramisában (Óbirodalom, 5. dinasztia vége)
(Forrás: saját szerkesztés a jSesh nevű szoftverrel (Rosmorduc 2014) Piankoff 1968: 35., 55. és 57. táblákon látható jelek nyomán; Ha logogrammájának szerkesztése Jorke Grotenhuis (UC Berkeley) közreműködésével történt)

Érdekes módon azok az óbirodalmi források, amelyek jól azonosíthatóan ábrázolták a *šdšd*-kitüremkedést a Ha-standard elején, egy olyan időszakból származnak, amikor a „Nyugat ura" epitheton Ha kapcsán ismeretlen volt. A *šdšd* legkésőbbi ábrázolása Ha logogrammáján az 5. dinasztia végéről, Unisz uralkodási idejéből való (vö. előző lábjegyzet). Mindeközben a Nyugat ura epitheton legkorábbi megjelenése Ha kapcsán a 6. dinasztia végére tehető (*Kairói Vászon* (JdE 25975, col. 1): Gardiner – Sethe 1928, 1. and 1A. táblák). A jelenlegi tudásunk szerint tehát a 6. dinasztia vége előtt Ha explicit módon nem kapcsolódott a nyugathoz. Sokkal inkább kapcsolódott ugyanakkor a *šdšd* által is megjelenített átmenet fogalmához, legyen az gyermekszületés,[25] a halott élelemmel ellátása (*PT* 204 § 119b) vagy egy tiszteletbeli cím, a *ḫt-Ḥꜣ* 'Ha kísérete', ami kapcsolódhat a halotti kultuszhoz és az Egyiptom nyugati határterületeiről érkező termékekhez is (Bárta 1999; Altenmüller 2013). Annál is inkább, minthogy Szahuré uralkodásáig As isten volt a

23 *ḏd-mdw prj Ttj jr p.t ḥr šdšd jm.j wp.t* 'Recitáció: Gyere ki, (ó) Teti az égre a *šdšd*-en, ami a (standard) élén van': *PT* 330 § 539a [T/S/W 34 = T 31; N 202–203; Nt/S/Nw A 4 = Nt 4]; *PT* 331 § 540a [T/S/W 35 = T 32; N 204–205; Nt/S/Nw A 5 = Nt 5].

24 Ha logogrammájához Unisz piramisában lásd *PT* 204 § 119b [W/S/E sup 8]: Piankoff 1968: 55. tábla; Upuaut standardjához lásd *PT* 301 § 455a [W/A/E inf 34]: *ibid.*: 35. tábla; az *jmn.t-* vagy nyugatjelhez lásd pl. *PT* 212 § 133b [W/S/E sup 37]: *ibid.*: 57. tábla.

25 A Korai Dinasztikus Kori pecséthengeren (BM EA 52838: Spencer 1980: 60 és 37. tábla: 418) szereplő személynév egy lehetséges olvasata *Mrj-ꜣtjj.t-Ḥꜣ* 'Ha az, aki szereti a várandóst'.

Nyugati-sivataghoz társított *par excellence* isten ***nb ṯḥnw*** a 'Líbiaiak uraként' (*LGG* I, 81b–c).

Ami a „Nyugat ura" címet illeti, nem Ha volt az egyetlen viselője, és még csak nem is az első isten, akinél megjelent. Habár a nyugatról holtak földjeként való gondolkodás úgy tűnik, egészen az 1. dinasztiáig visszanyúlik (Köhler 2012), a „Nyugat ura" epitheton egészen az 5. dinasztia végéig nem mutatható ki. Úgy tűnik, először Dzsedkaré Iszeszi/Unisz idejéből adatolt Oziriszhez kapcsolódóan,[26] aki a dokumentációban csak néhány évtizeddel korábban jelent meg.[27] A 6. dinasztia végén az ún. Nagy Isten is megkapta ugyanezt a címet,[28] nagyjából ugyanakkor, amikor Ha. Amellett, hogy egy Ozirisszel közös címet viselt, Ha gyakran jelent meg az isten egy aspektusaként is (lásd pl. *CT* VI, 329d–g [sp. 695]: Jasper megj. előtt). Ha esetében ugyanakkor a *nyugat* szó jelentése jóval meszszebb ment a túlvilágot jelölő nyugat fogalmán, és az egész égtájra vonatkozott, annak valamennyi mögöttes jelentésével együtt. Talán Ha külföldi, feltehetően líbiai eredete volt az, ami ideális jelöltté tette őt erre a szerepre.[29] Amennyiben feltételezzük, hogy a toll mint megkülönböztető jel Ha nevében utalhatott az isten származási helyére is, ez arról is árulkodhat, hogy Szopdu háromszögének/tüskéjének is hasonló jelentése volt a két isten egyik legkorábbi közös megjelenésében: az itt tárgyalt koporsókon. Azáltal, hogy Szopdu legnagyobb valószínűség szerint egy keleti eredetű isten volt, megerősítést nyer a háromszög/tüske és a *baetylus*-nak (Zivie-Coche 2011: 2) nevezett közel-keleti szent kövek közötti párhuzam elmélete, ami megmagyarázza, miért egy háromszög alakú jel lett Szopdu logogrammája.

További kutatást igényel ugyanakkor annak eldöntése, vajon az Egyiptom területi szerveződésében végbement változások – elsősorban a Dahla-oázis 6. dinasztiai kolonizációja (Pantalacci 2013; Tallet *et al*. 2019, 123–124) – hatással volt-e a „Nyugat ura" cím megjelenésére Ha esetében ugyanezen dinasztiának a vége felé. Talán az a tény, hogy egy Nyugati-sivatagon belüli terület hivatalosan is egyiptomi fennhatóság alá került, amelyet következésképpen az egyiptomiak sokkal gyakrabban szelhettek át, elősegíthette, hogy egy líbiai eredetű istent hivatalosan is a Nyugat urának nevezzenek.[30] Nem zárható ki továbbá az sem, hogy bizonyos Aszjútból induló sivatagi utak gyakori használatának közvetett módon hatása lehetett Ha nevének visszatérő előfordulására ugyanott. Az Aszjútot a Dahla-oázissal összekötő Darb el-Tawil használatára utaló első

26 Az Iny-nek nevezett Ptahhotep szakkarai masztabája (SW 3); Hotepenptah gízai masztabája (G 2430 = Lepsius 25) – az információ Jean-Baptiste Poussard-tól származik (2022. március), aki Bernard Mathieu, majd Frédéric Servajean témavezetése alatt dolgozik *La Réforme osirienne. Recherches sur les modes de diffusion d'un nouveau dogme, de l'Ancien au Nouvel Empire*, című doktori disszertációján az Université Paul Valéry Montpellier 3-ban.

27 Massimiliano Nuzzolo (2021) Ozirisz első megjelenését az 5. dinasztia királya, Neferirkaré uralkodási idejére helyezi.

28 Nianhpepi masztabája, homlokzat, bejárati ajtónyílás, jobb kéz felőli ajtófélfa: Hassan 1975: 7–9; 4. ábra, I–IV A. táblák.

29 Ha lehetséges idegen, illetve líbiai eredetéhez lásd El-Sayed 2011: 232 [L 248]; Zivie-Coche 2011: 2.

30 Köszönettel tartozom Bács Tamásnak azért, hogy felhívta a figyelmem a Dahla-oázis óbirodalmi kolonizációjára mint az említett kérdésben lehetséges tényezőre.

bizonyítékok az Óbirodalom végéről származnak (Minault-Gout 1985: kül. 271–272). Szintén a késő Óbirodalom – kora I. Átmeneti kor idejére tehetők a Dahla-oázist Gebel-Uweinattal összekötő és valószínűleg Belső-Afrika felé még ennél is tovább haladó Abu Ballasz-út legintenzívebb használatára utaló bizonyítékok is. Ezen az úton keresztül luxusjavakat szállítottak Egyiptomba, amiben líbiai törzsek is közvetítő szerepet játszhattak a Gebel-Uweinatnál (Förster 2015: 476–487). Habár az oázisok és eme utak felett az egyiptomi ellenőrzés az I. Átmeneti kor elején megszakadt, az ország újraegyesítője, a Középbirodalom első uralkodója, II. Mentuhotep újra fennhatósága alá vonta a területet (Förster 2015: 479–485, 488). Hermann Kees megjegyzését figyelembe véve, miszerint a napisten kultuszközpontjához kapcsolódó héliopoliszi teológiai elemek aszjúti jelenléte – aminek része az itt vizsgált szövegben szereplő Ré napisten, valamint Ízisz és Nephthüsz is – az I. Átmeneti korig megy vissza (Hérakleopoliszi kor: Kees 1980: 326–327), nehéz eldönteni, az említett utak mely korszakban való használata befolyásolhatta Ha gyakori megjelenését Aszjútban, ha egyáltalán létezett ilyen összefüggés.

Hangsúlyozandó, hogy az óbirodalmi források egyenetlen és nagyon töredékes voltának következtében lehetetlen egyértelmű következtetéseket levonni, ennélfogva a jelen írásban szereplő valamennyi megállapítás az aktuálisan rendelkezésünkre álló forrásokon alapul. További adat hiányában tehát azt sem lehetséges eldönteni, vajon Ha nevének aszjúti ortográfiája egy archaikus írásmód újjáéledése volt-e. Tudva, hogy nevének legkorábbi előfordulásain egyértelműen a *šdšd*-kitüremkedés jelent meg a nyugatjel helyett, azt mondhatnánk, nem volt az. Ugyanakkor ismételten szükséges hangsúlyozni azt is, hogy mindkét jel tulajdonképpen toll volt, ennélfogva nem csupán formailag, hanem szemantikailag is hasonlítottak egymásra. Így aztán nemcsak a *šdšd*-kitüremkedés, de a nyugat is utalhatott az átmenet és a regeneráció színhelyére – és ezek olyan fogalmak voltak, amelyeket Ha isten egész karrierje során képviselt határvidék-istenként.

Rövidítések

CT VI = Buck, Adriaan de (1956): *The Egyptian Coffin Texts VI: texts of spells 472–786*. Oriental Institute Publications 81. Chicago: University of Chicago Press.

CT VII = Buck, Adriaan de (1961): *The Egyptian Coffin Texts VII: texts of spells 787–1185*. Oriental Institute Publications 87. Chicago: University of Chicago Press.

D V = Chassinat, Émile (1952): *Le temple de Dendara 5: texte*. Kairó: Institut français d'archéologie orientale.

D X = Cauville, Sylvie (1997): *Le temple de Dendara 10: les chapelles osiriennes, 2 vols*. Kairó: Institut français d'archéologie orientale.

LGG = Leitz, Christian (szerk.) (2002–2003): *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, 8 vols. Orientalia Lovaniensia Analecta 110–116; 129. Leuven: Peeters.

Philae I = Junker, Hermann (1958): *Der große Pylon des Tempels der Isis in Philä*. Mit Zeichnungen von Dr. Otto Daum. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Denkschriften der Philosophisch-Historischen Klasse Sonderband. Wien: Rudolf M. Rohrer.

PM VI = Porter, Bertha – Moss, Rosalind L. B. (1991): *Topographical bibliography of ancient Egyptian hieroglyphic texts, reliefs, and paintings VI: Upper Egypt: chief temples (excluding Thebes), Abydos, Dendera, Esna, Edfu, Kôm Ombo, and Philae*. Oxford: Clarendon.

PT = Sethe, Kurt (1908; 1910). *Die Altaegyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrucken und Photographien des Berliner Museums. I–II,* Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Urk. VII = Sethe, Kurt (1935): *Historisch-biographische Urkunden des Mittleren Reiches [VII,1–66].* Unter Mitwirkung von W. Erichsen. Urkunden des Ägyptischen Altertums VII (1). Leipzig: Hinrichs.

Források

Altenmüller, Hartwig (2013): Zu zwei Titeln des Alten Reiches, ein Vorschlag zu ihrer Interpretation: die Titel des "Priesters der Heqet" und des "Gefolgsmanns des Ha". In *Diachronic trends in ancient Egyptian history: studies dedicated to the memory of Eva Paradey* (szerk. Bárta, Miroslav – Küllmer, Hella), Prága: Charles University of Prague, Faculty of Arts, 1–14.

Bárta, Miroslav (1999): The title "priest of Heket" in the Egyptian Old Kingdom. *Journal of Near Eastern Studies,* 58(2): 107–116.

Bianchi, Robert Steven (1998): *Egipto milenario: vida cotidiana en la época de los faraones*. Barcelona: Fundación La Caixa.

Brunner-Traut, Emma – Brunner, Hellmut (1981): *Die ägyptische Sammlung der Universität Tübingen*, 2 vols, Mainz am Rhein: Philipp von Zabern.

Budge, Ernest Alfred Wallis (1924): *A guide to the First, Second and Third Egyptian Rooms. Predynastic Human Remains, Mummies, Wooden Sarcophagi, Coffins and Cartonnage Mummy Cases, Chests and Coffers, and other Objects connected with the Funeral Rites of the Ancient Egyptians*, London: Trustees of the British Museum.

Capart, Jean (1924): *Un fragment de naos saïte*. Mémoires / Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques, sér. 2 ; 19, 1. Brüsszel: Lamertin.

Chassinat, É. – Palanque, Ch. (1911): *Une campagne de fouilles dans la nécropole d'Assiout*. Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire 24. Kairó: Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale.

[Daumas, François] (1988): *Valeurs phonétiques des signes hiéroglyphiques d'époque gréco-romaine*, 2 vols. Montpellier: Publications de la recherche – Université de Montpellier.

DuQuesne, Terence (2005): *The jackal divinities of Egypt: from the Archaic Period to Dynasty X*. Oxfordshire communications in Egyptology 6. London: Da'th Scholarly Services; Darengo Publications.

DuQuesne, Terrence (2009): *The Salakhana trove: votive stelae and other objects form Asyut*. Oxfordshire communications in Egyptology 7. London: Da'ath Scholarly Services; Darengo. A címlapon: Sabah Abdel Razek, Edmund S. Meltzer, Janet M. Johnstone, Geoffrey J. Tassie közreműködésével.

Förster, Frank (2015): *Der Abu Ballas-Weg: eine pharaonische Karawanenroute durch die Libysche Wüste*. Africa praehistorica 28. Bielefeld: Hans Kock.

Gardiner, Alan Henderson – Sethe, Kurt (1928): *Egyptian Letters to the Dead, mainly from the Old and Middle Kingdoms*. London: Egypt Exploration Society.

Gauthier, H. – Lefebvre, G. (1923): Sarcophages du Moyen Empire provenant de la nécropole d'Assiout. *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte,* 23: 1–33.

Gestermann, Louise (2003): Neues zu Pap. Gardiner II (BM EA 10676). In Egyptology at the dawn of the twnety-first century: proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists, Cairo, 2000, vol. 1 (szerk. Hawass, Zahi – Pinch Brock, Lyla), Cairo-New York: American University in Cairo Press, 202–208.

Graefe, Erhart (1986): Upuaut. In *Lexikon der Ägyptologie, Band VI. Stele–Zypresse* (szerk. Helck, Wolfgand – Eberhard Otto), Wiesbaden: Otton Harrassowitz, cols. 862–864.

Hannig, Rainer (2006): *Zur Paläographie der Särge aus Assiut*. Hildesheimer Ägyptologische Beiträge 47. Hildesheim: Gerstenberg.

Hassan, Selim (1975): Mastabas of Ny-'ankh-Pepy and others. Edited by Zaki Iskander. Excavations at Saqqara 1937–1938 (2). Cairo: General Organization for Government Printing Offices.

Jasper Kata (2016): Did the ancient Egyptian traveller consider Ha, god of the Western Desert, while traversing his domain? In *Current Research In Egyptology 2015: Proceedings of the Sixteenth Annual Symposium; University of Oxford, United Kingdom, 15–18, April 2015* (szerk. Alvarez, Christelle – Belekdanian, Arto – Gill, Ann-Katrin – Klein, Solein), Oxford-Philadelphia: Oxbow Books, 62–73.

Jasper Kata (2019): *Ha, Lord of the West: Investigations on the Nature and Cult of an Ancient Egyptian Deity. From the Earliest Evidence to the Twenty-first Dynasty*. Az Eötvös Loránd Tudományegyetemre benyújtott doktori disszertáció.

Jasper Kata (megj. előtt): The concept of the desert embodied by the god Ha, 'Lord of the West'. The meaning of the words *zmj.t*, *spꜣ.t*, *ḫꜣs.t*, and *jmn.t* in the sources mentioning Ha. *Journal of Ancient Egyptian Iinterconnections.*

Kahl, Jochem, Sbriglio, Alice Maria, Del Vesco, Paolo – Trapani, Marcella (2019): *Asyut: the excavations of the Italian Archaeological Mission (1906–1913)*. Studi del Museo Egizio 1. Modena: Franco Cosimo Panini.

Kamal, Ahmed (1916): Fouilles à Deir Dronka et à Assiout (1913–1914). *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, 16: 65–114.

Kamal, Moharram (1934): Trois sarcophages du Moyen Empire provenant de la nécropole d'Assiout. *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, 34: 49–53.

Kanawati, Naguib – Evans, Linda – Lashien, Miral – Mourad, Anna-Latifa – Senussi, Ashraf (2015): *The Cemetery of Meir III: The Tomb of Niankhpepy the Black*. With contributions by S. Shafik, A. Suleiman and N. Victor. Australian Centre for Egyptology: reports 38. Oxford: Aris & Phillips.

Kees, Hermann (1980): *Der Götterglaube im alten Ägypten*. 4th ed. Berlin: Akademie-Verlag.

Köhler, E. Christiana (2012): The orientation of cult niches and burial chambers in Early Dynastic tombs at Helwan. In *'Enduring is the Perfection'. Proceedings of the international conference held at Macquarie University, Sydney on August 14–15, 2008.* (szerk. Evans, Linda), Orientalia Lovaniensia Analecta 214, Leuven – Paris – Walpole, MA: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 279–297.

Lapp, Günther (1993): *Typologie der Särge und Sargkammern von der 6. bis 13. Dynastie*. Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens 7. Heidelberg: Heidelberger Orientverlag.

Lapp, Günther (2014): Totentexte der Privatleute vom Ende des Alten Reiches bis zur 1. Zwischenzeit unter besonderer Berücksichtigung von Sargkammern und Särgen. *Studien zur Altägyptischen Kultur*, 43: 209–222.

Lefebvre, Gustave (1912): À travers la Moyenne-Égypte: documents et notes. *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, 12 : 81–94.

Mathieu, Bernard (megj. előtt): Nédi, "nouveau" dieu de l'Égypte protodynastique, et la normalisation des effigies cultuelles: codification graphique, référent plastique et fonction idéologique. In *Signs, Language and Culture. The Semograms of the Pyramid Texts between Iconicity and Referential Reality* (szerk. Cervelló-Autuori, Josep – Orriols-Llonch, Marc). Orientalia Lovaniensia Analecta.

Minault-Gout, Anne (1985): Une inscription rupestre de l'oasis de Dakhla située au débouchée du Darb el-Tawil. In *Mélanges offerts à Jean Vercoutter* (szerk. Geus, Francis – Thill, Florence), Paris: Éditions Recherche sur les civilisations, 267–272.

Nuzzolo, Massimiliano (2021): The appearance of Osiris: a case of royal patronage or a bottom up process? In *Rethinking Osiris: Proceedings of the International Conference, Florence, Italy 26–27 March 2019* (szerk. Franci, Massimiliano – Ikram, Salima – Morfini, Irene). Studies on the Ancient Near East and the Mediterranean 5. Roma: Arbor Sapientiae, 111–146.

Panaite, Elena (2016): *L'image des «Libyens» dans la culture pharaonique. Du Protodynastique au Moyen Empire*. Az Univerité Paul Valéry Montpellier 3-ra benyújtott doktori disszertáció.

Pantalacci, Laure (2013): Balat, a Frontier Town and Its Archive. In *Ancient Egyptian Administration* (szerk. Moreno García, Juan Carlos), Handbuch der Orientalistik, erste Abteilung: Der Nahe und Mittlere Osten / Handbook of Oriental Studies, section 1: The Near and Middle East 104, Leiden: Brill, 197–214

Piankoff, Alexandre (1968): *The Pyramid of Unas*. Edited by N. Rambova, photographs by L. F. Husson, Egyptian Religious Texts and Representations 5; Bollingen Series 40 (5). Princeton, NJ: Princeton University Press for the Bollingen Foundation.

Polis, Stéphane – Rosmorduc, Serge (2015): The Hieroglyphic Sign Functions: Suggestions for a Revised Taxonomy. In *Fuzzy Boundaries: Festschrift für Antonio Loprieno* 1 (szerk. Amstutz, H. – Dorn, A. – Müller, M. – Ronsdorf, M. – Uljas, S.), Hamburg: Widmaier, 149–174.

Roeder, Günther (1929): *Ein namenloser Frauensarg des Mittleren Reichs um 2000 v. Chr. aus Siut (Oberägypten) im Städtischen Museum zu Bremen*. Schriften der Bremer Wissenschaftlichen Gesellschaft, Reihe D: Abhandlungen und Vorträge 3 (4). Bremen: Carl Schünemann.

Sayed, Rafed. el- (2011): *Afrikanischstämmiger Lehnwortschatz im älteren Ägyptisch: Untersuchungen zur ägyptisch-afrikanischen lexikalischen Interferenz im dritten und zweiten Jahrtausend v. Chr*, Orientalia Lovaniensia Analecta 211. Leuven; Paris; Walpole, MA: Peeters.

Schumacher, Inke W. (1988): *Der Gott Sopdu: der Herr der Fremdländer*. Orbis Biblicus et Orientalis 79. Freiburg (Schweiz); Göttingen: Universitätsverlag; Vandenhoeck & Ruprecht.

Sethe, Kurt (1922): Die aegyptischen Ausdrücke für rechts und links und die Hieroglyphenzeichen für Westen und Osten: ein Beitrag zur Urgeschichte der Ägypter. *Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen: Philologisch-Historische Klasse*, 1922: 197–242.

Spanel, Donald B. (1996): Panel of a coffin made for a woman. In *Mistress of the House, Mistress of Heaven: Women in Ancient Egypt* (szerk. Capel, Anne K. – Markoe, Glenn E.), New York: Hudson Hills Press in association with Cincinatti Art Museum, 166–167.

Spencer, A. J. (1980): *Catalogue of Egyptian antiquities in the British Museum V: Early Dynastic objects*. London: Trustees of the British Museum.

Sign TSL_1_5282: <http://thotsignlist.org/mysign?id=5282>, In *Thot Sign List* <http://thotsignlist.org>, edited by Université de Liège and Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. (Utolsó letöltés: 2022.07.26.)

Tallet, Pierre – Payraudeau, Frédéric – Ragazzoli, Chloé – Somaglino, Claire (2019): *L'Égypte pharaonique – Histoire, société, culture*. Mnémosya. Malakoff: Armand Colin.

Willems, Harco (1988): *Chests of Life: A Study of the Typology and Conceptual Development of Middle Kingdom Standard Class Coffins*. Mededelingen en Verhandelingen van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap «Ex Oriente Lux» 25. Leiden: Ex Oriente Lux.

Yoyotte, Jean (1989): Le roi Mer-djefa-Rê et le dieu Sopdou: un monument de la XIVe dynastie. *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie*, 114: 17–63.

Yoyotte, Jean (1991–1992): Égyptologie. *Annuaire du Collège de France*, 92: 625– 645

Yoyotte, Jean (1993–1994): Égyptologie. *Annuaire du Collège de France*, 94: 667– 698.

Zitman, Marcel (2010a): *The Necropolis of Assiut: A Case Study of Local Egyptian Funerary Culture from the Old Kingdom to the End of the Middle Kingdom. Text*. Orientalia Lovaniensia Analecta 180. Leuven: Peeters.

Zitman, Marcel (2010b): *The Necropolis of Assiut: A Case Study of Local Egyptian Funerary Culture from the Old Kingdom to the End of the Middle Kingdom. Maps, Plans of Tombs, Illustrations, Tables, Lists*. Orientalia Lovaniensia Analecta 180. Leuven: Peeters.

Online források

British Museum Collection Database. "1907,0511.542" British Museum. Online. URL: https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA46631 (Utolsó letöltés: 2022.07.26.)

Musée du Louvre Collection Database. "E 11981". Musée du Louvre. Online. URL: https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010028660 (Utolsó letöltés: 2022.07.26.)

Rosicrucian Egyptian Museum Collection Database. "RC-2822" Rosicrucian Egyptian Museum. Online. URL: https://egyptianmuseum.catalogaccess.com/objects/2363

Rosmorduc, Serge (2014): *JSesh Documentation*. Online. URL: https://jsesh.qen-herkhopeshef.org (Utolsó letöltés: 2022.07.26.)

Zivie-Coche, Christiane (2011): Foreign Deities in Egypt. In *UCLA Encyclopedia of Egyptology* (szerk. Dieleman, Jacco – Wendrich, Willeke), Los Angeles. URL: http://digital2.library.ucla.edu/viewFile.do?contentFileId=2032970 (Utolsó letöltés: 2022.07.26.)

1. táblázat. Ha és Szopdu nevei a középbirodalmi aszjúti koporsókon
(Forrás: saját szerkesztés)

Sigla	**Ha**	**Szopdu**	**Hivatkozás**	**Sigla**	**Ha**	**Szopdu**	**Hivatkozás**
S1Bre			Roeder 1929: 209, 212, 214, 230; 1., 4., 10. táblák	S9Min			Kamal 1934: 50
S3C			Chassinat – Palanque 1911: 192	S10Min			Kamal 1934: 52
S6C			Chassinat – Palanque 1911: 127	S1Jos			Ha nevét a Rosicrucian Egyptian Museum Collection Database alapján közölve a Rosicrucian Egyptian Museum, San Jose, California, USA engedélyével. Szopdu nevét Spanel 1996, 166 nyomán adtam meg.
S7C			Chassinat – Palanque 1911: 187	S1P		A Szopduhoz tartozó *ḏd-mdw-jn-Rᶜ* formula helyén egy *jmɜḫ.jj ḥr* epitheton áll.	A Musée du Louvre Collection Database. “E 11981” alapján közölve a Musée du Louvre, Párizs engedélyével.
S8C			Chassinat – Palanque 1911: 219	S2P			Chassinat – Palanque 1911: 54
S13C			Chassinat – Palanque 1911: 9	S3P			Chassinat – Palanque 1911: 144
S16C		kihagyva	Chassinat – Palanque 1911: 139	S5P			Chassinat – Palanque 1911: 236
S17C		kihagyva	Chassinat – Palanque 1911: 137	S3Tan			Gauthier – Lefebvre 1923: 19; 1., 3. jegyzet
S22C			Lefebvre 1912: 92	S4Tan			Gauthier – Lefebvre 1923: 21; 3. jegyzet
S24C			Chassinat – Palanque 1911: 19	S7Tan			Kamal 1916: 76

S2Chass			Chassinat – Palanque 1911: 115	S1Tü			Brunner-Traut – Brunner 1981: 211
S1Chic		kihagyva	Chassinat – Palanque 1911: 124	S10X			Kamal 1916: 71
S2Chic			Chassinat – Palanque 1911: 25	S13X		Az *imꜣḫ.jj ḫr* epithetonok nem említik Szopdut	Kamal 1916: 85
S1Dij = S4P		Csak a *ḏd mdw jn Rˁ* formula eleje került fel a koporsóra, a Szopdut említő rész már nem.	Chassinat – Palanque 1911: 13	S24X		omitted	Chassinat – Palanque 1911: 170
S1L		publikálatlan	Budge 1924: 11. tábla	S38X		publikálatlan	Bianchi 1998: 250
S6L			British Museum Collection Database "1907,0511.542"	S3Y		publikálatlan	Hannig 2006: 908
S4Ly			Chassinat – Palanque 1911: 16	S4Y		publikálatlan	Hannig 2006: 912
S2Min			Gauthier – Lefebvre 1923: 5				

Sárkány Mihály

ÖNELLÁTÁS ÉS ÁRUTERMELÉS: EGY KENYAI PÉLDA

Az önellátás és a csere valamilyen változata minden társadalomban előfordul, de jelentőségük igen különböző lehet, szélsőséges értékek felé tendálhat. Az önellátás erőteljesebben van jelen agrártársadalmakban, ahol nagyobb a valószínűsége annak, hogy az alapvető tevékenység és a háztartás szükségletei találkoznak egymással (Gudeman 2016: 16), mint az ipari társadalmakban vagy akár a zsákmányoló gazdálkodás szintjén élők körében, esetleg a nomád pásztortársadalmakban, hiszen az ipari termelés erősen specializált termékek előállítására, következőképp értékesítésre irányul, a vadászat pedig egyetlen család tagjainál rendszerint szélesebb körű együttműködést igényel, továbbá a zsákmány elosztása követi, ami rendszerint túlmutat azon a társadalmi körön, amelyet maguk az állat elejtésében részt vevő vadászok alkotnak, pásztortársadalmakban meg szükség van növényi táplálék beszerzésére, ami különböző megoldásokkal lehetséges, de mindenképpen igényli az önellátáson való túllépést, ha csak maguk a pásztorok nem gondoskodnak növényi táplálékról gyűjtögetéssel vagy kiegészítő növénytermesztést is végezve. A fenti állítások érvényesek a legtöbb fekete-afrikai társadalomra is, amelyekben a többség mezőgazdasági termelő volt a 20. századi önálló államalakítás időszakában is, sőt ma is az, de a megélhetésnek ezt a változatát olyan keretek között folytatta, amelyeket nemzetközi kereskedelmi kapcsolatok, mondhatjuk a világpiac szabtak meg a gyarmati sorból való felszabadulás pillanatában. Történelmi léptékkel mérve a gyarmatosítás időszaka viszonylag rövid volt, de döntő jelentőséggel bírt igen sok afrikai társadalom transzformációjára nézve. Ez az időszak kialakított egy olyan társadalmi kategóriát, amely jelentős mértékben megőrizte a törzsi földművesek autonómiáját a prekoloniális mezőgazdaság számos elemével együtt, ám kényszerűen és/vagy lehetőségként megélve társította ezekhez a kereskedelmi, piaci értékesítési célú agrártermelést annak kihívásaival együtt. Ezt a társadalmi kategóriát az afrikai társadalmi-gazdasági folyamatokkal foglalkozó szakirodalomban gyakran ‘parasztnak’ (peasant) és a folyamatot, amely szülte „parasztosodásnak” (peasantization) írják le (Hyden 1980: 11–12). Hogy voltak-e az úgynevezett magas, a társadalmi hierarchiát írásbeliségre épülő kulturális megosztottsággal alátámasztott civilizációk és a feudális Európa jobbágysorban tartott parasztjaihoz hasonlítható földművesek a prekoloniális Fekete-Afrikában, ez a kérdés ugyan lehet vita tárgya, és e sorok írója ebben állást is foglalt (Sárkány 1983: 29–30), ám az kétségtelen, hogy a 20. századra már a fekete-afrikai földművesek helyzete párhuzamba állítható a modern

kapitalizmus[1] térhódításától érintett mezőgazdasági termelőkéivel Európában és a világ sok más térségében, abban az értelemben, hogy nem csupán terményeiket hanem munkaerejüket is a piacra vihették, sőt azt kénytelenek is voltak megtenni olyan feltételek mellett, amelyeket gyarmatosító hatalmak szabtak meg, az önállóvá vált államokban pedig a világpiachoz való alkalmazkodás kényszerít ki.

Egyéb meggondolások mellett ez a kényszer indította több önállóvá vált afrikai állam vezetőit az 1950-es és 1960-as években arra, hogy a szocializmus valamilyen változatát jelölje ki a jövő útjának, ami korántsem jelentette a létező szocializmus európai és ázsiai változatainak egyszerű átültetését. Míg Ghánában, Guineában, Maliban, Tanzániában voltak ilyen törekvések a gazdaságban, így felszámolták a föld magántulajdonát és szorgalmazták a közösségi földbirtoklás és -használat hagyományos és új változatainak gyakorlatát, addig más államokban, így Kenyában nem ez történt. Kenyában az afrikai szocializmust szorgalmazva valójában az államkapitalizmus egy fajtáját honosították meg. Egyfelől nagy hangsúlyt kapott az afrikai hagyományok erkölcsi értékének ápolása, őrzése a gazdaság afrikanizációja mellett, ami magában foglalta a fehér telepesek földjeinek államosítását, ellenőrzés alá vonását éppúgy, mint a gazdaság vezető pozícióiba afrikaiak juttatását a lehetőségek szerint, és ehhez járult hozzá a tervezés szorgalmazása, másfelől viszont fenntartották a brit gyarmatosítók által bevezetett magántulajdont a földre nézve is, sőt, éppen, hogy kiterjesztették és rögzítették a jogokat, továbbá lehetőség nyílt vagyon felhalmozására és külföldi beruházók befektetéseinek fogadására, amennyiben ezek a közjót szolgálják Kenyában (African Socialism… 1965).

Ez a stratégia nem csupán elősegítette a piacgazdaság fennmaradását, hanem még ki is szélesítette azt fontos (és korábban a gyarmatosító hatalom által afrikaiaknak nem engedélyezett) árunövények termőterületének a kiterjesztésével, mint a kávé és a tea. Ezek a termények főként exportra kerülnek, de az ország gazdasági életében egyre növekvő szerepet játszó turizmus számára is hasznosak. Az eredmény erőteljes gazdasági fejlődés volt 1964-től kezdve évi 4,5%-os GDP növekedéssel az első évtizedben. Az ütem valamelyest lassult, csupán 3% volt a második évtizedben, de még többé-kevésbé lépést tartott a gyors népességnövekedéssel (Lofchie 1989: 16–17, 143, 190), majd a lendület néhány évre megtört. 1984-ben Kenyát súlyos szárazság sújtotta, amelynek következménye élelmiszerhiány, egy abban az országban szokatlan esemény lett. A kormányzat képes volt a helyzettel megbirkózni, jelentős volt az élelmiszerbehozatal, de ennek költségvetési kihatása volt. Ráadásul az egyik fő exporttermék, a tea ára 50%-kal csökkent

1 A „modern kapitalizmus" kifejezés a 20. század első éveiben vált közkeletűvé Werner Sombart (1902) és Max Weber (1905) művei nyomán, akik a kapitalizmus késő középkori, kora újkori kibontakozásának történeti összefüggéseire összpontosítottak, voltaképpen követve Marxot, aki már megkülönböztette a tőke „modern" változatát az „özönvíz előtti" változatoktól, kialakulásának kezdetét a 16. századra téve (Marx 1867: 141, 156). A legtalálóbban azonban talán Polányi fogalmazott, amikor a szabad munkaerőpiac megteremtéséhez kötötte a modern kapitalizmus létrejöttét, amit Angliában az 1832-ben és 1834-ben hozott törvények tettek lehetővé (Polányi 1944: 115). Ennek a gondolatnak a forrása is megtalálható Marxnál, aki a pénz tőkévé válásához elengedhetetlennek ítélte a munkás kettős értelemben vett szabadságát, azaz, ha rendelkezik a munkaerejével egyfelől, másfelől nincs más eladható áruja, mint a munkaereje (Marx 1867: 161).

a világpiacon, ami az állami bevételeket csökkentette (Waal 1997: 37–43). A következő gondot az okozta, hogy a másik meghatározó exporttermék, a kávé ára is hasonló mértékben vesztette értékét, amikor néhány évnyi kisebb volumenű termelés után a világ legnagyobb kávéexportőre, Brazília, óriási kávéexporttal nyomta le az árakat 1986-tól kezdve, ami arra vezetett, hogy 1989-ben nem újították meg a Nemzetközi Kávé Egyezményt az abban érintett államok, összeomlott a nemzetközi kávékartell. A következmény, hogy tovább estek az árak, emiatt több mint 30%-kal csökkent a kávétermelés Kenyában, és természetszerűleg az export is (Sárkány 2015: 607–608). Az 1990-es évek végétől magához tért a gazdaság, a GDP gyors növekedésnek indult, sőt 2016 és 2019 között elképesztő mértékben nőtt évi 9–14%-kal, ami 2020-ra visszatért a még mindig pozitív 3,5%-os szintre, de még mindig meghaladva a népesség gyors növekedését. Kenya lakossága ugyanis 1964 és 2021 között körülbelül hatszorosára nőtt, miközben az egy főre eső GDP értéke tizennyolcszorosára. Az emberek többsége azonban ma is a mezőgazdaságban dolgozik, földet művel vagy állatot tenyészt.[2]

A kenyai viszonyokról először 1988-ban volt alkalmam benyomást szerezni, amikor a Magyar Tudományos Afrika Expedíció tagjaként bejárhattam Kenya sok táját, majd 1993-ban és 1995-ben alkalmam volt több hónapot tölteni Rititiben, Nyeri Districtben, hogy a kávétermesztés helyi állapotát tanulmányozzam, azaz nem éppen a legvirágzóbb években jártam Kenyában. Sőt éppen a kávétermelés nagy visszaesése volt az oka, hogy részt vehettem az Institut Français de Recherche en Afrique, Nairobi átfogó kutatási programjában, amely a kávétermesztés, a kávéfeldolgozás és -értékesítés egészének állapotát igyekezett feltárni.[3]

Rititiben tolmácsom, a Moi Egyetemen szociálantropológiai BA fokozatot szerzett Richard Muriuki Mathenge családjánál laktam, aki igazi kutatótársam és barátom lett. Hetvenhét éves nagymamájával aludtam egy házban, azt ettem, amit a család, de nem együtt mindenkivel, mert a kikujuknál nők és férfiak nem étkezhetnek együtt. Olykor részt vettem a kis „birtokon", a házhoz csatlakozó kertben végzendő munkákban. Az estéket együtt töltöttem a család férfi tagjaival és barátaikkal a szállásomon vagy a helyi kocsmában. Alkalmam volt nőkkel is beszélgetni, de csak napnyugta előtt.

Annak érdekében, hogy megértsem, mi történik a kávéültetvényeken, bejártam a környéket, sok kis birtokon láttam a kávé művelésének módját, a cserjék állapotát. Hosszú interjúkat készítettem egyes termelőkkel, hogy megismerjem gazdasági stratégiájukat. A kérdések kiterjedtek a birtokok méretére, a tulajdonviszonyokra, a termesztett növényekre, a kávéültetvény méretére és helyére a birtokon belül, a munkamegosztásra, az alkalmazott eszközökre, művelési technikákra, a növényvédelem, a gyomirtás részleteire, a termények piacra vitelére, értékesítésére, a kávétermesztés jövedelmének igen bonyolult fizetési rendszerére – ideértve azt is, hogy azt mennyire látják át a termelők –, a családok jövedelmi

2 Kenya GDP Macrotrends 1960 – 2022 és Kenya Population 2022 – Worldometer (lásd: Források). A 2006-ban a mezőgazdaságból élő népesség még Kenya lakosságának közel 75%-át tette ki (Economy of Kenya; lásd: Források).

3 A lehetőségért Mme Le Cour Grandmaisonnak, az IFRA Nairobi akkori igazgatójának tartozom köszönettel.

forrásaira, méretére és összetételére, egyes családtagok iskolázottsági szintjére, a földművelésen kívül egyéb lehetséges munkahelyekre, a termelő jövőbeni terveire. A személyes beszélgetések kiegészítésére és nagyobb adatanyag előállítására ezeket a kérdésköröket körülbelül két óra alatt kikérdezhető kérdőívre vittem, tanítókat kértem meg megfelelő díjazásért a felgyűjtésükre Rititiben és környékén, valamint ellenőrzésképpen egy 20 km-rel távolabbi helység, Mukurwe-ini környékén. 217 kiosztott kérdőívből 164-et kaptam vissza kitöltve, ami igen jó aránynak mondható. Elmentem kávégyárakba, ahol a kávé hántolása és szárítása történik. A Rititi környéki termelők egy Karatina központú szövetkezethez kapcsolódóan termeltek és értékesítettek agrártermékeket; Mukurwe-ini-ben egy kifejezetten kávétermelési szövetkezeti központ volt. Mindkét helyen átbeszéltem a kávétermelés egész kérdéskörét a hivatalnokokkal. Ismereteim ezeken a különböző forrásokból származó adatokon alapulnak.

A kérdőíves felmérésből kiviláglott, hogy a kikuju mezőgazdasági termelők meglehetősen tanultak. Az természetesnek mondható, hogy falusi környezetben a földművelés, az állatokkal bánás fogásait megtanulják a gyermekek szüleiktől, jól ismerik a településen és környékén található növényeket. Emellett azonban kiderült, hogy a nyolcéves általános iskola elvégzése után három nyelvet beszélnek, mert az alapszintű oktatás nyelve a kikuju, de mellette meg kellett tanulják az államnyelveket, az angolt és a szuahélit, és ez meg is történi. Ezenfelül a családok kétharmadában legalább egy fiú, egyharmadában pedig legalább egy leány középiskolát végzett, és a középszintű oktatás angolul folyik, már csak a folklórt tanulják kikuju nyelven. Tartózkodásom idején négyen jártak egyetemre a körülbelül nyolcszáz fős Rititiből, a számot pontosan tudom, mert mindegyikük oktatási költségeihez hozzájárulhattam. A szokás ugyanis az, hogy az egyetemisták édesanyja vagy más nőrokona felkeresi azokat, akikről feltételezik, hogy vannak olyan anyagi helyzetben, hogy támogatni tudják a helybeli gyermek tanulmányait. Cserébe az adakozó ebédmeghívást kap, amit, férfi lévén, férfiakkal együtt költhettem el.

Ami a földtulajdonviszonyokat illeti, Kenyában a britek európai típusú magántulajdont vezettek be a Központi és a Nyugat-kenyai Magasföldeken a Mau-Mau felkelés alatt és után, hogy egy 10 hektáros birtokkal rendelkező farmer réteget teremtsenek, akikre támaszkodhatnak a gyarmaton (Ogot 1995: 48–50.). Ezt a lehetőséget terjesztette ki a kormányzat a függetlenné vált Kenyában 1964 után, jóval kisebb birtoktesteket örökölhetővé téve. A telekkönyvben rögzített tulajdonjog mellett sok jogszokás tovább él az írásbeliséget megelőző időkből, amelyről más helyen részletesen írtam (Sárkány 2002), ezért itt csak röviden összefoglalom a ma is érvényes legfontosabb tudnivalókat. A kikujuk a 18. századtól szállták meg a ma általuk lakott térséget a Központi Magasföldön, és szórványtelepüléseket hoztak létre, egy-egy család lakott az általa művelt területen több házban, mert a kikujuk többnejűek voltak (néhányan ma is azok), és minden feleségnek saját háza volt. A családfő osztotta szét a földet fiútestvérei között, akik tovább osztották feleségeik között, akiknek a föld művelésére való jogát a fivér esetlegesen elhalálozása esetén is elismerte a többi családtag. Ha valaki önállósulni akart,

el kellett költöznie, elfoglalni egy szabad földdarabot, ahol kialakíthatta a saját háztartását. Az egyes birtokok határait a faluöregek tanácsa, a *kiama* tartotta számon. Tartózkodásom idején három főből állt a falutanács, amelynek tagjai a jó emlékezőtehetséggel megáldottakból kerültek ki. Az írásos nyilvántartás mellett ma is az ő szavuk a döntő, és ennek jelentősége van, mert a telekkönyvbe sokszor évekig nem kerülnek be az öröklésből fakadó tulajdonosváltozások, az érintettek nem tudják kifizetni ennek a díját.

Az egyes birtoktestek kicsinyek, méretük 0,02 és 8,5 hektár közé esett. Családonként 1,36 hektár, fejenként 0,24 hektár volt a mintában az egy főre eső átlag.

A kicsiny birtokokat kézi szerszámokkal művelték meg, a legtöbbet használt eszköz a bozótvágókés, a *panga* volt, amellyel hol fát vágtak ki, hol ültetőbotként alkalmazták. Emellett olykor kapáltak is kapával (*djembe).*

A földet kertek módjára művelték, különböző növényeket (banán, bab, burgonya, édesburgonya, cirok, cukornád, vadkáposzta) egymás mellé, egymás közé ültetve el. A legfőbb táplálóknövény azonban a kukorica, amely ismert volt a 19. században is, de a két világháború közötti időszakban, kukoricadarálóval rendelkező fehér telepesek földjén dolgozó kikuju bérmunkások körében vált a kukoricalisztből készült puliszka (*ugali)* igazi alaptáplálékká, olyannyira, hogy már fogyasztásának kárhoztatója is akadt (Leakey 1936: 123). A kukorica közé azonban nem ültethető semmi, mert a kukorica elnyomja.

Kávécserjék szinte minden család földjén találhatók, de a hozamok igen eltérőek. Az elhanyagolt cserjéken is termett valamennyi, általában a valamelyest gondozott cserjén 3 kg körüli hozam volt. A kávécserjéket elkülönítve ültették el, de sokan a kávécserjék közé is ültettek ezt-azt, főként babot, amit megtrágyáztak, és meglepő módon ezeken a cserjéken több kávé termett, 5–5,5 kg. A köztes vetésnek azonban nem a több kávétermés volt a célja, hanem élelmiszer termelése, hogy ne szenvedjenek hiányt benne. A kávé átvételi ára évről évre változott a világpiac alakulása szerint, miként a termelés költsége is. A kávécserjéket egy szövetkezettől vásárolta a termelő (pontosabban a felesége, mert jellemzően a nők nevére vették a cserjéket, amelyeket tilos kivágni). A szövetkezeté volt a kávégyár, ahova a terményt beszállították, és ahol a terményt először minősítették. A szövetkezet bankjától lehetett kölcsönt felvenni magas kamatra, hogy növényvédőszereket vegyenek. A szövetkezeten át vezetett az út a kávémalomba, ahol megtörtént minőségi osztályozása és újraértékelése, onnan került a Coffee Board of Kenya-n keresztül aukcióra, ahol eladták. A bevétel ugyanezt az utat tette meg visszafelé, és minden lépésnél levonásokkal csökkent előre ismert arányban, de ki nem számítható mértékben. Végül a termelő a kávé ellenértékét négy részletben kifizetve kapta meg. A kávéüzletben tehát sok a bizonytalanság, és a termelő szintjén ez különösen erőteljesen érzékelhető, ezért érthető, hogy a termelők igyekeznek csökkenteni a kockázatot legalább a háztartásban elfogyasztott élelmiszer előállításával, és teszik ezt a lehető legnagyobb mértékben.

Valaha a kikujuknak nagy marhacsordái voltak a juh- és kecskenyájak mellett. Ma kevés az állat, a földművelés kiszorította a legelőket, kevés a takarmány. Akad azért néhány gazda, aki tejtermelésre szakosodott, több tehenet tart és

takarmánytermesztésre használja a földje jelentős részét élelemnövények vetése mellett. Olyan is akadt, aki a kávéból csekély bevételt hozó években a kávécserjék közé füvet vetett, amelyet a tehenekkel etetett fel. Takarmányból mindig hiány volt, egyetlen esetről sem értesültem, hogy a faluban takarmányt adtak vagy cseréltek volna el.

Nemcsak a tejtermelő gazda élt, kalkulált a lehetőségekkel, hanem, mondhatni, mindenki. Ez a gondolkodásmód magában foglalta annak a lehetőségét, hogy bármit piacon értékesítsenek, amire a háztartásnak nincs szüksége. Még a csekély fölösleg eladását is megkísérelte az, akinek erre lehetősége volt, amint az 1. képen látható. Akiknek valamiből nagyobb mennyiségű terménye volt, nagy piacokra vitték el, elsősorban a közeli Karatina híres piacára (2. kép), de még Nairobi piacaira is, ha akadt autó, amelyik elszállítja.

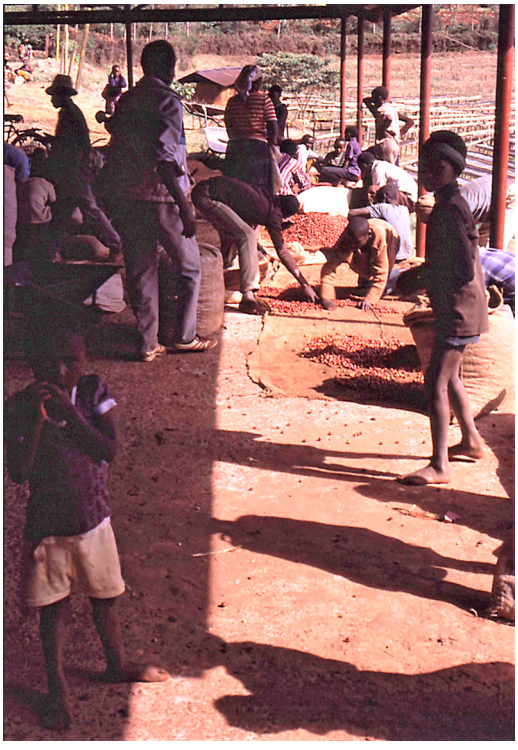


1. kép. Amit tud, megpróbál eladni a kistermelő
(Fotó: Sárkány Mihály, 1993, Kenya, Rititi)



2. kép. Élelmiszer egy vidéki város nagy piacán
(Fotó: Sárkány Mihály, 1993, Kenya, Rititi)

Szemben a háztartásban táplálékként fogyasztható terményekkel, amelyekből csak a fölösleget értékesítették, a kávé egyértelműen árunövény volt. Kávét egyáltalán nem ittak a faluban, csak eladásra termelték (3. kép), viszont fontos jövedelemforrás volt 1989 előtt, és utána is annak, aki megfelelően művelte. Akadt egy család, ahol a férfi eljárt dolgozni, összesen négy kávécserjéje volt, de azok mindegyikén évente körülbelül 40 kg kávét szüretelt, annyit, amennyit nem gondos termelő közel 100 cserjén.



3. kép. Világpiacra szánt kávé leadása a kávégyárban
(Fotó: Sárkány Mihály, 1993, Kenya, Ruthagati Coffee Factory)

Ezek a jelenségek mutatják, hogy az önellátás imperatívusza mellett van piacérzékenysége is a kikuju falusi embereknek. Ennek megfelelően könnyen tudtam szót érteni velük, hiszen többé-kevésbé úgy gondolkodtak, mint azok a kistermelők, akikkel Magyarországon találkoztam, akik körében éltem Varsányban, Nógrád megyében, akik felidézték a szocializmus előtti gazdálkodási stratégiákat. Ugyanúgy fontos volt a szegényebbek körében a több lábon állás kényszere, azaz valamilyen, többnyire mezőgazdasági, olykor más jellegű bérmunka vállalása, hogy bevételre tegyenek szert amellett, hogy az otthoni terményekkel kiadásaikat csökkenteni tudták. Nem hiányzik ebben a körben az innováció sem, ha sikere kérdéses is. Volt, aki megszerezte a falu egy vízjárta kisebb terét, ahol facsemete

kertészetet létesített, hogy a csemeték eladásából éljen, miközben öccse építkezésre járt dolgozni Nairobiba. Miként Varsányban, az árutermelés kiterjesztésére, mások foglalkoztatására, új technikák alkalmazására a család szükségleteit meghaladó méretű földdel rendelkező gazdák vállalkoztak, úgy Rititiben is azok fogtak bele vállalkozás jellegű tevékenységbe, akiknek viszonylag biztos fedezetet nyújtott a saját gazdaságuk, elég nagy volt a megművelt földjük mérete a család élelemmel való ellátásához, vagy a másik oldalról kifejezve: nem volt túl nagy a család a megtermelt élelmiszermennyiséghez képest. Akadt, aki bútorüzemet létesített, ahol ágyakat gyártott, és ha nem volt megrendelése, a nála dolgozók a földjén végeztek bérmunkát, még ha csekély hozamra számíthatott is. Patrónus–kliens jellegű kapcsolat alakult ki az egyébként közkedvelt férfi és munkásai között, amelyből nem hiányzott a morális elem sem, ahogyan hasonlót jegyezhettem fel Varsányban, ahol akadt gazda, aki olykor többet adott a nála dolgozónak a kialkudott bérnél-juttatásnál, amikor a felesége nem látta (Sárkány 1978: 78–93).

Hogyan értelmezhetjük ezeket a jelenségeket a gazdaság jellegének, az ahhoz köthető társadalmi viszonyoknak a változása szemszögéből? Az nyilvánvaló, hogy a Rititiben gazdálkodóknál jelen van a piacérzékenység, mégsem mondhatjuk, hogy a gazdálkodást teljességgel alárendelték volna az árutermelés követelményének. Felvethető ezért a kérdés, hogy az önállóságot garantáló önellátást is célul kitűző parasztokból elsősorban piacra termelő farmerek lettek-e, akiknek életében az önellátásnak már csak csekély szerepe van? Vagy inkább kifejezőbb erre az állapotra a „felemás" jelző, amelyet Marx alkalmazott az olyan esetekre, amikor „a többletmunkát nem közvetlenül préselik ki a termelőből, de a termelő formai alárendeltsége a tőkének sem következett még be. A tőke itt még nem kerítette közvetlenül hatalmába a munkafolyamatot. Az önálló termelők mellé, akik hagyományos, ősi üzemmódban kézműveskednek vagy művelik a földet, odalép az uzsorás vagy a kereskedő, az uzsoratőke vagy a kereskedelmi tőke, amely élősdi módra kiszipolyozza őket. Ennek a kizsákmányolási formának uralkodó volta egy társadalomban kizárja a tőkés termelési módot, jóllehet másrészt, mint a késői középkorban, a hozzá való átmenetet alkothatja" (Marx 1867: 475). A késő középkorra utalás jelzi a történelmi körülmények szerepét a felemás jellegtől az átmeneti lehetőség felé a kézművesek vonatkozásában, ám tudjuk, hogy a mezőgazdasági termelők esetében a piacgazdaságba való teljes beilleszkedés jóval elhúzódóbb folyamat volt, elég arra utalni, hogy Franciaországban, például, az 1970-es évekre tehető a paraszt társadalmi kategória megszűnése (Mendras 2002).

A bemutatott kikuju esetben az értelmezést nehezíti, hogy az uzsorás vagy az élősdi kereskedő nem egykönnyen érhető tetten, azonosítható intézménnyel vagy személlyel. A Karatinában központi irodával rendelkező szövetkezet, amely a cserjét adta és a terményt értékesíti, a maga 18000 tagjával egy elidegenedett szervezet a termelő szemszögéből nézve, amelynek a tevékenységét gyanakodva követi, ám aki egyidejűleg ennek a szervezetnek a részvényese is, még ha ennek az előnyeivel nincs is mindig tisztában. Áruja árának az a része, amelyet nem kap meg bevételként, megoszlik a kenyai állam, a szövetkezet és azon külföldi üzletemberek között, akik az aukciót lebonyolítják. A szövetkezetnek, amely, mint

látjuk, szolgáltatója is a termelőnek, ténylegesen vannak működési költségei. Az állam bevételei sok csatornán keresztül újraelosztódnak, működtetik a kormányzatot, például iskolákat tartanak fenn, még szakszervezetet is támogatnak belőlük, szolgálják az ország modernizációját. Másfelől a nemzetközi kávékereskedelem reprezentánsai, akik felvásárolják a kávét, jelentékeny profitot realizálnak, de nem Kenyában, hanem amikor külhoni piacokon továbbértékesítik a kávét. Ez azonban a piacgazdaság velejárója, nem a felemás állapoté. Ha a társadalmi munkamegosztásra gondolunk, a gazdaság állami irányítói, a Rititiben élő termelő felől szemlélve, térbelileg és társadalmilag egyaránt távoli és gazdag hatalmasságok, az elemző szemszögéből viszont a piacgazdaság állami ellenőrzésének megjelenítői, akik meghatározzák azokat a kereteket, amelyben a rititibeli kistermelő döntéseket hozhat a család szükségletei, a társadalmi kötelékek és a szertartásos élet követelményei szerint, nem feledkezve meg a modern állam igényeiről sem, amely ugyan ingyen biztosítja az alapfokú iskolázást, de az iskolai egyenruhát kötelező megvásárolni.

A probléma megértése érdekében érdemes felidézni Pierre Bourdieu (1986) elméletét a tőke három formájáról, az anyagi, a társadalmi és kulturális tőkéről, ha a kenyai gazdasági-társadalmi átalakulás vidéki lehetőségein töprengünk a mai történelmi körülmények között, amikor a tőke három fajtája ritkán áll együtt rendelkezésre a kívánt mennyiségben és minőségben a falusi háztartásokban, ami a felemás állapotok fenntartását segíti elő. A tőke három fajtájában részesedés tekintetében azonban jelen van a megosztottság olyan mértékben, hogy a lokális társadalom azért szemmel láthatólag rétegződik. Világos jelei vannak ennek például abban, hogy ki engedheti meg villany használatát a házában (a legtöbb házban az 1990-es években is petróleumlámpa vagy olajmécses világított, ott is, ahol laktam), sőt televízió készülék vásárlását (egyetlen családnál láttam ilyet Rititiben), amelyen a kutatásom idején csak videomagnóval együtt lehetett valamit megnézni, mert akkor még nem volt fogható az állami tv-adás; hogy ki vállalhatja templomi esküvő költségeit, és ki nem, mert nem engedheti meg magának ezt a kiadást; és a jelenségek sora folytatható, nem feledkezve meg arról sem, hogy ki foglalkoztat napszámost és ki megy el napszámosnak, ahogyan Mathenge barátom édesanyja rendszeresen megtette.

1995 óta nem volt alkalmam a kutatást folytatni Kenyában. Arról sincs tudomásom, hogy bárki hasonló kutatást végzett volna azóta Kenyában a Központi Provinciában, pláne nem Nyeri Districtben. Nem mondhatom tehát teljes bizonyossággal, hogy a viszonyok nem változtak meg. Ugyanakkor a mezőgazdaságból élők nagy aránya a népességben, amelyre a 2. lábjegyzetben utaltam, és akiknek a többsége kisbirtokos, továbbá annak az igénynek a napirenden tartása, hogy a mezőgazdasági termelés hatékonyságát erőteljesen növelni kellene, és nemcsak a piaci kereslet miatt, hanem „nyomorenyhítés" céljából is, amelyről egy Nyugat-Kenyában, Kericho megyében végzett vizsgálatból nyerhetünk információt (Sang – Cherulyon 2020: 90), arra enged következtetni, hogy az elmúlt évtizedben megvalósult valóságos kenyai gazdasági csoda ellenére a kisbirtokosoknak gondolni kell az önellátó gazdasági stratégia fontosságára ma is, amikor

döntéseket hoznak farmjuk megfelelő hasznosításáról. Ugyanakkor a 2. lábjegyzetben közölt adat arról, hogy hogyan múlta felül háromszorosan az egy főre eső GDP növekedés a népesség növekedésének arányát, arra enged következtetni, hogy egyre nagyobb mértékben kerül a statisztikusok látókörébe a mezőgazdasági tevékenység eredménye áruként, azaz van előrelépés a paraszti állapotból a farmerrá válásig vezető úton, ha annak vége még nem is látható.

Források

African Socialism and its Application to Planning in Kenya (1965): *Republic of Kenya*. URL: http://www.treasury.gov.za > Kenya Document.

Bourdieu, Pierre (1986): The Forms of Capital. In *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (szerk. Richardson, John G.), New York: Greenwood Press, 241–258.

Gudeman, Stephen (2016): *Anthropology and Economics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hyden, Goran (1980): *Beyond Ujamaa in Tanzania*. London – Ibadan – Nairobi: Heinemann.

Leakey, Louis S.B. (1936): *Kenya. Contrasts and Problems*. London: Methuen.

Loftchie, Michael F. (1989): *The Policy Factor. Agricultural Performance in Kenya and Tanzania*. Boulder & London – Nairobi: Lynne Rienner Publishers Inc. – Heinemann Kenya Ltd.

Marx, Karl (1867/1967): *A tőke*. I. (Marx Engels Művei 23.) Budapest: Kossuth Kiadó.

Mendras, Henri (2002): The Invention of the Peasantry: A Moment in the History of Post World War II French Sociology. *Revue Française de Sociologie*, 43: 157–171.

Ogot, B.A. (1995): The Decisive Years 1956-1953. In *Decolonization and Independence in Kenya 1940–1993* (szerk. Ogot, B.A. – Ochieng, W.R.), London – Nairobi – Athens: James Curry – E.A.E.P. – Ohio University Press.

Polányi Károly (1944/2004): *A nagy átalakulás*. Budapest: Napvilág Kiadó.

Sang, Nelly Chebet – Cherulyon, Joseph Kipkorir (2020) Farmer's Information Literacy and Productivity Performance of Smallholder Horticulture in a Highland Zone, Kenya. *Journal of Scientific Research & Reports*, 26(6): 89–99.

Sárkány Mihály (1978): A gazdaság átalakulása. In *Varsány. Tanulmányok egy észak-magyarországi falu társadalomnéprajzához* (szerk. Bodrogi Tibor), Budapest: Akadémiai Kiadó, 63–150.

Sárkány Mihály (1983): Parasztság és termelési viszonyok. In *Népi Kultúra – Népi Társadalom* XIII. (szerk. Kósa László), Budapest: Akadémiai Kiadó, 21–37.

Sárkány Mihály (2002): Landbesitz bei den Kikuyu:L Kontnuität und Wandel. In *Wirtschaften. Festschrift zum 65. Geburtstag von Wolfgang Liedtke* (szerk. Reichenbach, Anke – Seige, Christine – Streck, Bernhard), Gehren: Escher Verlag,146–153.

Sárkány Mihály (2015): Hogyan termelnek és nem termelnek kávét kikuju kisbirtokosok? In *Aranykapu* (szerk. Jakab, Albert Zsolt – Kinda István), Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság – Szabadtéri Néprajzi Múzeum – Székely Nemzeti Múzeum, 607–617.
Sombart, Werner (1902): *Der moderne Kapitalismus*. Leipzig: Duncker &Humblot.
Waal, Alex de (1997): *Famine Crimes. Politics & the Disaster Relief Industry in Africa*. Oxford – Bloomington – Indianapolis: African Rights & The International African Institute in association with James Curry – Indiana University Press.
Weber, Max (1905/1982): *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest: Gondolat Kiadó.

Internetes források:

Economy of Kenya. URL: *https://en.wikipedia.org/wiki/Economy_of_Kenya*
Kenya GDP Macrotrends 1960–2022. URL: https://www.macrotrends.net/countries/KEN/kenya/gdp-gross-domestic-product'>Kenya GDP 1960-2022.
Kenya Population 2022 – Worldometer. URL: https://www.macrotrends.net/countries/KEN/kenya/gdp-gross-domestic-product'>Kenya GDP 1960-2022

Drjenovszky Zsófia

KULTURÁLIS TURIZMUS AZ ÉSZAK-AMERIKAI INDIÁNOKNÁL

1. Bevezető

Az indián rezervátumokra jellemző szűkös természeti erőforrások miatt a törzsek körében nehéz gazdasági helyzet alakult ki. Egyre több törzs jött rá, hogy gazdasági fejlődési stratégiájukba érdemes a turizmust beépíteni, mely egy fenntartható és élhető bevételt produkál a közösség tagjai számára (Carey 2001: 32). A turizmus kérdése mellett nem lehet szótlanul elmenni, hiszen ez a leggyorsabban növekvő gazdasági tényező napjainkban. Az indián emberek ma már tudatosan használják fel segítségül a kulturális turizmust egyedi életvitelük megmentéséhez, a kulturális túléléshez.

Jelen tanulmány egyik célja tovább gazdagítani az eddig hazánkban megjelent ismereteket az észak-amerikai indiánok turizmushoz való viszonyáról, valamint cél a vonatkozó szakirodalom egy csokorba gyűjtése, melyeknek mélyebb elemzése további kutatási irányok alapjául szolgálhat a témában.[1]

2. Általános kitekintés

Egy közösség számára sok szempontból fontos a turizmus, nincs ez másképp az őslakos indiánokkal sem. A turizmus számos előnnyel jár, többek között bevételt generál, vagy éppen munkát vagy új lehetőségeket biztosít a törzsi tagok számára. Az idők során azonban az észak-amerikai népek egyre nehezebben tudnak megfelelni a turisták elvárásainak, akik többségükben egy sztereotip indián-képet várnak, amikor ellátogatnak egy-egy rezervátumba (Markowitz 2001: 238–240).

Annak, aki a turizmusban dolgozik, ismernie kell a turisták elvárásait, típusait, hogy tudják, hogyan tudnak a leghatékonyabban bánni velük (Bunten 2006: 184). A promóciós turizmus könyvek és prospektusok inkább a sztereotipizált indián-képet mutatták a turistáknak az ezredforduló előtt, amely nem biztos, hogy azt a képet jelenti, amelyet a turisták valójában látnak, ha személyesen ellátogatnak egy amerikai-őslakos néphez. Lew kutatásából kiderül, hogy a turisztikai irodák az egyik fő turisztikai attrakciónak tekintették az őslakosokat. A szerző az indián-turizmust 4 csoportra osztja, és ez alapján csoportosítja az észak-amerikai területeket. Az első csoport, mely az indián-turizmus szempontjából a legfőbb területeket tartalmazza: Arizona, Új-Mexikó, Montana és Dél-Dakota. A második csoportba azok tartoznak, amelyeket „minor indián-turizmus" államoknak nevez. Ezek a következők: Utah, Wyoming, Connecticut, Kansas, Colorado és

1 A tanulmányban való közreműködéséért köszönettel tartozom Nagy Rékának.

Idaho. A harmadik csoportba a turizmus szempontjából nem túl jelentős államok kerültek, melyet két részre osztott az indián lakosság jelenléte alapján: az egyikben kevés az indiánok által lakott terület (pl. Missisipi, Nebraska), a másikban annak ellenére jelentéktelen a turizmus, hogy magas az indián lakosság aránya (California, Washington) (Lew 1986: 15–24).

Nézzünk néhány példát a 20. századból az indián turizmussal összefüggésben:

Az 1933-as „Century of Progress Exposition" az indián történelem fontos eseményét jelenti: őslakosok jelentek meg a vásárokban, így maguk tudták megmutatni saját a kultúrájuk egy szeletét azontúl, hogy mindez anyagilag is kedvező lehetőség volt számukra. Számos résztvevő családdal érkezett, így nem csak több pénzt kerestek, de a családtól sem kellett elszakadniuk (Markwyn 2020: 330–343).

A Washoe nép életében a 19. században fontos szerepet játszott a Tahoe-tó. Ezt a területet ugyan az euro-amerikaiak beépítették az idők folyamán, az őslakosokat azonban nem kényszerítették rezervátumokba. A 19. század végére és a 20. század elejére fontos turisztikai hellyé vált (Magee 201: 72).

A Cherokee nép az 50-es, 60-as évektől számos látogatót fogadott. Az ő turisztikai „stratégiájuk"-ba speciális eszközök is bekerültek, úgy mint például az Oconaluftee Indian Village, mely a történelmi múltba repíti vissza az ide érkezőket, vagy éppen a Unto These Hills nevű drámajáték, melyet kifejezetten az érdeklődők számára hirdettek meg (a megfelelő összeg befizetésével) (Thompson 2009:5).

Az 1970-es években a Yakama rezervátumban diákok dolgoztak azon, hogy létrehozzák a Wapato Indián Klub nevezetű táncegyüttest, azonban ez nem csak a kulturális turizmus egyik vonzó tényezője lett, hanem segített a diákoknak abban is, hogy megismerjék, elfogadják és büszkék lehessenek saját kulturális múltjukra, valamint tanulást is biztosított a távolabbi oktatási intézményekben (Jacob 2012:468).

Egy – kifejezetten az indián turizmus alakulásra fókuszáló kutatás – kimutatta, hogy az ezredfordulóra sokban változott a turisták motivációja és összetétele is. Jellemzően fiatal iskolázott személyek a legfőbb érdeklődők a rezervátumokban, a leginkább látogatott népek pedig a Hopi, Navajo, Taos, Zuni és Acoma (Kennedy 2002: 12). A látogatók száma is jelentős növekedésnek indult, és a korábban említett előnyök mellett egyre inkább kirajzolódnak az érkező idegenekkel együtt megjelenő hátrányok, problémák. A helyiek szerint az odalátogatók sokszor hangosak, tiszteletlenek, és keveset tudnak az általuk meglátogatott kultúráról (Kennedy 2002: 14). Habár a turisták látogatásának egyik fő motivációja, hogy lássák, hogyan élnek az őslakos indiánok, a helyi tudás hiányában számos kulturális szabályt megszegnek. Ezek közül azok, amelyeket legkevésbé fogadnak el a helyiek a következők: szemetelés, fotók készítése a táncokról, nem megfelelő öltözet stb. (Lee 2013: 15). Annak érdekében, hogy a valós lakhelyektől a látogatókat távol tartsák, valamint, hogy az egyes törzsek maguk tudják bemutatni saját múltjukat, történelmüket, kultúrájukat, egyre nagyobb számban jelentek meg az őslakosok által alapított múzeumok a 20. század folyamán (Lee 2013: 10).

A legtöbb indián törzs esetében tehát fontos szerepet tölt be a turizmus. Köztük számos olyan törzs is található, akiknek a turizmus jelenti a fő bevételi forrást (Lew 1996: 358).

3. Ezredforduló és jelen

A 20. század utolsó évtizedeiben, ill. az ezredforduló környékén ismét újabb tényezők jelentek meg a vizsgált témával összefüggésben:

A rezervátumok fejlődését számos vállalkozó segítette elő. Lofthouse szerint a vállalkozás nem elválasztható a kultúrától. Ezek a vállalkozók képesek arra, hogy megértsék a különböző kultúrákat és ezzel segítsék a törzsi gazdaság előremenetelét (Lofthouse 2019: 23–24). A turizmus ösztönözte gazdasági fejlesztések által megteremtett munkahelyek továbbá lehetőséget adtak az embereknek arra, hogy jövőjüket saját földjükön tudják elképzelni, erősítve ezzel a közösségi szellemet. Meg kell jegyezni ugyanakkor, hogy ez folyamat azonban nem minden törzs esetében sikeres (Lofthouse 2019: 34).

A The Mashantucket Pequot Museum and Research Center fontos helyszín az ott élő törzs számára, hiszen számos történelmi dokumentáció megtalálható a gyűjteményében. Az itt létesített kaszinóval való kapcsolatából láthatjuk a törzsek turizmusának kétféle világát (Bodinger de Uriarte 2003: 191– 200).

Stoffle az örökségturizmust állítja fókuszba, tanulmányában az Arches Nemzeti Parkot, a Canyonlands Nemzeti Parkot és a Hovenweep Nemzeti Emlékhelyet vizsgálja. Canyonlands esetében a barlang és a forrás kap kiemelt szerepet, mely fontos helyszíne az indián népnek, annak ellenére, hogy kívülről semmi nem sejteti az indiánok ottlétét, azonban a falakon megtalálható kéznyomokból egyből megismerhetik a turisták a hely jelentőségét (Stoffle et al. 2020: 9–10). A Hovenweep Emlékhely számos helyszíne a turisták számára nem látogatható, bár a távolból is jól látható. A harmadik helyszínen, az Arches Nemzeti Parkban található kő-ívek azok, melyek fontos helyszínek az őslakosok számára, hiszen ezeknél nappali vagy esti rituálékat és úgynevezett „hoodoo-kat" bonyolítanak le. A turisták számára ezek nyitott helyszínek, sőt a rituálék miatt egyre népszerűbbek az esti túrák (Stoffle et al. 2020: 15–18).

Indián weboldalak vizsgálatáról is egyre több tanulmány születik. Fair a törzsek által üzemeltetett oldalakat vizsgált meg. A The Indian Circle „webgyűrű" segítségével 92 törzsi oldalt találtak és vettek górcső alá. Az oldalak többek között a célközönség szerint kerültek csoportosításra. Egy részüknél kifejezetten az adott törzs tagjai voltak a megcélzott közönség, azaz ezeken az oldalakon olyan tartalmat találhatunk, amelyek a saját törzsük tagjainak fontosak, vagy hasznosak. További oldalakon találni lehetett olyan funkciókat, amelyek a nem-tagoknak is elérhetőek. A harmadik típus kifejezetten a turistáknak szól, mely inkább tartalmaz történelmi, sztereotip képeket és részletes képleírásokat (Fair 2020: 204–206).

Törzsi weboldalakon belül Turco a turisztikai oldalakra figyelt fel, és tanulmányukban 27 weboldalt tekintettek át. Ezek közül néhány példa: Az ATTA 9

dél-dakotai törzset köt össze, az oldal célja pedig a turizmus gazdasági hatásainak növelése. A The Native American Organizations and Urban Indian Center nevű oldal pedig tökéletes azok számára, akik meg akarnak ismerkedni az indián kultúrával, hiszen számos hasznos információt találhatnak itt meg. Ugyanakkor van olyan oldal is, amely a turizmusban rejlő esetleges problémákat vázolja fel (Turco 2000:363–364).

A további tanulmányok ismertetésében az új-mexikói pueblo indiánok kerülnek fókuszba. Ez a terület a szerző számára kiemelt jelentőséggel bír korábbi terepmunkája kapcsán, mely során akkori konzulense – jelen tanulmánykötet kötet ünnepeltje – A. Gergely András segítette munkáját.

4. Kulturális turizmus az új-mexikói puebloknál

A pueblo törzsek a letelepedett életmódjuknak köszönhetően már megérkezésük óta szinte folyamatosan „vendéglátó" szerepet is betöltöttek. Már a fehérek megjelenése előtt ősi vendéglátók voltak elsősorban a kereskedelmi útvonalaknak köszönhetően, mely a spanyolok megjelenésével csak felerősödött. A modern értelemben vett turizmus 1880-ban jelent meg, a vasútvonalak lefektetésével. „Megnézni az indiánokat kint a falvakban" igen vonzó volt már akkor is, és ma is a Dél-Nyugat legfőbb attrakcióját jelenti. Habár a vasútvonal megjelenésével a puebloknak lehetőségük nyílt plusz bevételekre, mint például a művészeti tárgyaik árusítására a vasútállomásokon, a látogatók tömege a vasútvonalak megjelenésével jelentősen megnövekedett az indián területek belsőbb részeiben is. A Santa-Fe vasútvonal kiépítésével megjelentek a turistákon túl a zuni (Berthier-Foglar 2017: 2) vagy éppen a hopi *népet* tanulmányozó tudósok (Young 2011:232), megjelent a romturizmus is, mely szintén a tudósok és a turisták számát növelte (Rautman 2008: 7). Ezért ki kellett építeniük egy olyan stratégiát, mellyel kultúrájukat megvédik a látogatóktól, és fizikailag is megpróbálták az idegenek tömegét távol tartani mindennapi életük helyszíneitől (Carey 2001:188–190). A pueblok ezért felvették saját terveikbe is a „pueblo turizmus" iparágat. A turizmus tudatos felhasználásával és kézben tartásával a cél az ősi indián kultúrájuk túlélésének támogatása. A turizmus ehhez két módon járul hozzá: egyrészt az anyagi javak növekedésével, hiszen a befolyó bevételeket közösségi célokra használják fel; másrészt a pueblo kultúra ily módon való felértékelődése büszkeséggel tölti el tagjaikat, hiszen azzal, hogy saját életformájukat hangsúlyozzák ki, önkéntelenül is összehasonlításra kerülnek másokkal, erősítve ezzel a legféltettebb generáció, a fiatalok identitását, kapcsolatát saját kultúrájukkal.

Egy 1994-es felmérés kimutatta, hogy habár a turisták legfőképpen a természeti szépségéért látogatnak Új-Mexikóba, a második tényező az indián kultúra megismerése. A turisták jelenléte egyrészt ugyan zavaró tényező a mindennapokban, sokszor zajosak, szennyezik az autókkal a környezetet, a helyi törzsek élete a nyilvánosság elé kerül, így a magánszféra védelmét is meg kell oldani, valamint költséges terheket is ró a közösségre (pl. parkolók, mosdók stb. építése).

Sok turizmussal kapcsolatos iparágat a turistairodák vettek magukhoz (pl. étkeztetés). A helyi törzsek ugyanakkor összességében hálásak a turistáknak, hiszen többnyire érdeklődnek a helyi kultúra iránt, és megveszik az általuk készített alkotásokat. Azaz növelik mind a törzsi, mind az egyéni bevételeket, hiszen a pueblok számára a legfőbb közvetlen bevételi forrás a helyi kézműves termékek árusítása.

Az indián művészek az általuk készített tárgyakat egyre inkább úgy alakították ki, hogy megfeleljenek a turisták ízlésének, így ezek egyszerűbbek, kisebbek és sokkal színesebbek lettek, mint a hagyományos tárgyak (Maruyama 2008: 454). A pueblok reprezentációja például, akár a 19. században, akár a 20. században a hagyományos ruhába öltözött nő képe volt, aki egy vizes kancsót készít vagy tart a kezében. Azonban a pueblo nők nem öltöztek így, és a kancsót nem vitték a fejükön, ez csupán a turisták odacsábítására használt eszköz volt (Babcock 1991: 41). A helyi kézművesek továbbá megállapították, hogy a turistáknak szánt szőnyegek és művészeti tárgyak esetében a turisták számára fontosabb, hogy hagyományosnak nézzenek ki, minthogy megbizonyosodjanak róla, hogy valóban hagyományos tárgy-e (Busatta 2009: 247). Ehhez igazították tehát kínálatukat. Az őslakos művészeknek szokása a művészetükön keresztül védeni a népüket, úgynevezett információs résekkel, azaz a művészetük témáját nagyon figyelmesen választják ki, melyek azok, amit az idegenek számára is láthatóvá szeretnének tenni (Scott 2013: 602). Az indiánok számára az 1993-as év egy fontos dátum volt, hiszen ezt nevezték ki az Őslakos Emberek Évének, ekkor jelentős figyelem irányult feléjük, bemutathatták valós kultúrájukat, szembeszállhattak a prospektusokban mutatott sztereotip képpel (Jojola 1996: 44).

A 20. század végére kialakult, a kifejezetten az indián rezervátumokban létesült, kaszinókra irányuló turizmus is. A legtöbb pueblo bevételének döntő hányada a kaszinók üzemeltetéséből származik. Azokban a rezervátumokban, amelyben beindult a működés, azt is remélik, hogy ezzel megváltoztatják a rezervátum „élő múzeum" jellegét. Azt remélik, hogy a látogatók inkább a pueblóktól és a szent helyektől távol lévő szórakozási lehetőségek iránt érdeklődnek, és kevésbé zavarják a falu mindennapjait. Ezért is telepítették a kaszinókat a faluktól távolra, a rezervátumok szélére, közel az autópályához. A befolyó profit mellett a kaszinók jelentős számú új munkahelyet is teremtettek, a korábban igen magas munkanélküliség hirtelen minimálisra csökkent, vagy szinte teljesen meg is szűnt (Pitts – Guerin 1998: 183–216). Az indián törzsek számára viszont mindez nem csupán munka, hanem egyúttal lehetőség is, hogy visszatérjenek szülőfalvaikba, és helyben tudjanak dolgozni. A bevétel a törzs javára folyik vissza, melyet oktatási célokra (pl. ösztöndíjat, tandíjtámogatást biztosítanak a fiataloknak), egészségügyre, vagy egyéb belső szolgáltatások kiépítésére (pl. számítógépek vásárlása a helyi könyvtár számára, rendőrség, tűzoltóság fejlesztése) használnak fel. A hatások közül nyilvánvalóan elsődleges a befolyó profit (Pitts – Guerin 1998: 194–197). A törzsi vezetésnek így megvan a saját erőforrása ahhoz, hogy alapvető szolgáltatásokat biztosítson a saját tagjai számára, és hogy újabb üzleti vállalkozásokat indítsanak (Carder 2016: 295–332). Ezek elsősorban a kaszinókhoz

kapcsolódnak (például hotel, konferenciaterem, bevásárlóközpont), de segítik a helyi kézművesipart is (Cattelino 2004: 83–85). Hasznot hoz tehát mind a tagok, a törzs és az indián kultúra számára is. Így az érintett törzsek gazdasága teljesen átalakult. Mára már a fenntartható gazdasági növekedés, illetve a függetlenedés fő eszköze az új-mexikói indián törzsek számára is a szerencsejáték lett (Carder 2016: 319–322).

Mindez ugyan nem oldotta meg minden törzs problémáját, de hosszú idő után lehetőséget kaptak rá, hogy felvegyék valamiben a versenyt a többségi társadalommal (Kallen 2006: 15-25).

A sikerből továbbá nem tud minden törzs részesedni, a kialakult helyzet mind a mai napig igen vegyes képet mutat. Számos törzs maga szavazta le a kaszinók létesítését, mert nem tartották összeegyeztethetőnek azokkal a kulturális értékekkel, melyeket magukénak vallanak.

5. Ezredforduló és jelen a pueblóknál

Pueblo törzsek között megkérdezett embereknek a turizmussal kapcsolatban olyan szavak jutnak az eszükbe, mint a remény, büszkeség, de a frusztráció is megjelenik. Büszkék, hiszen számos ember utazik el hozzájuk, hogy megismerjék a kultúrájukat. Ennek bemutatásához a saját maguk által alapított múzeumot és kulturális központot javasolják (Mehrotra 2018: 11–15). A pueblok maguk állították fel saját kulturális központjukat (a Pueblo Indián Kulturális Központot) azzal a céllal, hogy az indián kultúráról kívülállók által leírt torz képet „helyreállítsák", és saját interpretációjukban mutassák be magukat. A kiállítás, bemutatók és kulturális programok mellett a központban kereskedelmi egységeket is felállítottak, ahol lehetőséget biztosítanak művészeik bemutatkozására, melynek bevétele szintén az adott törzshöz folyik vissza.

A pueblok közül Taos az egyik fő attrakció a turisták látogatásakor. Számukra az 1960-as év volt az egyik fő fordulópont, amikoris Nemzeti Történelmi nevezetességgé nevezték ki. Ezzel jelentős növekedésnek indult az ide látogató turisták aránya, mely újabb lendületet kapott a 80-as években a reptér terjeszkedésével. Látva a turisták számának ilyen arányú növekedését, már a 70-es években a falut 2 részre osztották: tradicionális és nem-tradicionális otthonokra, és 1981-ben előkészítették a Taos Pueblo Megőrzési Program (TPPP) kereteit (Zamora – Judy 2015: 39–41).

Ha az Acoma törzset szeretnénk meglátogatni, egy 90 perces körbevezetésen vehetünk részt, amely visszavisz minket az időben: meglátogathatjuk az épületeket, ahol máig nincs elektromosság, majd a körbevezetés végén végigsétálhatunk azon az úton, amelyet a helyiek évszázadokon keresztül használtak (Winnerman 2005: 1–2).

A turisták egy nap alatt akár 3 falut is meglátogathatnak, és a legtöbb helyen meghívják őket, hogy nézzék meg a színes és izgalmas táncaikat és fesztiváljaikat is. Új-Mexikóban a rituális élet épp úgy zajlik, mint a múltban, egész évben mutatnak be táncokat a helyiek, hiszen ez központi eleme az életüknek. Ezek

többsége a turisták számára nyitottak, azonban a fényképezés vagy videókészítés nem elfogadott (Ruta 2000: 2). A helyi kis múzeumok meglátogatásával további értékes információkat tudhatnak meg a törzsekről.

Azonban a helyieknek nehéz megtanulni, hogy egyensúlyt tartsanak a törzsi és a turistákat fogadó szerepeik között (Watson 2005: 2). A hagyományos indián értékek és a domináns amerikai értékek között olyan ellentétpárok figyelhetőek meg, mint például a kooperáció vs. versengés, idősebbektől való tanulás vs. iskolákban tanulás, vagy a rituális tevékenységek vs. munkatevékenységek. A kollektivista nézetekkel ellentétben az individualista értékek kezdenek előtérbe kerülni. Az individualizmus, mely szorosan összefügg az egyéni boldogságkereséssel, függetlenséggel. Ez egyúttal a másoktól való függés elkerülését jelenti, mely kötelék a vizsgált társadalomnak eddigi alapját jelenti. A legtöbb indián ezen ellentétpárok között helyezkedik el. A turizmus ezeket az értékeket a mai napig formálja (Lew 1986: 3–4).

A turizmust vizsgálva nem mehetünk el a jelen mindennapjait jelentősen befolyásoló Covid-járvány hatásai mellett sem. A legtöbb pueblo törzs internetes oldalán találkozhatunk vagy a fő oldalon, vagy akár az eseményeknél, azzal, hogy a koronavírus miatt határozatlan ideig zárva tartanak a látogatók előtt, valamint az eseményeiket is törölik, amíg a helyzet megköveteli. Van olyan törzs, amely a facebook oldalán számol be a koronavírussal és a törzzsel kapcsolatos aktuális eseményekről. Itt tájékoztatják az oldal követőit a Covid-fertőzöttség napi helyzetéről. A törzseknek el kellett halasztaniuk az eseményeiket. Rövid távon az egészségvédelem céljából, azonban hosszú távon a kultúra megvédésére (Wahl et al. 2020: 11–13). Jelen tanulmány írásakor ugyanakkor már – hasonlóan más területekhez – pozitív fejlemények figyelhetőek meg az indián törzsek honlapjainak tanulmányozása során. Úgy tűnik, hogy a korábbi eseményeket ismét szeretnék felélesztени nyári időpontok meghirdetésével.

6. Zárszó

A pueblok tudatában vannak annak, hogy egy bizonytalan egyensúlyt kell fenntartaniuk az ősi tradíciók és tudás, valamint a 21. század technológiai és gazdasági nyomása között. A modern tendenciák világszerte a homogenizáció, a fogyasztói társadalom felé hatnak, melyek éppen az alapvető indián értékeket gyengítik. Az említett pozitív és negatív következmények miatt a turizmust (és a kaszinókat) maguk a törzsi tagok is ellentmondásosan ítélik meg (Carey 2001: 42).

Az indiánok tehát beengedték életükbe a turizmust, igyekeztek kiaknázni a bennük rejlő lehetőséget, ugyanakkor megszabni annak határait. A turisták többnyire nincsenek is tudatában, hogy arra a világra, amit ők olyan fantasztikusnak tartanak, milyen negatív hatásai lehetnek látogatásuknak, főképp, hogy többnyire igen kevés információkkal érkeznek, és sokszor az etikai szabályokat sem tartják be.

Mára már úgy tűnik, hogy a turizmusnak köszönhetően a pueblok sokkal biztosabb anyagi forrásokkal rendelkeznek az elmúlt pár évtized fejlesztéseinek

következtében, mint korábban. Bár ezeket a forrásokat a törzs jövőjének biztosítása érdekében használják fel, mégis számtalan veszélyt rejtenek magukban a közösségre nézve.

Források

Babcock, Barbara A. (1994): Pueblo Cultural Bodies. *The Journal of American Folklore*, 107(423): 40–54.

Berthier-Foglar, Susanne (2017): Early Tourism in New Mexico: A Primitivist Pastime or a Tool of Integration? *Journal of Computer Virology and Hacking Techniques*, 5(5): 1–15.

Bodinger de Uriarte, John J. (2003): *The Casino and the Museum: Imagining the Mashantucket Pequot Tribal Nation in Representational Space*. Dissertation. Texas: University of Texas.

Bunten, Alexis C. (2006): *"So, how long have you been native?": Self -Commodification in the Native-owned Cultural Tourism Industry*. Dissertation. Los Angeles: University of California.

Busatta, Sandra (2009): Arizona Is In My Heart: Tourism Between Authenticity and Hyperreality. In *Proceedings of the 20th AISNA Conference*, Torino, September 24–26, 2009.

Carder, Susan F. (2016): The Development of a Gaming Enterprise for the Navaho Nation. *The American Indian Quarterly*, 40(4): 295–332.

Carey, Janet M. (2001): *Continuing Cultural Viability via Cultural Tourism as an Economic Survival Project for Pueblo Indian Peoples*. Dissertation. Arizona: Northern Arizona University.

Catellino, Jessica R. (2004): Casino Roots: The Cultural Production of Twentieth-Century Seminole Economic Development. In *Native pathways: American Indian culture and economic development in the twentieth century*, (szerk. Hosmer, Brian – Colleen, O'Neill – Fixico, Donald), Boulder: University Press of Colorado, 66–90.

Fair, Rhonda S. (2000): Becoming the White Man's Indian: An Examination of Native American Tribal Web Sites. *Plains Anthropologist*, 45(172): 203–213.

Jacob, Michelle M. (2012): "We Wanted Those People to See That Indians Aren't Stupid": Identity, Representation, and Resistance in the Cultural Tourism of the Wapato Indian Club. *American Indian Quarterly*, 36(4): 465–478.

Jojola, Theodore S. (1996): On Revision and Revisionism: American Indian Representations in New Mexico. *American Indian Quarterly*, 20(1): 41–49.

Kallen, Stuart A. (2006): *Indian gaming*. Farmington: Greenhaven Press.

Lee, Josephine G. (2013): *Tribal Cultural Centers:Planning for Today and Tomorrow*. Dissertation. Washington: University of Washington.

Lew, Alan A. (1986): American Indians in State Tourism Promotional Literature. In *Tourism and Gaming on American Indian Lands* (szerk. Lew, Alan A. – Van Otten, George), New York: Cognizant Communications Corporation, 1–31.

Lew, Alan A. (1996): Tourism management on American Indian lands in the USA. *Tourism Management*, 17(5): 355–365.
Lofthouse, Jordan. (2019): Culture and Native American Economic Development. *Journal of Entrepreneurship and Public Policy*, 9(1): 21–39.
Rautman, Alison (2008): *Two Centuries of Heritage Tourism at Gran Quivira (Salinas Pueblo Missions National Monument) New Mexico*. New Mexico: Society for Historic Archaeology.
Mehrotra, Amit (2018): Tourism's Impact on Native Americans –The Case of Pueblos of the Taos Region. *Academy of Business Research Journal*, 23(4): 7–19.
Magee, Catherine E. (2015): *The Washoe, Tourism and Lake Tahoe Landscapes: Examining Reciprocal Effects between Washoe Cultural Heritage and Tourism*. Reno: University of Nevada
Markowitz, Kristal (2001): Cultural Tourism: Exploration or Exploitation of American Indians? *American Indian Law Review*, 26(2): 233–260.
Markwyn, Abigail (2020): "I Would Like to Have This Tribe Represented": Native Performance and Craft at Chicago's 1933 Century of Progress Exposition. *American Indian Quarterly*, *44*(3): 329–361.
Maruyama, Naho (2008): Perception of Authenticity of Tourist Art among Native American Artists in Santa Fe, New Mexico. *International Journal of Tourism Research*, 10(5): 453–466.
Pitts, Wayne J. – Guerin, Paul E. (1998): Indian Gaming in New Mexico: A Historical Overview with Implications for Tourism. In *Tourism and gaming on American Indian Lands* (szerk. Lew, Alan A. – Van Otten, George A.), New York: Cognizant Communication Corporation, 183–216.
Ruta, Suzanne (2000): Dances With Buffaloes. *New York Times,* Dec 24, 2000.
Scott, Sascha (2013): Awa Tsireh and the Art of Subtle Resistance. *The Art Bulletin*, *95*(4): 597–622.
Stoffle, Richard – Seowtewa, Octavius – Kays, Cameron – Van Vlack, Kathleen (2020): Sustainable Heritage Tourism: Native American Preservation Recommendations at Arches, Canyonlands, and Hovenweep National Parks. *Sustainability*, 12(23): 5–23.
Thompson, Matthew D. (2009): *Staging "the Drama": The Continuing importance of Cultural Tourism in the Gaming Era.* Dissertation. University of North Carolina.
Turco, Douglas M. (2000): Native American Tourism web sites Review. *The International Journal of Tourism Research*, *2*(5), 363–366.
Young, Lisa C. (2011): *Suvoyuki* Means Joint Effort: Archaeologists,the Hopi Tribe, and the Public at Homol'ovi. In *Global Perspectives on Archaeological Field Schools* (szerk. Mytum, Harold), Springer Science-Business Media, 229–241.
Zamora, Luis M. – Judy, Mary K. (2015): Taos Pueblo Preservation Program. *APT Bulletin: The Journal of Preservation Technology*, 46(4): 38–45.
Wahl, Jeff – Lee, Seunghoon – Jamal, Tazim (2020): Indigenous Heritage Tourism Development in a (Post-) COVID World: Towards Social Justice at Little Bighorn Battlefield National Monument, USA. *Sustainability,* 12(22): 2–23.

Schiller Katalin

TURISZTIKAI STRATÉGIÁK ÉS ETNICITÁS: EGY MEXIKÓI PÉLDA

1. Bevezetés

A kutatók egyhangúan elismerik, hogy a turizmus egy összetett jelenség, egy rendszer, amelybe beletartoznak gazdasági, társadalmi, kulturális és pszichológia elemek is (Przeclawskit idézi Rátz 1999: 15). Ennek következtében a XX. század végén és a XXI. század elején számos tudományág képviselője próbálta definiálni, rendszerezni és leírni a turizmust jellemző folyamatokat (lásd Péter Zsolt 2010: 3).

Ahogy egyre több és több elemzés került napvilágra, a kutatók és a turizmussal foglalkozó szakemberek is definiálták a turizmust, miszerint az egy olyan helyváltoztatás, amikor az utazó, a turista, elhagyja otthonát, és egy másik, a lakhelyétől eltérő térbe érkezik, ahol tevékenységeket végez használva a szükségletei kielégítésére felkínált szolgáltatásokat (WTO 1989: 2). Viszont, emellett az elfogadott definíció mellett számos olyan is született, amely nemcsak magát a turista által végzett tevékenységet írja le, hanem a turizmus egész folyamatát, valamint hatását a befogadó közösségre, vagy a tágabb térségekre.

Többféle nézőpont is született. Rátz Tamara, például a társadalomtudományos megközelítésekre hívja fel a figyelmet, amelyek újabb definíciókat eredményeztek. Ezek között szerepel a „kommercializálódott vendégszeretet" (Cohen 1984), „emberi viselkedésforma" (Przeclawski 1993), „a kultúra áruvá válása" (Greenwood 1989), „demokratizálódott utazás" (Cohen 1984), „alapvető kulturális motívumok kifejeződése" (Cohen 1984), „változást előidéző tényező" (Bystrzanowski 1989, Jafari 1989, Gergely 1992), „iparág" (McKercher 1993), vagy „a neokolonializmus egy formája" (Cohen 1984, Krippendorf 1989) is (idézi őket Rátz 1999: 15).

Számos kutató leírja azt is, hogy a turizmus mint gazdasági jelenség valójában üzleti tevékenységek sora, amelyeket ugyanazok az erők befolyásolnak, mint bármilyen más gazdasági ágazat tevékenységeit: a kereslet és a kínálat. A keresletet a turista testesíti meg, míg a kínálatot a turizmus szektor szereplői adják. Az egész üzleti gyakorlat pedig kölcsönhatásban áll a társadalmi, kulturális, politikai, gazdasági és technológiai környezet elemeivel (lásd Rátz 1999: 16–17).

Vannak kutatások, amelyek az utazót, a turistát, a viselkedését, kulturális hátterét, lelki alkatát veszik górcső alá, míg mások az utazás a fogadó helyre, a desztinációra történő hatását vizsgálják. Régi Tamás egyik összefoglalójában (Régi 2017: 13) arra mutat rá, hogy a társadalomtudományos elemzések egy része transzformációként értelmezi a turizmust többféleképpen is: vagy a társadalmi transzformáció eredményeként, amely az utóbbi százötven évben zajlott le;

vagy mint környezeti és társadalmi transzformációk okozójaként; vagy mint egy egyéni, a turista identitásbeli transzformációjaként.

A második megfogalmazás, Régi véleménye szerint, a turistát egy pozitív és negatív társadalmi hatásokat kiváltó entitásnak, „az agresszív módon törtető modern, nyugati társadalom emblematikus figurájá"-nak tartja, aki nyomán politikai változások indulhatnak meg, és aki tevékenységével hozzájárul a társadalmi változások mellett a környezetszennyezéshez vagy akár a klímaváltozáshoz is (Régi 2017: 13).

Az antropológia az 1970-es évektől érdeklődik a turizmus iránt, és kezdi kutatásra érdemes társadalmi folyamatnak tekinteni, mert abban az évtizedben indul meg valóban a tömegturizmus (Régi 2017: 14). A kutatások pedig azóta is folynak, hiszen a társadalmi változásokkal a turizmus folyamatai is állandóan változnak, illetve, ahogy fentebb írtam, az utazási szokások változása társadalmi változásokhoz vezet.

A 2000-es évektől az utazók száma beláthatatlan növekedésnek indult, Európa több városában is az *over tourism* jelenségét említik, vagyis a városok túltelítődését, túlterheltségét. Emellett megjelentek korábban nem ismert turizmusfajták, amelyek újabb desztinációkat, és újabb tevékenységeket vettek be a turisztikai folyamatokba, és újabb hatásokat gyakoroltak a fogadó közösségekre, és a turizmus köré szerveződő iparágakra is.

Daniel Boorstin különbséget tesz a XIX. századi utazó és a XX. századi turista, vagyis a tömegturizmust fogyasztó utas között. Szerinte míg az első aktív volt, aki más népek felkutatására és megismerésére indult lelkesen útnak, addig a turista „passzív, elvárja, hogy érdekes dolgok történjenek vele" (Boorstin 1975: 84–85). És ezen „igény" kielégítésére alakul ki „egy homogén, minden lokális jellemzőtől megfosztott rendszer, a turizmusipar, amely kialakítja a gondosan kitalált látványosságokat, az utánzatot, ami elzárja az utazót a valóditól, az eredtitől" (Boorstint idézi Pusztai 2017: 32). Vagyis olyan hamis helyszíneket, az eredeti művek, tevékenységek olyan másolatait alkotják meg, amelyeket valósággá a befogadó tesz, aki valósnak fogadja el ezeket a felkínált élményeket. Ezt nevezi Umberto Eco hiperrealitásnak. John Urry pedig úgy fogalmazza meg, hogy a „turista tekintet" teszi valóssá a megrendezett, megszervezett eseményeket (Régi 2017: 16, 20).

Ezekben a megközelítésekben, amelyek az 1960–70-es évek utazóit írják le, a turistát nem érdekli az igazi, az autentikus, inkább a hamisat keresi, az élményt, amely az utazás legfontosabb része, sőt, valójában ez maga a cél, és mellékessé válik, hogy ez az élmény igazi, valós vagy megkreált.

Létezik azonban egy másik turista „csoport" is, amely több szerző szerint inkább a későbbi évtizedek „terméke" lesz, amely már reflektál az őt „bódító" eseményekre, és az igazit, az autentikusat kezdi keresni.

Dean MacCannell (idézi Régi 2017: 21) szerint a modern turista számára az utazás olyan, mint egy vallási élmény: „autentikus és intim". Vagyis a turista az eredetit keresi, azzal akar találkozni, mert az eredetivel való kapcsolatában éli meg az intim viszonyát a történelemmel vagy a kulturális örökséggel főképpen művészeti alkotásokon és tárgyakon keresztül.

És ahogy megjelenik az autentikusat kereső turista, felértékelődik a turista által látogatott helyi kultúra és a helyi társadalom szokásrendszere. Jesús Antonio Machuca (2008: 59) szerint ez egy több lépésből álló folyamat, amelyet – több kutatóval egyetértésben – összefoglalóan turisztifikációnak nevez. Ezen lépések során újraértékelődik és felértékelődik a helyi kultúra vagy annak bizonyos szegmensei, amelyeket emiatt mint helyi folklórt hivatalos örökségvédelem alá vesznek (területenként másképpen), mégpedig azért, hogy eladhatóvá váljanak, és áruba bocsájthatók lehessenek.

Ezt a folyamatot számos kutató vizsgálta, köztük Federico Zúñiga (2014: 152) is, aki arra hívja fel a figyelmet, hogy ez a desztináció közösségei számára két okból is pozitív folyamat. Az egyik ok az, hogy a közösség elkezd bevételt generáló gazdasági tevékenységeket folytatni. A bevétel egyrészt az örökségvédelem alapján megkapható állami, helyi vagy városi támogatásból származik, másrészt, azok a helyi vállalkozások jutnak bevételhez, amelyek előállítják a jövedelmet generáló turisztikai szolgáltatásokat.

A másik pozitív hatás pedig az lesz, hogy a kultúrát újraértelmezik, újraértékelik, és akár újra, értékként vállalják fel a helyi közösség tagjai. Ha úgy érzik, hogy kultúrájukra más is kíváncsi, ha a szokásaikért, tárgyaikért idegenek fizetni is hajlandók, akkor számukra is fontossá fog válni saját kultúrájuk, fel fognak értékelődni szokásaik, és helyi vagy etnikai identitásuk is megerősödhet (Zúñiga 2018: 89).

Ez különösképpen fontos lehet olyan desztinációk esetében, amelyek nem az európai fejlődésen mentek keresztül, és amelyeket az 1990-es évektől kezdve, egyre erősödő modernizációs folyamatok nagyban befolyásolnak. Ezen kultúrák életében a globalizáció szédületes gyorsasággal kezdődött el, aminek hatására saját szokásaik, tárgyaik és értékeik folyamatosan háttérbe szorulnak, és egyre inkább a romantikus múlt homályába vesznek.

Ez a helyzet alakult ki az említett Federico Zúñiga kutatási terepén, csak úgy, mint az enyémen. Mind a ketten Mexikó Veracruz államának északi részén, Papantla környékén, totonák indiánokkal foglalkozunk, és hasonló folyamatokat figyelhettünk meg. Míg Zúñiga a hegyvidéki totonák indiánokat vizsgálta, addig én a tengerparti szokásokat tanulmányoztam. Abban mind a ketten egyetértünk, hogy a modernizáció és a vele együtt megjelenő globalizáció hasonlóan szorította háttérbe a helyi kulturális elemeket.

Zúñiga azonban az utóbbi évtizedekben azt tapasztalta, hogy az általa vizsgált totonák faluban, Zozocolco de Hidalgóban, felismerték a turizmus jelentőségét, és többféle módon áruba bocsájtották kulturális értékeiket, mivel az bevételt jelentett a közösség több tagjának is. És hogy fejleszteni tudják mind kulturális értékeiket, mind a turisták befogadására szánt szolgáltatásokat, segítséget kértek és kérnek az őket körülvevő magasabb entitásoktól. Zozocolcóba a támogatás a megyeközponttól érkezik, de a közösségek kérhetnek segítséget Veracruz államtól vagy a szövetségi vezetéstől is, attól függően, hol helyezkedik el a szóban forgó közösség, vagy hogy mekkora és milyen támogatásra van szüksége. Ezt a folyamatot nevezi Zúñiga a *patrimonializáció* (2018: 80) folyamatának.

Zúñiga tanulmányaiban a totonákok Zozocolcón kialakult és megtartott hagyományainak patrimonializációjáról, vagyis áruba bocsájtásáról számol be (Zúñiga 2018), illetve a totonákok ősi romvárosának, El Tajínnak turisztikai látványossággá válását elemzi (Zúñiga 2014).

Kutatásomat La Guásima faluban, illetve a közeli kisváros és egyben megyeszékhely egyik piacán végeztem. E rövid tanulmányban a megyeszékhelyre, Papantla városára összpontosítok, az ott zajló folyamatokat kívánom bemutatni és elemezni, mivel Papantla helyzete igencsak sajátságos a totonák falvakkal összehasonlításban. A cca. 53 ezer lélekszámú kisváros, amely magát mesztic városnak tartja, az utóbbi évtizedben figyelt fel arra, hogy a turizmus milyen bevételeket jelenthet a város számára. De csak az utóbbi években kezdett foglalkozni azzal, hogy szisztematikusan és tervezetten használja ki meglévő lehetőségeit és értékeit a turisták odacsalogatására. A következő oldalakon ezzel kapcsolatban teszek néhány észrevételt.

2. Papantla, a „mágikus hely" (pueblo mágico)

Papantlát a totonákok alapították, majd a történelem során több nép is elfoglalta, és azték hegemónia is létrejött ezen a területen. A spanyol hódítás is itt kezdődött; az első nép, amellyel Cortés és csapatai találkoztak, a totonákok voltak.

Innentől kezdve a város helyzetét a spanyol hódítás és a gyarmati kormányzás határozza meg. A függetlenségi háború után több felkelés és háború szereplőjévé válik. A XIX. században a vaníliatermesztés központja lesz – amely korábban Misantla, egy másik, közeli település volt –, valamint több európai bevándorlási hullám célállomása is lesz. A totonákok eltűnt vallási központját, a legendás El Tajínt, 1785-ben véletlenül találja meg társaival Diego Ruiz, a Cabo de Ronda del Tabaco vállalat alkalmazottja (Chávez Hita – Gonzáles Sierra 1990: 54). Azonban a romokkal sokáig senki sem törődik, feltárása csak 1934-ben kezdődik meg, miközben a környékét különböző célokkal használják totonákok és meszticek, valamint kis- és nagyvállalatok is. Szövetségi és veracruz állami intézmények pedig csak 1987-ben csatlakoznak a régészeti munkához, amikor a romváros megkapja a Régészeti Zóna címet, és akkor nyílik meg a nagyközönség számára is (Chávez Hita – Gonzáles Sierra 1990: 58).

A vaníliatermesztés fontos tevékenységgé válik mind a meszticek, mind a totonákok számára. A növényt a totonákok termesztik, de a feldolgozás első lépéseit, a szárítást és az esszencia kinyerését már a meszticek végzik. A nyers vaníliát a termelők maguk szállítják a városba, ezzel rendszeres látogatói lesznek a városnak. Az emiatt kialakult közvetlen kapcsolat totonákok és meszticek között általánossá válik a század folyamán. A városlakók között pedig a XX. század végére egyre több európai leszármazott van (Kelly – Palerm 1952: 90).

A hegyvidéken elkezdődik a kávétermesztés is, amelyet csakúgy, mint a vaníliát, vagy a helyszínen vásárolják fel, vagy a termelők maguk viszik a városba eladásra. Így a hegyvidéki termesztők is kapcsolatba kerülnek Papantlával,

ezenkívül a heti és havi vásárokra, később pedig a mindennap működő piacokra érkeznek folyamatosan a környékbeli indiánok minden irányból. Van, aki dolgozni jár be mindennap Papantlába, és megkezdődik a beköltözés is. Így a város életében a kultúrák keveredése állandóan jelen van, habár a város mesztic vezetése a saját kultúráját és a XIX. századtól kezdve a nemzetállam által meghatározott, mexikói és veracruzi identitáshoz tartozó elemeket tartja fontosabbaknak.

A XX. század vége felé (1980-as,1990-es évek) általánossá válik a közoktatás, és Papantlának meg kell fogalmaznia helyét a nemzetállamban és a világban is, ami csak úgy lehetséges, ha megtalálja saját gyökereit. Ezért is kapnak egyre nagyobb hangsúlyt az indián szokások és az indián hagyományok a város életében, hasonlóan a nemzetállam által meghatározott gyökerekhez. Míg a nemzetállam az azték hősi történelmet teszi meg saját hősi múltjának, addig Papantla a totonák történelemhez és kultúrához fordul. Ezenkívül már a XIX. századtól értékelődnek fel a katolikus vallás ünnepei és rítusai is, amelyeket különböző társadalmi és természeti jelenségek miatt szisztematikusan vezetnek be a közoktatásba (Martínez Carmona 2018), és egyre fontosabbá válnak a város hagyományai között.

Napjainkban, európai példákat követve, Veracruz állam és a mexikói nemzetállam is egyre fontosabban tartja a különböző kulturális értékek megóvását. Ezért Mexikó is részt vesz az UNESCO által hirdetett Világörökségi Programban, jelenleg szerte az országban 34 kulturális és természeti érték tartozik a Világörökséghez szerte az egész országban (Zúñiga 2018: 83).

Emellett a mexikói szövetségi állami vezetés is létrehozott olyan programokat, amelyekkel anyagilag is támogatni tudja a kulturális értékek megóvását. Ilyen program a *Pueblo Mágico*, vagyis mágikus hely program. Papantla először 2006-ban próbálta elnyerni ezt a címet, de akkor nem járt sikerrel. Utána több felújítást hajtottak végre a városban[1], és végül 2012-ben a város felkerült a *Pueblo Mágico* listára, és ettől kezdve használja is ezt a címet minden fórumon[2], az egyszerű baráti vagy hivatalos beszélgetésektől kezdve, a politikai propagandán át, a turisztikai marketingig, mindenhol (lásd a tanulmány végén feltüntetett internetes oldalakat).

Emellett egyéb támogató programok is indultak, mint például a Nemzeti Fejlesztési Terven belüli program, amely hatévenként oszt pénztámogatást kulturális értékek megóvására is, és amely segített Papantlának és a régiónak többféle turizmusfajta kialakításában, illetve újabb desztinációk bekapcsolásába is. Így jöttek létre a turisztikai utak, például a Vanília Út vagy a Totonacapan Út[3], illetve zenei és kulturális fesztiválok, mint például az El Tajín Csúcstalálkozó, illetve különböző, újabb címeket osztottak a térségben található helyiségeknek. Papantla, például így kapta meg az „A világot beillatozó város”[4] címet is (Zúñiga 2018: 85).

1 https://en.wikipedia.org/wiki/Papantla
2 http://www.sectur.gob.mx/gobmx/pueblos-magicos/papantla-veracruz/
3 Totonacapan a régió neve.
4 Utalás a vanília szárítása miatt a városban azokban az időkben szálló illatra. Ezt a címet ugyan napjainkban már hivatalosan is használják, de az elnevezés, feltehetőleg, a XX. század elejéről való. (interjúk alapján)

3. Városi térhasználat

A városantropológia témái között szerepel a városi térhasználat kérdése, vagyis az, hogy kik és hogyan használnak bizonyos városi tereket. A. Gergely András óráin is többször szóba került, hogy egy város egy-egy tere csomópont lehet kultúrák, szubkultúrák, közösségek vagy etnikai csoportok között.

Papantlában az általam vizsgált tér főleg a *Centro*, vagyis a város központja volt. Ez egy nagyobb parkból és az őt körülvevő házsorokból álló terület, ahol megtalálható a templom, a Városháza, több bolt, éttermek és két piac épület is. A központhoz a helyiek szerint nem tartoznak szervesen a területet bezáró utcák, de a valóságban a parktól még több száz méter sugarú kört is belvárosnak tekinthetünk.[5]

A város lakói a tereket arra használják, amire eredetileg szánták őket: vásárlásra, kikapcsolódásra, pihenésre, ügyintézésre, orvosi ellátás igénybevételére, kulturálódásra. A kérdés az, hogy van-e etnikai különbség aközött, hogy ki hogyan, és mire használja a tereket. A válasz: igen, van. A városlakó totonákok a városi tereket vagy helyeket ugyanúgy használják, mint a nem totonákok, ebben nincs különbség. Viszont van két tevékenységi csoport, amelyet kifejezetten csak a totonákok végeznek a város központjában: a kereskedelem egy fajtáját, illetve bizonyos táncok bemutatását.

A kereskedelem zöldségek és gyümölcsök árusítását jelenti, amelyet főként totonák asszonyok végeznek a két piac épületei mellett, illetve egy-egy utcán vagy utcasarkon állva, ülve. Ezek a totonák asszonyok (és kisebb számban férfiak) nagyrészt a környékbeli falvakban élnek, onnan érkeznek nap mint nap a városba. Termékeiket ők is a falvakból hozzák. De köztük is akadnak többen, akik a napi ingázás helyett beköltöznek Papantlába.

A táncok pedig, amelyeket időről időre megfigyelhetünk a központban, totonák rituális táncok, amelyeket nem titkoltan, a totonák kultúra terjesztése és megismertetése végett mutatnak be. Az egyik ilyen tánc a *Voladores,* amelyet minden vasárnap két óránként táncolnak el, és amely az utóbbi 30-40 évben a totonákok védjegyévé vált.[6] Ugyanis nemcsak itt, hanem több kulturális intézmény kapujában is látható ez a „tánc", amely során a „táncosok" egy magas póznához kötözik magukat, és köröket leírva ereszkednek alá. Több vélemény szerint ez a tánc valójában a repülésről szól, amikor a táncosok madárrá / repülő istenséggé változva „szállnak alá".

Ilyen táncot láthatunk az El Tajín romváros bejáratánál, de Mexikó fővárosában, az Antropológiai Múzeum előtt is. Pueblában szintén piramisok és romvárosok kapujában adják elő.

5 Ez a saját definícióm, amely pontosan a térhasználat alapján keletkezett. Ugyanis a környező utcákat még ugyanannyi ember használja hasonló célokból: vásárlás, ügyintézés, utazás (taxik, buszterminál) (lásd bővebben Schiller 2019: 103–105).

6 Lásd https://www.mundocuervo.com/esp/blog/2019-03/voladores-de-papantla-el-ritual-de-los-hombres-que-bailan-en-el-cielo

Egyéb hagyományos totonák táncot (*Sanmiguelitos, Guaguas, Moros y Cristianos, Negritos*) Papantlában különböző ünnepeken, főként a hallottak napi ünnepkör idején mutatnak be a főtéri parkban.[7]

Azonban kulturális elemek bemutatására és terjesztésére nemcsak a totonákok használják az említett főteret és környékét. A városi (mesztic és totonák) lakosság is itt szervezi a kulturális eseményeit, melyek közül többet a Városháza támogat.

Az egyik ilyen a zenés est, a *Danzón*, a másik pedig a halottak napi oltár kiállítás és verseny. Az első egy minden második pénteken megrendezésre kerülő zenés-táncos est, ahol élő zene mellett táncolhatnak a párok. A danzón egy ma már nem divatos zene, ezért az est közönségét leginkább idős emberek alkotják.

A hallottak napi oltár kiállítást és versenyt november 1-je környékén rendezik meg középiskolai osztályok részvételével. Ezen a versenyen nemcsak papantlai iskolák, hanem falusi, totonák iskolák is részt vehetnek. Így a környékbeli totonák gyerekek munkái is megjelennek a főtéren és a Városházán is oltárok formájában.

És számos katolikus ünnep is zajlik ezen a téren és a templom környékén. Mexikó védőszentjének, a *Virgen de Guadalupe* zarándoklatának végállomása a templom, amelynek teraszán tartják a virágvasárnapi örömünnepet is. A főtéren és környékén zajlik Papantla védőszentjének ünnepe, a *Feria de Papantla*, és a *Corpus Christi* (Úrnapja) is. Szintén a főtér egyik szegletében adják elő a húsvéti misztériumjátékot, de a városban már több előadó csoport is van, így színpadok a „központ" több részén is megjelennek, ahol egy időben tartják az előadásokat. A húsvéti történet előkészítéseként pedig az egész Nagy Héten *judió*k, vagyis Jézus történetének szereplői, főleg római katonák, járják az utcákat. De ők nemcsak a központot látogatják meg.

Tehát, a térhasználat szempontjából megállapítható, hogy a központi park és az azt körülölelő utcák többféle kulturális eseménynek adnak otthont. Köztük vannak olyanok, amelyeket csak totonákok valósítanak meg, és vannak olyanok, amelyeket városiak, totonákok és meszticek is. Vannak alulról szerveződő események, és olyanok, amelyeket intézmények, köztük a Városháza is támogat, vagy éppen maga szervez. A vallási eseményeken a katolikus egyház is jelen van.

4. Papantla turisztikai attrakciói

A felsorolt kulturális események mind lehetnének turisztikai attrakciók, de csak akkor, ha egy felelős entitás (magáncég, civil szervezet, városvezetés vagy állami intézmény) ezeknek az eseményeknek turisztikai marketinget csinál. Addig a turisták nem azért jönnek a városba, hogy ezeket az eseményeket lássák vagy részt vegyenek benne, hanem vagy nem érkeznek ide, vagy más okból érinti utazásuk Papantlát. De vajon miért látogatják a turisták Papantlát? Milyen motivációik lehetnek?

A város kb. 2010-ig nem tartotta ezeket az eseményeket turisztikai érdeklődésre érdemesnek, illetve a turizmus nem volt fontos a város számára. A városi

7 Pl. https://cronistadepapantla.com/_dnz/_fls/_dnz.htm

vagy a városról szóló internetes oldalak 2010 környékéig a következő látnivalókat tartották számon: a parkot, a *Voladores* táncot, esetleg a templomot. A legnagyobb hangsúlyt viszont El Tajín romváros kapta, mintha a régészeti lelőhely a város részét képezné. A város lakosaival készített interjúim és baráti beszélgetések alapján is úgy tűnt, hogy a város számára a legfontosabb kulturális egység El Tajín, a VIII. században virágkorát élő totonák kultikus központ. Sokak meggyőződése volt, hogy Papantlát is emiatt látogatják a turisták.

Ám a város vezetése a kétezres évek második évtizedében kezdett ráeszmélni, hogy valójában Papantlát nem látogatják turisták, és az a nagyon kevés ember is, aki arra vetődik, nem talál semmi érdekeset a városban, és gyorsan tovább is áll. És mivel a szálláskínálat sem volt túl nagy, még csak meg sem szálltak a városban. Így a látogatók nagy része valójában csak egynapos kiránduló volt.

A feleszmélés akkor kezdődött, amikor El Tajín mellett szállásokat kezdtek építeni, és amikor rájöttek arra, hogy a közeli nagyvárosban, Poza Ricában, sokkal több szállás van, mint Papantlában, és a turisták valójában Poza Ricát részesítik előnyben, amikor szállást keresnek.

Így Papantla is elkezdte fejleszteni a szálláshely kínálatát, amely még most sem túl széles, de sokkal nagyobb és változatosabb, mint korábban volt (lásd az internetes oldalakat a tanulmány végén). Emellett, elkezdte megfogalmazni és reklámozni kulturális értékeit. Az internetes oldalak (lásd a tanulmány végén) tanúsága szerint Papantla a következő látványosságokkal rendelkezik a kétezres évek harmadik évtizedében: El Tajín és a *Voladores* táncosok mellett megjelenik a korábban említett park és templom is, de megjelenik a Volador táncos szobra a Papantla fölötti hegytetőn, a Teodoro Cano Múzeum, valamint a művész Papantla szerte megtalálható alkotásai, különös tekintettel a templom alapjánál elhelyezett betontámfalon látható domborműre. Emellett megjelennek a város ünnepei (Halottak Napja, *Corpus Christi*, a városi búcsú), a helyi gasztronómia, a vanília[8] mint Papantla védjegye, és a hozzá kapcsolódó kulturális tartalmak (legendája és annak ábrázolásai), valamint egyéb érdeklődésre számot tartó, felújított helyi épület.

Ami a városi, kulturális turisztikai látnivalók feléről elmondható, hogy fő értékük az, hogy a totonák hagyományokon alapszanak. Tehát, Papantla egyre szélesebb körben fedezi fel „saját gyökereit", vagyis a totonák kultúrát, és kulturális értékeivel egyre jobban azonosítja önmagát. Ez turisztikai szempontból pedig azért jelentős, mert egyre több kulturális tartalmat, egyre több látványosságot tud kínálni a városba látogatóknak.

8 A vaníliatermesztés 2012 után megszűnt a környéken a (volt) termesztők elmondása alapján. Ők három különböző okot soroltak fel, amelyek valószínűleg együtt hatottak erre a kulturális és anyagi szempontból is meglehetősen rossz változásra. A turizmus kínálati oldala ettől függetlenül Papantlát továbbra is a vaníliatermesztés központjának, a vanília városának tartja.

5. Mi az, ami az internetes oldalakról kimarad?

Vannak-e olyan kulturális szegmensek, amelyek lemaradnak az internetről, vagyis kimaradnak a reklámból? És ha vannak, akkor miért maradnak ki?

Igen, vannak, és nem is kevés. Az internetes reklámozás mellett a papantlai városháza kulturális vásárokat tart. A Főtérről egy eldugott kapun keresztül lehet eljutni a szintén meglehetősen elrejtett kézműves piachoz, ahol totonák kézműves termékeken kívül más *souvenire*-eket is lehet kapni. Az eladók kézművesek áruját árusítják, és egy-két terméket maguk állítanak a helyszínen elő.

Ezenkívül időszakos kézműves vásár is van a parkot körülölelő sétáló utcában. Eredetileg ez a vásár az év során csak papantlai ünnepek alkalmával jelent meg a parkban, de 2012 után már egyre több időszakot ítéltek a vásárra alkalmasnak. A vásár nem minden időszakban teljes, hol a tér egyik részéről, hol a másik részéről hiányoznak árusok. Az árusok kézműves árukat árusítottak eredetileg, valamint vaníliát és vaníliaeszenciát is, még a termesztés befejezése után is, majd később megjelentek a mexikói, illetve kínai gyártmányú használati tárgyak is. Ez utóbbiak a lakosság és a turisták körében is igen népszerűek lettek.

Kutatásom során pontosan abban az időszakban vizsgálhattam meg a kínálatot, amikor a városháza turisztikai irodája más osztályokkal nyitott vitát arról, hogy lehessen-e a kézműves vásáron totonák, helyi termékeken kívül mást is árulni. A turisztikai osztály véleménye az volt, hogy ne lehessen, míg a kereskedőket összefogó egyesület nem tartotta problémának, hogy bármi eladhatót árulnak a vásárban.

A kézműves vásár mellett „színre vittek" egyéb totonák szokásokat is. A park másik végében felállított tető alatt kemencében tipikus totonák kenyeret sütöttek, és egy asszony tipikus totonák masszázst adott azoknak, akik szükségesnek érezték.

Antropológiai terepmunkám alatt sosem láttam hasonlót. Kenyérsütéssel vagy kemencével az általam vizsgált, a hagyományait már egyre kevésbé tartó faluban nem találkoztam. Adatközlőim korábban a kenyeret idegen dolognak érezték, és úgy tartották (és tartják most is), hogy attól nem lehet jóllakni.[9]

A változás azonban itt is megmutatkozik. Utolsó terepmunkám idejére több pék is működött a faluban, akik a saját házukban, saját kemencéjükben sütötték a kenyeret. Az adatközlőktől azt is megtudtam, hogy két pék már korábban is dolgozott a faluban, de csak kiegészítő tevékenységként folytatta ezt a munkát. Termékeikkel korábbi kutatásaim alatt nem találkoztam.

A totonák masszázst sem láttam korábban a gyakorlatban, ám adatközlőm elmondta, hogy régen az ő falujukban is volt masszőr, de mivel ma már senki nem akar hagyományos gyógymódokat, és mindenki orvoshoz jár, ezért már senki sem masszíroz náluk. Több totonák adatközlőm kifejezetten örült, hogy a

9 Ehhez annyit hozzá kell tennem, hogy Mexikóban nagyon sokféle kenyeret lehet kapni, ám méretük inkább a mi zsemléinknek felelnek meg, és nagy részük édes. A totonákok és általában a veracruziak szerint a valódi étel a tortilla. És annak is a kukoricából, kézzel, nyílt tűzön készített variációja. Kenyeret nem sokat fogyasztanak. Habár Papantlában is egyre nő a pékségek száma, és ezzel egyidejűleg az előállított és elfogyasztott kenyér mennyissége is.

parkban bemutatják és gyakorolják a totonák hagyományokat, mert régen láttak már ilyet, és nosztalgikus hangulatot okozott nekik.

Az említett tető alatt ezek mellett totonák női népviseletet és egyéb tárgyakat is meg lehet tekinteni. Mivel ezek a vásárok ideiglenesek, és szinte *ad hoc* szerveződnek, ezért nem tartják fontosnak, hogy a papantlai internetes oldalak megemlítsék őket. Illetve megjelennek a helyi kézművességről szóló tartalmakban.

6. Csak átmenő forgalom?

Sikerült-e Papantlának odacsalogatni a turistákat? A válasz igen, mindenképpen. Ugyan a szezon nem tart sokáig, de augusztus első két hetében, amikor tanítási szünet van, igencsak megnő a látogatók száma. És nemcsak a turisztikai helyeket keresik fel, hanem igénybe veszik a város más szolgáltatásait is. Így jelenlétükből a város más részén is profitálnak. És végül is ez a turizmus lényege.

Az elvándorolt városlakók, illetve már távol született rokonok látogatásai is növelik a városba utazók számát ünnepekkor, ezenkívül több kulturális esemény is idevonzza főleg a környéken lakókat. Ezeket az eseményeket már említettem, köztük a *Cumbre de El Tajín*, vagyis az El Tajíni Csúcstalálkozót[10] is, ám részletesebben itt térek ki rá, mert nagy hatással van Papantla turizmusára.

Az El Tajíni Csúcstalálkozó egy márciusban megrendezésre kerülő, több napos fesztivál, amelyen bemutatják a totonák hagyományokat műhelyek és workshopok formájában, illetve konferenciákat szemináriumokat tartanak kutatók és egyetemi tanárok részvételével, ételkostolókat és performance-okat mutatnak be. Este koncerteket rendeznek, amelyekre már az ország más vidékeiről is jönnek zenekarok. De napközben kisebb koncerteken népzenét is lehet hallgatni. Vannak játékok és előadások gyerekek számára is, a szervezők a családokat és a fiatalokat célozzák meg programjukkal, és alapvetően őket próbálják bevonzani.

A fesztivált a veracruzi kormány támogatja, főleg anyagi szponzorációval, de a szervezésben és a reklámozásban is segít. Ám, az adatközlők szerint, az utóbbi években egyre kevesebb pénzt és szervezési segítséget ad, így egyre kisebb közönség látogatja az eseményt, és a program színvonala folyamatosan csökken.

A Covid-19 miatt történt lezárások során a fesztivált is elhalasztották. 2022-ben pedig a *Diario de Xalapa* szerint mind a szervezők, „mind a totonákok és a helyiek, mind a turisták" egyetértettek abban, hogy az esemény nagyon fontos, „mert erősíti az identitást és tágítja a résztvevők ismereteit" (Diario de Xalapa, 2022 március 21.).

A fesztiválra érkező turisták egy része, de még mindig nem a nagyobb része, már Papantlában száll meg, és megnézi a várost is.

10 https://www.festivalcumbretajin.com

7. Vannak-e más totonák turisztikai attrakciók Papantlában?

A város vezetése és a szervezők úgy vélik, megpróbálják minél szélesebb körben bemutatni hagyományaikat, vagyis a totonák szokásokat.

És mit gondolnak erről a totonákok? Adatközlőim mind örülnek, hogy a totonák szokások bemutatásra kerülnek és mások is megismerik őket. És akkor a legboldogabbak, ha a maguk tudását is hozzátehetik, vagyis magyarázatot fűzhetnek ahhoz, amit a nézelődő lát. Adatközlőim többsége nő, így nem a totonák vallási rítusok vagy a hozzákapcsolódó táncok vannak érdeklődésük központjában (azokat férfiak végzik), hanem a hétköznapi tevékenységek, főleg a mindennapi élet szokásai érdeklik őket.

Adatközlőim ugyanis Papantla egyik piaca, a Juárez piac melletti kis sikátorban dolgoznak, és főképpen zöldséget és gyümölcsöt árusítanak (vagy egyéb piacon árulható termékeket: tojást, kész ételt, édességet, italokat stb.).

Az árukészletük a falvakból való, totonák kistermelők földjeiről. A helyieknek szinte mindennaposak ezek a növények, mégis sokszor meg kell kérdezniük, mit milyen ételhez használhatnak, és azt hogyan kell elkészíteni. Így a totonák falvakból nemcsak a termények, de receptek és főzési szokások is érkeznek Papantlába.

A turisták számára pedig teljes meglepetés a piac ezen része, ugyanis olyan növényekkel találkozhatnak itt, amelyeket lehet, hogy korábban sosem láttak. Számukra újdonságot jelentenek ezek a növények, és azok az ételek, amelyeket az elmondott receptek alapján főzhetnek majd meg szállásukon. A totonák árusok pedig örömmel, és büszkén adják át tudásukat az idegeneknek, szívesen tanítják meg bárkinek azt, amit ők is szeretnek.

És az öröm akkor a legnagyobb, amikor a turisták másnap visszajönnek, elmesélik, mit főztek és hogyan, és utána újabb alapanyagokat vásárolnak, hogy újabb ételeket főzhessenek, és saját vendéglátójukként megkóstolják a helyi gasztronómia ízeit.

A receptek mellett szokásokat is megismernek a turisták, mert azokat is elmesélik nekik az árusok, hogy a legfinomabb ételt főzhessék meg.

A kérdés az, hogy a totonák árusok mennyire tudatosak ebben a kultúra terjesztési módszerben. Tudatosak. Tudják, kik a turisták, és miért utaznak Papantlába, tehát maguk is részt vesznek kultúrájuk terjesztésében. Ugyanakkor nem pontosan tudják, hogy lehetnének akár ők is egy tudatosan felépített marketing vagy PR részei. És főképpen azért nem, mert nem azok.

Amíg a városvezetés pénzt és energiát nem kímélve bemutatókat tart a totonák kultúráról, akár segítve a környékbeli kézműveseket, táncosokat, árusokat, hogy el tudják adni árukészletüket, előadásukat, szolgáltatásukat, addig a piacokon és környékükön dolgozó totonák asszonyokat, és egyre több férfit, nem tartják a totonák kultúra hordozójának. Vagy nem tartják őket a kultúra olyan hordozójának, amelyet turistáknak is be kellene mutatni.

Míg a vásárral kapcsolatban megindult az említett vita arról, hogy mit és hogyan lehessen árusítani, addig számos alkalommal felmerül az is, hogy ezeket a zöldség-gyümölcsöt árusító totonákokat nem kéne a városközpont utcáin hagyni

árusítani, és a városközpont távolabbi pontján, egy kis piacon kéne összegyűjteni. Ez, hozzáteszem, nem a turisztikai osztály irányából induló kezdeményezés szokott lenni, amit a jelen pillanatig még egyetlen városvezető sem valósított meg. Az árusok nagy örömére.

A városvezetés az adatközlőimen kívül is, több kulturális szegmenset figyelmen kívül hagy. Papantlában, mint említettem, két piac is épült a városközpontban, és a nagyobbik Hidalgo piacon megépülése óta mindig voltak kézműves boltok is, ahol emléktárgyak mellett helyi kávét, vaníliás kávét, vaníliaeszenciát is lehet kapni. A város ezen részén, mióta a környéken felhagytak a vaníliatermesztéssel, nem lehet vanília alapú termékeket kapni. Maradt a kávé és a játékok, zeneeszközök, díszek, táskák stb.

Viszont, ha az interneten rákeresünk a papantlai látványosságokra, ezekre a boltokra, sőt a két piac épületére sem találunk rá. Pedig az említett zöldségeken, gyümölcsökön és kézműves termékeken kívül gyógyfüveket, teákat és vallási rítusokhoz szükséges szárított növényeket is lehet kapni mindkét piac több boltjában is.

A városvezetés szemszögéből mégsem tartozik egyik piac, vagy legalább a piacok egy része a turisztikai attrakciók, vagyis a totonák kultúra látványosságai közé, pedig a piaci árusok közül is többen totonákok. Ezért az az érzés alakul ki a kutatóban, hogy miközben a város a totonák értékeket tartja a saját értékének, válogat a kulturális szegmensek között, hogy melyik tetszik neki, illetve, hogy melyiket tartja bemutatásra érdemesnek.

És miközben a nagyobbik piac épülete lassan kiürül, mert az árusok már nem tudják fenntartani üzleteiket, és az utcák egyre másra telnek meg környékbeli totonák árusokkal, a városvezetés ezt problémának fogja fel, és „rendet szeretne tenni" az utcákon úgy, hogy a totonákokat messzebb helyezi a környékről. Így az az érdekes helyzet alakul ki, hogy miközben Papantla város sajátjának éli meg és bemutatásra érdemesnek tartja a totonák kultúrát, addig valódi képviselőire, a tudás valódi birtokosaira már nem figyel, csak annyit tart érdekesnek belőlük, ami a saját céljai, vagyis ebben az esetben a turisták bevonzásához hasznos. Ez tulajdonképpen nem egy újfajta gyarmatosítás? Erre gondol Rácz Tamara is (Rácz 1999), amikor Cohent és Krippendorfot idézi?

8. A totonák kultúra újraértelmezése, újraértékelése a turizmus tükrében. Konklúzió

„Szeretnénk, ha a turista nemcsak átmenne Papantlán, hanem egy-két napot itt töltene nálunk." Mondja a papantlai városházán a turisztikai osztály vezetője, aki (egyelőre) egyedül és titkárnőjével vezeti a részleget.

Kutatásom idején, vagyis a Covid-19 járvány előtt, úgy tűnt, jó úton haladnak, hogy bevonzzák a turistákat Papantlába. Egyre több szálláshely nyílt a városban szállodától kezdve az Airbnb-n keresztül a youth hostelig, valamint egyre több turisztikai látványosság jelent meg Papantlában, vagy egyre több látványosságra

hívják fel a látogatók figyelmét. Fejleszteni való persze akad még bőven, de az első pár lépést már megtették.

És hogy kulturális értékeket tudjanak mutatni az idegeneknek, a totonák hagyományokat hívták segítségül. A totonák hagyományok pedig élő hagyományok: Papantlában és környékén számos olyan embert találhatnak, akik át tudják adni, hogy bizonyos rítusokat hogyan kell végezni, bizonyos ételeket, főzeteket hogyan kell elkészíteni, bizonyos gyógyító eljárásokat hogyan kell végezni.

Így kutatásaik és tanulmányaik sikerrel járnak, és megtörténik a totonák kultúra patrimonializációja és turisztifikációja. Vagyis először is felértékelődik egy vagy több kulturális elem, majd fenntartása, megőrzése pénzügyi és egyéb támogatást kap, majd áruba bocsájtják turista látványosságként.

Tehát a turizmus a kultúra felértékelődését okozza, pozitív változást a szolgáltató oldal számára, hiszen bevételt, megélhetést, fejlődést hoz a számára. De vajon felértékeli az etnikai, vagyis a totonák identitást is?

Itt látom a különbséget a Zúñiga által vizsgált falu, Zozocolco de Hidalgo esete és Papantla között. Zozocolco tisztán totonák falu, ahol a lakosok a saját kultúrájukat bocsájtják áruba. Papantla pedig mesztic város, ahol a lakosok között totonákok és bevándorlók leszármazottjai is vannak, akiknek olyan szempontból sajátja a totonák kultúra, hogy mindig is egymás mellett éltek, a totonákok mindig is jelen voltak Papantla életében, bár korábban soha nem voltak tagjai a várost vezető társadalmi osztályoknak.[11]

Mégis, Papantla város helyi, összefogó kultúrának a totonák kultúrát tartja, és azzal azonosítja önmagát, de a kultúrának csak azokkal a szegmenseivel, amelyek valamilyen okból tetszenek neki. Ezeket kiemeli, támogatja, óvja és fejleszti, miközben nem tartja fontosnak a kultúra hordozóit, vagyis magukat a totonákokat.

Azok az emberek, aki olyan dolgokat vagy szolgáltatásokat árulnak, amelyek a városnak tetszenek, helyet kaphatnak ebben a rendszerben, azok pedig, akik valamiért nem a város ízlésének megfelelő árut kívánnak kereskedelmi forgalomba helyezni, kívül rekednek. Noha ők is terjesztik a totonák kultúrát, de csak olyan szegmenseit, amelyet a globalizálódó világunkban a helyiek most nem értékelnek, hanem inkább, mint elavult dolgot a háttérbe kívánják szorítani. A kérdés az, hogy mikor fogják elkezdeni értékelni.

A korábban említett, Zúñiga által is leírt folyamatra, vagyis arra, hogy egy háttérbe szorult kulturális érték hogyan kap újra hangsúlyt, az árusításon kívül még egy nagyszerű példa van: a totonák népviselet. Miközben a totonákok már nem hajlandók hordani népviseletüket, és mosolyognak azokon a már idősebb asszonyokon, akik nem hajlandók más ruhát viselni, csak a népviseletet, addig Papantla lakosai több nagy vallási ünnep alkalmával is totonák népviseletbe öltöznek és öltöztetik gyermekeiket is. Ilyen például a Guadalupei Szűz zarándoklata, illetve a Virágvasárnapi zenés misén is ebben a ruhában jelennek meg,

11 Ezzel szemben 2000 és 2004 között, például a polgármester Diógenes Ramírez Santes volt, aki maga is totonák, és előtte és utána középiskolai tanárként dolgozott.

és büszkén viselik azt. Így a népviselet (is) lassan átkerül a totonákoktól Papantla város tulajdonának, kultúrájának és identitásának kifejező eszközei közé.

Források

Chávez Hita, Adriana Naveda – Gonzáles Sierra José (1990): *Papantla. Veracruz: Imágenes de su historia*. Archivo General de Estado de Veracruz, Xalapa.

Kelly, Isabel – Palerm, Angel (1952): *The Tajín, Totonac*. Smithsonian Institution, Washington.

Machuca, Jesús Antonio (2008): Estrategias turísticas y segregación socioterritorial en regiones indígenas. In *Turismo, identidades y exclusión* (szerk. Castellanos Guerro, Alicia.– Machuca, Jesus Antonio), México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 51–96.

Martínez Carmona, Pablo (2018): Fiestas Religiosas y Ceremonias Cívicas en la Educación de la Ciudad de México y Veracruz 1821-1872. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 56; 2018 (Julio-diciembre): 113–144. URL: http://www.scielo.org.mx/pdf/ehmcm/n56/0185-2620-ehmcm-56-113.pdf

Péter Zsolt (2010): *A turizmus térségi folyamatainak összefüggései, különös tekintettel az észak-magyarországi régióra*. Doktori disszertáció. Miskolc: Miskolci Egyetem. URL: https://www.researchgate.net/publication/274067919_A_turizmus_tersegi_folyamatainak_osszefuggesei_kulonos_tekintettel_az_Eszak-magyarorszagi_regiora_-_PhD_disszertacio

Pusztai Bertalan (2017): Ki a turista és mire jó nekünk? A turistatipológiáktól a késő modern társadalomkritikáig. In *Turizmus és transzformáció* (szerk. Régi Tamás – Rátz Tamara – Michalkó Gábor), Orosháza – Budapest: Kodolányi János Főiskola – MTA CSFK Földrajztudományi Intézet – Magyar Földrajzi Társaság, 28 – 36.

Rátz Tamara (1999): *A turizmus társadalmi-kulturális hatásai*. Doktori disszertáció, Budapest: Budapesti Közgazdaságtudományi Egyetem. URL: http://phd.lib.uni-corvinus.hu/206/1/ratz_tamara.pdf

Régi Tamás (2017): A turizmus és társadalmi változás kapcsolatának néhány antropológiai és szociológiai értelmezése. In *Turizmus és transzformáció* (szerk. Régi Tamás – Rátz Tamara – Michalkó Gábor), Orosháza – Budapest: Kodolányi János Főiskola – MTA CSFK Földrajztudományi Intézet – Magyar Földrajzi Társaság, 12 – 27.

Schiller Katalin (2019): *A piacozási szokások gazdasági antropológiája a mai Mexikóban. Totonák női munka Papantlában*. Doktori disszertáció. Budapest: ELTE Történelemtudományi Doktori Iskola, Európai Etnológia Program.

WTO (1989): *The Hague Declaration on Tourism*. Madrid. URL: https://www.univeur.org/cuebc/downloads/PDF%20carte/68.%20The%20Hague.PDF

Zúñiga, Federico G. (2014): Nuevos usos del patrimonio arqueológico de El Tajín, a través de los procesos de turistificación, mercantilización y espectacularización. *Anales de Antropología*, 48(2): 151–182.

Zuñiga, Federico G. (2018): Patrimonialización y turismo en Zozocolco de Hidalgo, Veracruz. Etnicidad, Cultura, Naturaleza y Puesta en Valor. *Dimensiones Turísticas,* 2(2): 79–101.
https://cronistadepapantla.com/_dnz/_fls/_dnz.htm
https://www.mundocuervo.com/esp/blog/2019-03/voladores-de-papantla-el-ritual-de-los-hombres-que-bailan-en-el-cielo
https://en.wikipedia.org/wiki/Papantla
http://www.sectur.gob.mx/gobmx/pueblos-magicos/papantla-veracruz/
https://www.festivalcumbretajin.com/

Újságcikk:

Maribel Sánchez (2022): Cumbre Tajín 2022: turistas celebran la permanencia del encuentro. Diario de Xalapa, 2022. március 21. URL: https://www.diariodexalapa.com.mx/local/cumbre-tajin-2022-turistas-celebran-la-permanencia-del-encuentro-8022569.html

Internetes oldalak Papantláról:

http://www.veracruz.gob.mx/turismo/papantla-pueblo-magico/
https://www.turimexico.com/pueblos-magicos/pueblo-magico-papantla-veracruz/
https://www.visitmexico.com/en/veracruz/papantla
https://www.getyourguide.com/papantla-de-olarte-l109597/
https://www.trip.com/travel-guide/attraction/papantla-de-olarte-1863225/tourist-attractions/
https://www.travelocity.com/
https://www.atlasobscura.com/places/el-monumento-al-volador
https://www.gob.mx/sectur/acciones-y-programas/programa-nacional-de-verificacion-turistica
https://www.gob.mx/sectur/es/archivo/acciones_y_programas
https://visitapapantla.wordpress.com/
https://sic.cultura.gob.mx/lista.php?table=museo&estado_id=30&municipio_id=124
https://www.guruwalk.com/papantla-de-olarte

Turisztikai internetes oldalak:

https://www.expedia.com/Papantla-De-Olarte.dx6301509
https://www.expedia.com/Hotel-Search?affcid=US.DIRECT.PHG.10111165.0&afflid=1101liP6FtYY&clickref=1101liP6FtYY&destination=Papantla%20de%20Olarte%252C%20Veracruz%252C%20Mexico
https://www.airbnb.hu/papantla-de-olarte-mexico/stays
https://www.booking.com/
https://www.trivago.es/
https://de.hotels.com/s
https://hu.hotels.com/de10520964/hotelek-museo-teodoro-cano-papantla-de-olarte-mexiko-kozeleben/

ZÁRSZÓ:
AGA mAGÁról

Tibori Timea

„… ÁTREPÜLÖK FÖLÖTTETEK…”

Szakmatörténeti interjú A. Gergely András társadalomkutatóval – részletek[1]

Tibori Timea (TT): – Régóta tervezzük ezt a szakmatörténeti interjút a 20. Század Hangja Archívum és Kutatóműhely számára, mégis van bennünk feszültség, amit oldani szeretnénk. Adódik ez abból, hogy barátok vagyunk, és számos területen közös az érdeklődésünk. Tele kíváncsisággal, várakozással fürkésszük egymást: miről és hogyan mesélünk majd, miközben közös élményeink felsejlenek. Remélem, hogy ez az érdeklődés egymás iránt újra és újra átélhetővé teszi részben az elmúlt évtizedek szakmai történéseit, részben azokat a kritikus és önkritikus észrevételeket, amelyek a pályádat kísérik. Kezdetben – ahogyan egy klasszikus életút-interjúnál szokás – olyan önbemutatásra ösztönözlek, amiből kicsit másképpen ismerjük meg A.Gergely Andrást. Az érdeklődő, a jelenségeket fürkésző, az író, olvasó, a segítő, a folytonosan támogató személyiségedet… – és azt a „zizegést” – ahogy mondani szoktad –, amit mindig érzel magadban, ahogy figyeled a körülötted lévő történéseket…

A. Gergely András (AGA): – Nagyon komplex a kérdéssorod. Okszerűen akkor tudnék rá részben válaszolni, hogyha elemeire bontanám. Azonban ezt a totál „boncolós analízist” nem szívesen követném több okból. Az egyik ok: megpróbáltam fölidézni azt, hogy vajon mit lehetne kérdezni tőlem, tehát én mit kérdeznék magamtól. Nem azt, hogy te mire vagy kíváncsi… hanem ezt a fajta önreflexív minőséget(?), szokásjogot(?), rendet(?), mindennapi gyakorlatot(?), amit most már lassan egy-két évtizede úgy építek be a saját monomániás kommunikációmba, [vagy] akár az egyoldalú beszédmódba, akár a megértő vagy elemző beszédmódba, hogy ennek mindig ott van a hátterében az, milyen lehetett volna az a kérdés, amire nem ezt a választ várom, vagy amire nem azt a választ adom. Az, hogy kicsoda A.Gergely András, azt borzasztóan nehezen ítélném vagy határoznám meg… De annyi bizonyos, hogy egykoron olyan „megváltós”, „népművelős”, segítő, mindent jobban-tudó, kézbe adó típus voltam, akit ez a könyvtáros-népművelő, „szolgáló értelmiségi” funkciótudat jellemzett, de ez leépült. Elég hamar, mert érdemi pofont kaptam munkás közegben, ahol nyomdászként, kéziszedőként dolgoztam, majd már kutatóként, falun, tanyán, kérdőívvel, interjúval, vagy rádiós riporterként megfordultam, s ilyen helyszíneken egyhamar kiderült: nem tartanak igényt az idegen jó tanácsára, másként-gondolásra. Jobbára eltűrik, de nem kérik… ha kérdezek is, „úgy” válaszolnak, ahogy épp kedvük tartja,

1 Készült az MTA Társadalomkutató Központ / Szociológiai Intézet 20. Század Hangja Archívum és Kutatóműhely megbízásából 2019. január–március között. Interjúkészítő: Tibori Timea. A teljes interjú és a gyűjtemény a www.20szazadhangja.hu 409_33 jelzet alatt található: https://voices.tk.hu/handle/123456789/8171.

vagy, ahogy tehetik, s nem érzik át a válasz súlyát… Nem tudom elkerülni azt, hogy a „miképpen jellemezném saját magam" kérdésre adandó válasz eleve tartalmazzon egy időbeliséget…, magamat valami kicsit manó-félének gondolom, motyogó manónak, aki egész életében megszámlálhatatlan évszázadot töltött beszéddel, beszélgetéssel… Amikor elkezdtem tanítani, a nyolcvanas évek első harmadában, nagyon keményen strukturáltam az órákat. Ez a jogi egyetemen volt, politikatudomány, annak is részterületeként „Bevezetés a helyi társadalom kutatásába" közösségkutatási módszertan, amiről a jogász diákoknak végképp fogalma sem volt (még nekem sem túl sok)… Nem járkáltam mindig a „magam írta tankönyvvel", hogy „ezt tessék megtanulni, aztán ezzel minden tudva van" – hanem inkább problematizáltam, a különböző verziókat villantottam fel, és vártam, hogy arra reflektáljanak. Nagyon hamar kiderült, hogy nem azért jöttek ők ide, hogy itt okosak legyenek – vagy én legyek okos. Következésképpen azt játszottam, miképpen lehet kitalálni azt a formát, ahogy megszolgálhatom a figyelmüket, kiérdemelhetem a bizalmukat, ahogy elfogadtatom magam azért, hogy utána vagy párhuzamosan én is könnyebben el tudjam fogadni őket… Aztán eltelt mondjuk 10 év, vagy 15, és egyszer egy egész hátizsáknyi saját tanszéki, meg egyéb szakirodalmat a táskámmal együtt kiemeltek az autómból, és odalett 15 évnyi mindenféle jegyzetem, óravázlatok, alapkönyvek. Attól kezdve úgy döntöttem… többet nem reprodukálok, nem adom kézbe [a vázlatot], inkább adott helyzetben strukturálom majd azt, amit mondani akarok…

Aztán volt egy időszak, amikor jócskán megtévedtem, megtévesztően azt gondoltam, hogy tudok valamit… megint jött egy időszak, amikor már rájöttem, hogy mi mindent, mihez képest és mennyi mindent nem tudok… És most megint kezdek visszatérni – akár tudományterületi érdeklődés szempontjából is – olyan kérdésekhez, vagy olyan témakörökhöz, amikkel a késő-kamaszkoromat, a felnőtt koromat kezdtem: filozófiákhoz, művészettörténethez, zenéhez. De ha erre rákérdez valaki, akkor is csak azt mondom, hogy társadalomkutató vagyok. És amint pontosítani akarom: szociológus, vagy politológus? Kulturális antropológus? Politikai antropológus? Zene- vagy táncantropológus?… – akkor már nehéz a megfelelő öndefiníciót megtalálnom.

… megkésve estem bele kényszeres pótlási-felhalmozási időszakba, amikor már azt… ami kimaradt, csak alig lehetett pótolni… elkezdtem történeti dolgokkal foglalkozni – akkor az amúgy is meglévő történeti közgondolkodás vagy oktatási rendszer, vagy oktatási tudásátadás folyamata elindult az ókortól, és jött szépen a történeti időrend. Csakhogy én az ókor első egyötödénél úgy leragadtam, hogy elkezdtem mindennek a részeit is, meg a részek részeit megismerni… és a különböző szakirodalmak ugyanarról való részeit is elemezgetni... A zsenge kamaszkoromhoz képest megtanultam azt, hogy egy mondatba, vagy egy szóba fogalmazzak meg valamit, amit én érvényesnek hiszek, evidensnek gondolok, vagy bizonyítottnak látok… És most egyre inkább kezdek mindenféle szakterületi bóklászás, csavargás, kalandozás, vándorlások után (és továbbra is a zsiványkodás, az „érintőleges kapcsolatfelvételek" sokasága után) oda jutni, hogy valamit már tudok, de tudom egyúttal azt is, mennyire semmi ez ahhoz képest, amit

lehetne tudni… És azt a merszet, hogy én lexikális kivonatossággal, pontossággal válaszolni tudok egy egzakt módon feltett kérdésre, azt már rég nem hiszem. Azt hiszem, hogy az egy kvázi „objektív tudomány", az egy „értelmiségi testcsel", az egy értelmiségi „kurafiság" formája, amelyben objektívnak mondjuk azt, amit mi éppen szubjektíven annak tartunk… Azt látom, hogy amikor keresek egy problémára valamiféle választ, az a világ nagy kultúráinak egyikeként van, aminek van egy belső világa **és** van a külső környezeti világ viszonya hozzá – akkor hogyan lehet ezt strukturálni? Hát, úgy, hogy rengeteg a részválasz, és valahol a végén mindig ott van az egyedi, élő és válaszképes Ember… az antropológia az Emberhez olykor sokkal-sokkal közelebbi, már-már pszichológiai… mindenesetre nem szimplán a szociológiai közelítésmódot követi. A narratívákat pont azzal tudom kiegészíteni a magam érdeklődési körében-terében, hogy megtanulok, fölidézek, használok, átértelmezek részválaszokat, amelyeket különböző kérdésekre mások adtak… egy világ-egészről való válaszom, s nemcsak mondjuk fekete lyukakról való részválaszok mögé építhető társadalomtörténeti, társadalomelméleti, szociálpszichológiai válaszom – hanem legyen az is, hogy mennyire mesés egy emberben a hiányosságait vagy éppen az erényeit fölfedezni…! A rossz hangulatát, vagy éppen a gyönyörét, a képzőművészeti alkotások kivagyiságát, és színskáláját és nem tudom miért...!

… én úgy jöttem félpolgári-félproli világból, hogy amikor az volt a kérdés, hova menjen a gyerek a közepes nyolcadikos bizonyítványával?… Akkor menjen ipari melósnak, szakmunkásnak… [szólt a szülői döntés].

… mind a két szülőm nagyon sokat dolgozott, illetve „mással volt elfoglalva". Az anyám [zenész volt] egy-két-három munka mellett, néha filmgyár, lemez, hakni, külföldi utazás, meg ez, meg az, folyamatosan pörgött. Életélményem az, hogy éjjel… jön haza [az Operából], és hozza a családi vacsorát… kezdődik a családi élet. Beszélgetés, élmények, rádió szól, jazz, lemezek, pörgés…

Apám mentalitása tökéletesen ellentétes volt… mert úri gyerekként hamar rájött, hogy ez itt egy borzadály… és hittel hívén az új kurzust… 45 nyarán már kinevezték a Néphadsereg zenekara parancsnokává… Az óvónéninek mondtam is, hogy „az anyukám egy katona bácsi", mivel mindketten akkoriban egyenruhát viseltek… [később apámat néhány év párizsi kultúrattasséskodás után… hazatoloncolták a családjával együtt… ezer felé fordított, jelentős társasági életet élt…] Ebből a miliőből tehát olyan iskolába kerültem a barátommal együtt, ahol kiderült, hogy mi zúzósan kivételesek vagyunk… – még egy olyan srác volt az iskolában, a Varga Katalin – akkori gyerekkönyv-meseíró – fia… mi hárman voltunk az a „tudáselit" az iskolában, amelyik máshogy performált... Tehát mondjam példával: kaptunk egy nyomdaipari tipográfiai kézikönyvet, kézi szedés szakkönyvet, amit meg kellett tanulni. És a 8. oldalon, vagy a 38-dikon az állt, hogy nem lehet egy szöveg elválasztásakor egy bekezdést úgy összeszedni (akkor még kézi szedés volt a szakma metodikája), hogy egymás alatt három sornál több sorban elválasztójel legyen a sor végén… és így tovább… Na most, amikor ez a bekezdés 19 egymás alatti elválasztójellel volt olvasható, akkor szépen bejelöltük, hogy „… ez a 19, ez hol van a háromhoz képest, tanár úr?! Azt tetszik tanítani

nekünk, hogy most háromnál több nem lehet, miközben a saját tankönyvünkben 19 van?". Szóval ott egy konfrontatív légkör volt, de mindenki respektálta, hogy ezek olyan pocsék úri zsiványok, ezekkel nem tudnak mit kezdeni, nem ehhez voltak szokva… ebben az értelemben nem éreztem úgy, hogy a felnőttek bármilyen típusú modellje jó. Ameddig nem lettem én is úgy „kis felnőtt", hogy már volt egy-két modellértékű személyiség előttem (és azt találtam akár nyomdásztársaim, akár fiatal kortársak között)… addig ez nem volt „tudatos" szerepkeresés…

Később az viszont nagyon fontos volt, hogy van egy olyan intellektuális elit világ, amelyben ugyanúgy megvannak a kisstílű, emberléptékű ócskaságok, irigységek, kivagyiságok, barátságos és nem barátságos tartalmak, amelyeket úgy a maguk nemes mivoltában… követni nem lehetett… [említettem apám értelmiségi, művész barátait, akik]… hol az előszobában boroztak, hol a konyhában zabáltak, hol az ágy szélén ültek. És egyszer az egyik ilyen nagynevű prof. – emlékszem képileg is az élményre – … valami olyasmit kérdezett, nagyon pikírten, hogy „Most mondd, így akarsz nagy lenni?". Fejbekólintott az az élmény, hogy vajon egy ilyen, szakmailag totálisan a top-elithez respektált ember hogyan kérdezhet egy kamasztól ilyet, akit ezzel nemcsak, hogy földig aláz, hanem miért kéne neki magát pozícionálnia velem szemben, mikor evidens a kettőnk közti pozíció-különbség… ilyen ez a világ? Akkor én ebben nem akarok részt venni, köszi! Tehát volt egy anti-intellektuális, vagy értelmiség-ellenes habituális vonal abban, amit a nyomdai kollégáim között is megtapasztaltam. Meg az ellenkezőjét is… De mindig van valami olyan emberléptékű megoldás, amit kell, s amit lehet keresni, és nem biztos, hogy gondolunk rá és megtaláljuk… – de ha nem „gondolunk", csak érezzük, akkor magától kínálkozik fel… ezt valahogy hiszem is, mert megtanultam… azt a fajta magabiztosságot, hogy nem számítotok, átugralak benneteket, vagy átröpülök fölöttetek, vagy átível a gondolkodásmódom, vagy mozgékonyságom, vagy a rugalmasságom afölött, amin ti itt görcsöltök…, azt valószínűleg megtartottam, és ezt ebből a csavargás-technikából hoztam… ez egy érdekes szakmatörténeti szempont – nem biztos, hogy később eszembe jutna –, hogy volt egy olyan időszak, amikor én úgymond „tanultam" a társadalomkutatás módszertanát, iskoláit, irányzatait, ezt, azt, amazt, és folyamatosan ébredt bennem, … én ezt nem akarom így csinálni. Nem akarok középarányost, meg alsó decilist, meg… Nem! Ez engem nem érdekel! Emberek, lelkek, sóhajok, kacsintás, közelség, szagok, intimitások érdekelnek inkább. Egy Ember a válaszadó, egy kérdőívben adott válaszban is! Nekem ez így nem lesz jó pálya. És akkor volt az, hogy beleestem olyan szituációba, amelyben ezek a fajta részválaszok, akár okosnak, tudományosan okosnak tűnő válaszok is fölpiszkálták a kételyeimet, hogy ez vajon úgy van-e? Hogy konkrét példa legyen: Hankiss Elemér és az életmód- és életminőség-kutatás. Én megcsináltam kb. 500 kérdőív-kitöltést, és megcsináltam kb. 1500 vagy 2500… irdatlan mennyiségű kódolást, meg kódolás-ellenőrzést, meg kódutasítás-gyártást, meg kártyacsinálást és válaszértelmezést, mindenfélét…, és az a tapasztalatom, ami aztán végül is a Művelődéskutatóban egy befejezett vagy abbahagyott kutatás hasonló tapasztalata is volt, hogy kb. a felmérést készítők egynegyede végzett korrekt munkát, az összes többi az valami gezemicét

hozott. A sarki presszóban kitöltve, minden kamu volt, és ez csak a kontrollvizsgálat idején, a kontroll-kutatási fázisban derült ki ennyire harsányan. És akkor az volt az érzésem, ha erre meg lehet építeni egy egész irdatlan, szobányi adatbázist, és lefuttatott programot és satöbbit, akkor én ezzel nem tudok foglalkozni, bocsi. Később volt egy késztetése [Hankiss] Elemérnek, hogy mindenki írjon, valamit 'tüsszentsen' ehhez az egész kutatási izéhez… én a „három kívánság" kérdéssel… foglalkoztam…, mert…én is tapasztaltam olyat, amikor a „Legyen jó a világnak", a társadalomnak, a családomnak, stb. válaszoknál volt egy adott mennyiség a válaszok egy adott hányadában, ami attól volt fontos, hogy kinek milyen a válasza, ki miért azt válaszolta, amit válaszolt… És engem az érdekelt a részkérdésekben, hogy ki válaszolt olyanformán, hogy az mintegy rajta valóban túlívelő, tehát össztársadalmi vagy nagycsaládi, vagy kollektív érzetet fejezzen ki, és ki válaszolt… tök formálisan, és ki válaszolt fantáziadúsan... Maradt egy-két ilyen színes-szagos-érdekes-cseles-bűbájos válasz, amit aztán nem lehetett sehova berakni, csak külön kreclibe, vagy külön polcra, vagy dísznek. Na, ezt én így tudom csinálni… [inkább] elmegyek egy cigánytelepre, ahol fotózok, és a fényképek zöme sikerületlen, rosszul előhívott [kép lett], de mégis, azok az élő embereket ábrázoló roma gyerekek, ahogy beleugranak a képbe, az mint élmény sokkal többet adott ebből az egész kutakodásból, kutatásból… mint az, hogy Bruszt Lacival sok-sok hónapot, másfél-két-három-négy évet töltöttünk azzal, hogy kérdőívek, adatok, hordozók, felvenni, átvinni, programozás, lefuttatni, kontroll… És többet is tanultam belőle – a társadalomtudomány teljesebb értékű, komplexebb módszer-együttese szempontjából! Többek között azt is, hogy mi mindenre nem jó az, amiről azt hisszük, hogy az majd jó lesz, mert akkor nagy mennyiségben összehasonlítható. Valószínűleg, ha „Hankissos" választ mondanék, akkor már az a törekvés, az a szándék, hogy nagy mennyiségben összehasonlítható legyen, ezt… lehet alkalmazni búzatáblára, vagy folyás-állandóságra egy folyónál, vagy denzitás-mérésre, mit tudom én, a vérképeknél kitűnően lehet használni. De Emberekre? Szóval „az ember nem antilop", hogy olyan 'Hankissos' pozíciót vagy könyvcímet idézzek…

… [Nyomdaipari tanuló koromból való] az a tudás is, hogy a tőlem büntetésből távolabbra száműzött barátommal kommunikáljunk, és megtanuljunk szájról olvasni, ami a mai napig is úgy használható, hogy ha belenézek egy autóban a tükörbe, látom, hogy a mögöttem lévő autóban mit mondanak… Nem mindig ismerem föl…, de alapesetben a szájról le tudom olvasni, hogy mit mond. Ez milyen jó volt, amikor filmes, dokumentumfilmes voltam, amikor volt két tekercs, és a kígyót egy másik végtelen kígyóval kellett tized-század másodpercre pontosítani… hogy itt nem azt mondja, hogy „gyertek már"! Hanem azt mondja, hogy „elmentek még". Mert ott tudtam olvasni a szájáról, és akkor derült ki, hogy ebben a nyomdai miliőben összeszedett tudásként, meg a süket-némákkal kommunikálás évei után úgy tanultam meg szájról olvasni, hogy filmvágáskor ennek haszna, értelme lett…

… nem érzem habituális többletnek, vagy oly kiemelkedő másságosságnak azt, hogy… megoldásra törekszem. Egy időben Budán laktam, ahol tán a miliő, mindegy is, a szemben lévő házban lakott egy vállalkozó, állt ott egy kis furgonja, csili-vili autó volt, és szép színessel az volt ráírva: „Megoldást szállítunk". És annyira megtetszett a dolog, hogy ez egy korszakot leíró fogalmi ígéret... – tök mindegy, hogy miről, hova, kinek. Megoldást szállítunk! Azt a magabiztosságot, amivel ez az ember kimondhatja, ígérheti valakinek, egyrészt oltári zsiványságnak, vagy, hogy minősítsem... papi maszlagnak mondanám, de ugyanakkor pont az kezdett el érdekelni, hogy mennyi magabízó öntudat, életkezelési vagy emberismereti vagy szituáció-feltárási, belátási nyugalom és bizonyosság kell ahhoz, hogy valaki azt tudja mondani, hogy szállítom a megoldást. Én még beleértem azt is, hogy az is egy szállítás, vagy az is egy megoldási lehetőség, ha azt mondja, hogy erre nincs megoldás. De keresni fogok, holnap jövök, hozom, kitalálom! Végül is a nem-válasz is válasz úgy, hogy benne rejlik a több más lehetősége…

… Mindenesetre az impresszió, hogy napra nap és sok száz éve termelődik valami olyan tudás, ami túl van azon, hogy betűket rakunk egymás mellé, vagy a Rádió Újságot tördelve egy sort kicserélünk, mert ott egy betűhiba volt, és újra öntötték azt a sort, és menjen a gépbe, sematikus és „betanítottnak" való munka volt – de az igényt, hogy ezt valahogy felülmúljam, és ebből valahogy több lesz az én könyvtörténeti, esztétikai, elméleti bóklászásaimmal, ez mindmáig megmaradt „betegségként", olyan módon heveny érintettségként, hogy az első dolgom minden egyes új könyvnél a megszagolás, a betűk, a papírminőség, a nem tudom mi… átlátása. Szóval ennek volt egy ilyen nagyon triviális része. A másik része még ennél rövidebbre fogva: a saját apám mondjuk öt-hat nyelvbeli járatossága, latin, görög, olasz, francia, német, angol, kicsit orosz… – ez frászos volt, mert annyit én messze nem tudtam, mint egy jó polgári korszakban nevelkedett úri gyerek. És rettenetes lemaradásom volt pont a bandázós kamaszkorban az elmaradt alapolvasmányok miatt, amit például a legjobb barátom, Bródy Gábor viszont jól ismert… én ezt csak úgy véltem megjátszhatónak, hogyha nemcsak olvasok, hanem volt az a funkciótudatom, az a képzetem, hogy közölni kell olyanokkal, akik nem tudják a tudnivalókat. De nem bántó módon, hanem szívességi, vagy jótékonysági alapon – közölni kell. Ez vitt valamiképpen afelé, hogy akkor ezt egy könyvtárban sokkal inkább meg lehet csinálni, ahol aztán olvashatok, ahol aztán jönnek emberek, kérdezik, hogy „És mit olvassak? A gyerekemnek mit vigyek? Mit javasol ehhez, ahhoz?" … így kerültem a [MSZMP] Politikai Főiskola könyvtárába… [idővel] fókuszálódott az érdeklődésem ugyanott, még a Politikai Főiskolán valami „politikai" felé. Részben ott ismerhettem meg… Gombár Csabát, Papp Zsoltot, többeket abból a körből… és roppant mód megtetszett nekem, hogy itt milyen hihetetlen emberekhez lehet közel kerülni. Közben még csináltam ezt a nyomdai ezt-meg-azt. És a privát érdeklődésem a szociológus barátaim révén evidensen a szociológia felé fordult… majd elkezdtem [levelezőn] könyvtár-pedagógia szakon tanulni…

S ott találkoztam össze két meghatározó, vagy az én akkori gondolkodásomat bizonnyal meghatározó személyiséggel. Az egyik Kamarás István volt, aki akkor olvasáskutatással foglalkozott, meg az OSZK Olvasáskutatási Osztály vezetője volt, és a Varga Lajos Márton, aki a Népszavában kultúr-rovatvezető, vagy inkább kritikai rovatszerkesztő volt, komoly főmunkatársa az akkori szakszervezeti sajtónak. Mivel ez akkor részben a Szakszervezetek Elméleti Kutatóintézetének is része, illetve iskolája volt, kicsit abba a szférába is átcsalinkáztam… eljutottam Bruszt Laci révén a Hankiss-kutatásba, a Művelődéskutató vagy Népművelési Intézetnél, illetve a Losonczi-kutatásba, a békési nagy munkába ilyen-olyan-amolyan adatfelvevőként, vagy nem tudom, elemzőként… Szerintem ezek voltak a meghatározóak akkor… és még egy rész-válasz abból a szempontból, hogyan alakul egy gondolkodástörténeti rálátás és megismerés, vagy az önkép-építés korai folyamata.

… ez a fajta fertőzöttség azóta se múlt el. Sokat változott időben, de hogy ez biztosan meghatározta azt, hogy mi iránt, például nem a településszociológia iránt érdeklődtem elsősorban (bár az is volt egy adott fázisban), vagy nem nőpolitikai kérdések iránt, hanem inkább volt művészeti, irodalmi érdeklődésem, vagy színház, vagy zene felé kanyarítható érdeklődésem, ez bizonnyal befolyásolta azt is, hogy utána ilyen területeken találtam meg a perspektívát, pályát, partnereket, lehetőségeket és körképet. Tehát, ha lehet így leegyszerűsíteni, akkor azt mondanám, hogy ez a három fő komponens, mint életút-indító hatás és az ehhez kapcsolódó saját tevékenységi körök és csáb- vagy bűvkörök hatása dolgozott bele abba, hogy mi lett később a pályám.

… a vizuális megjelenítés mindig nagyon fontos volt…[a nyomdában például]… szépészeti értelemben megcsinálni valamit, ami míves lehet, ami sugározza magából az eleganciát, a méltóságot, a pompát, a tudást, az effektivitást. Mindazt, ami tud ráhatni arra, aki olvassa… kezembe fogni egy régi könyvet, amiből süt a tudás, ez nekem nagyon fontos…

Mi az, amit a későbbi időszakból [megemlíthetek?]… Amikor az Új Magyar Lexikon politikatudományi szócikkeinek én lettem a megbízott felelőse, kezelője, ami egy kicsit kiterjedt a szociológiára, meg még azon túl is egypár más részkérdésre, tanulandó feladattá lett, lexikont hogyan lehet és kell csinálni. Őszintén szólva az egyik nagy csalódása az életemnek, hogyan alakulhatott egy-egy ilyen informáló, alapszinten szolgáltató, és tudás-segítséget is nyújtó funkció olyan mesterséges és piaci elemmé, amihez semmi közöm már…

[Miután kiléptem a nyomdából, a szociológia felé fordultam.] De az én életemben ez is egy momentum volt, a saját nyomdász múltamat feldolgozni, egy kicsit szembesülés formájában ezzel a tudás és tudatlanság, mívesség és bumfordiság, képesítés és kézműves termék közötti kontraszttal, egyúttal mintegy a szakmától is egyfajta kalapemelintéssel elköszönni…Viszont egy adott érdeklődés útján mégis… meghatározó momentum volt, hogy erre rá lehet látni úgy is, hogy belülről jövök… ismerem a papírminőséget, a betűtípusokat, a nem tudom mit. Szóval az elemei felől látom át később a kontextusait vagy a kiterjedéseit, és erre utólag

rá is tudok látni úgy, hogy más egyéb kontextusokkal helyezem összefüggésbe. Ezt azért hangsúlyozom, mert ma ennek véleményként, vagy értékrendemben bizonnyal kiemelt helye van, elsődleges értéknek tartom mindehhez képest, hogy a részben az egész és a rálátás, meg a benne-lét szükségképpeni kettőssége és harmonizálhatósága meg kell legyen… ezt a textus/kontextus mániákusságot vagy egyszerűsíthetőséget, hogy mindenben megpróbálni meglátni a teljes összefüggésrendet, vagyis az aprócska jeleket és a teljes összefüggéseket sem kezelhetni az aprócska jelek nélkül – ezt fontosnak tartom…

[Másik mozzanat: bár nem voltam KISZ tag, mégis valami belső ellentmondás miatt 'kizártak' a KISZ-ből.]… Ez nekem később nagyon jól jött, mert részben ezt a kettős identitást, ezt a bent is lehet lenni úgy, hogy ne kelljen csicskának, vagy szolgálatkész alkalmazottnak lennem, mégis, részben hatással lehet lenni a belsőre, de ez most hosszú történet [lenne]. A lényeg, hogy ebben a jellemzésben szerepelt az is, mint a „képességeim" közé írható, hogy „és francia nyelvet tanul!"…- amúgy hogyan is jönnek ahhoz, hogy bármi olyasmit, ami magánérdekű, azt közérdekűnek tüntessék fel? – ez egy. Kettő, hogy kinek volt fontos, hogy ezt „lenyomozzák", hogy én a Francia Intézetbe járok? Ott valóban lehetett olyan könyveket kölcsönözni, mint mondjuk Szolzsenyicint, amit másutt meg nem lehetett, csak az Ivan Gyenyiszovicsot. De ez egy magánérdekű dolog volt, és erre rápecsételték az intézményes gyanakvást…

Mindez engem is állandó változásra kényszerített. Azért azt nem hiszem, hogy ezzel „teljes képet" lehetne akárcsak szimbolizálni vagy sugallni. De azért a '70-es évek magyarországi erjedési folyamatai vagy kulturális változási folyamatai… mondjuk a 25. Színház, a különböző jazz-irányzatok, a legkülönbözőbb zenei műfajokban a legújabb törekvések is, alternatív művészetek, a lakásszínháztól a Stúdió K-ig, millió ilyen impulzus volt, amivel pótlólagosan is a tízévnyi elmaradását törleszteni próbáló fiatalember számára nyilván rengeteg hatás összegződött.

Például…. miután a katonaságtól leszereltem, visszamentem a Politikai Főiskola Könyvtárába… mindig én voltam az ügyeletes, mindig én voltam a bedobható „fregoli ember"… És ezt én kihasználtam arra, hogy oké, én szolgálok, de ha nekem van szükségem szabadságra vagy ilyen „kiugrásokra", akkor azt megtehessem… a Márkus Pista nyári falukutató tábort hirdetett, ahová a Népművelési Intézetből egypáran még mentek Jászszentandrásra, meg később máshová, és én velük tartottam. Rettenetes komoly impulzustömeg ért azzal, hogy akkor oda Juhász Pali, Szalai Juli, Závada is eljött, akik már „házon" belül, vagy bizonyos kutatói körön belül „valakik" voltak, őket hívogatták meg. Mellesleg Márkus Pista a településkutatás olyan dimenzióit is megnyitotta, amiről halvány fogalmam se volt. Tehát, amikor elkezdtem magam is beszállni ilyen kutatásokba, és elmenni Verpelétre, vagy a sásdi, gálykúti cigánytelepre, messzi Békésbe, Baranyába, tanyára, ide-oda-amoda, akkor már nemcsak felhevült érdeklődés volt bennem és némi olvasás vagy némi szakmai gyarapodás is, hanem az, hogy ehhez képest a könyvtár szontyoli, poros, unalmas magánya azzal együtt is kevés és száraz

volt, amit megvehettek – mert volt a pártapparátusnak pénze, hogy a könyvtárt úgy dúsítsák fel, hogy az valóban használható legyen…, vágytam arra, hogy egy csomó kérdőívvel és egy hatalmas MK27-es magnóval elmenjek a messzi tanyára, meg Isten verte világokba, és kérdőíveket töltsek ki, és elemezzek, és kódutasítást csináljak vagy ellenőrizzek vagy… igen, az empíria benyomakodása a létembe, az részben (és egy idő múltán) már igénnyé is vált – és azt követően, egy idő múltán pedig szomorú tapasztalattá.

Hogy egy konkrét példát említsek: egyszer felvételiztem a szociológiára, akkor nem vettek föl. Ez nem volt egy különleges állapot, mert sokakat nem vettek még fel…, de közben én meg rengeteg mindent ismertem, még a felvételiztető bizottságban is ott ültek ketten-hárman, akikkel minimum köszönő, vagy ismeretségi viszonyban voltam. De föl azért nem vettek. És akkor úgy döntöttem, hogy jó, ez így nem megy, akkor majd nézek valami mást. És a múltkorában említett tapolcai kutatás volt az, ami egybe esett időben azzal, hogy akkor én könyvtár-pedagógia szakot végeztem, amiről én is tudtam, hogy nulla, mint ismeret, mint végzettség… ezért mindenképpen az egyetemre akartam menni. De úgy nézett ki, hogy hát „nekem má van valami diplomám", szóval másoddiplomás képzés az még nem volt megoldva, nem jutottam be. Pedig, ha szerzek egy szociológus diplomát akkor, az nekem pont jól jött volna a szakmai életúton… elmentem a vezetőképzőbe a Bánlakyhoz azzal, hogy én ide beiratkoznék. Mindenesetre jöjjek felvételizni, lássuk meg! – volt a válasza. El is mentem. És a bizottságban ott ült néhány… – ma úgy mondanánk: „no name", szóval szakmailag biztosan nem létezett több ember, aki „kádernek" biztosan közép- vagy felső káder lehetett, aki felvételiztetett, és kiderült, hogy ők annyit sem a szociológiáról, sem az empíriáról, se az aktuális szociológiai kutatásokról nem nagyon tudnak, amennyit én tudok – pedig én ezt éppen tanulni akartam volna. De hát megszégyeníteni őket nem lehetett… mindenesetre oda se vettek föl… akkor úgy döntöttem, hogy jó! Előbb fogok én a szociológián tanítani, minthogy elvégezném. És hát… a „képtelen jóslatok" is olykor beteljesülnek, ez valójában így is lett. Tehát sose végeztem szociológia szakot, de nagyon elszántan egy idő múltán azt gondoltam, hogy nekem ezt kell csinálni, és olyan területekkel kell foglalkozni, amikkel ha lehet, akkor mások nem nagyon foglalkoznak… ezért például a Művelődéskutatóban mindaz, ami ott művészettel, művelődéssel, körökkel, csoportokkal, akár vallással, akár tanyával foglalkozott, az mind nagyon jól jött. Szóval nekem ez egy hosszú életszakasz volt, amikor attól vagy azért léteztem… hogy beletanuljak, holott 'megtanulnom' nem lehetett.

TT: – Négy intézmény nevét említem. Az egyik a Népművelési/Művelődéskutató Intézet, a másik a Tömegkommunikációs Kutatóintézet. És két nagyon sajátos, de a társadalomkutatás szempontjából akkor meghatározó intézményt: a Rádiót és a Televíziót. Visszatekintve az akkori praxisunkra, ezek azt a lehetőséget adták, hogy „ismerjük meg, mi történik körülöttünk", és a közbeszédet majd alakítjuk a látottak magasabb absztrakciós szintű bemutatásával.

A társadalom valamennyi rétegében, csoportjában készültek kutatások, amik közül számos összefoglalója mini-szociográfiává nemesedett. Az intézményekben pedig — mint a Szecskó, vagy a Vitányi-féle – a hagyományos módszertan mellett megjelentek azok az új kérdésfeltevések, amelyek már messze túlmutattak a kutatóhelyek akkori látszólagos lehetőségein, és összekapcsolták a magyar kutatásokat a nemzetköziekkel…

AGA: –… a párhuzamosságok valószínűleg megvoltak, és ma már megvallom, hogy egyúttal nekem életvezetési utat, módot, technikát, ismeretet, tudást is kínáltak… olyan dolgokban vehettem részt, amelyeknél nagyon triviális kapcsolódás volt más szintekhez. Például itt van a magyar hétköznapi kulturális intézményrendszeri felmérésben a művelődési körök tevékenysége stb.

És ez az az empirikus tudás, empirikus kutatás, ami ilyen módon visszafordult egyfajta rossz tapasztalattá, hogy „Úr ég! Hol áll ez az ország…?!" – összejött bennem azzal, hogy bizonyos helyszíneken különböző kiegészítő, de funkcionálisan hozzá tartozó késztetéseket kaptam. Például [Hankiss] Elemér kutatásában volt egy csomó olyan békési, baranyai, borsodi települési szint, ahol cigánytelepi részkérdésekkel, illetve kontrasztképpen a nem-cigány (vállalkozói, polgárosodó) miliőben is interjúztunk… ezekre mind úgy mentem el, hogy a hónom alatt a magnó, a kezemben a kérdőívek, tehát teljesen felcicomázva, és fényképezőgép is. Úgy indult, hogy kezdtem fényképezgetni a falut, a tájat, a tanyát, a telet, a kéményeket, a néprajzi izéket, látványosságokat. És egy idő múltán megerősödött bennem az, hogy ezek, ha diribdarab-számra nem is hasznosulnak – mert én úgy gondoltam, hogy azokkal a kérdőívekkel nagyon sok mindent nem tudok meg azokról az emberekről, akikkel futólag találkozom –, de egy fotóval talán több, több fotóval talán még érdekesebb. És akkor elbarangoltam a Rádióba, ahol viszont ezeket a komplexebb megközelítéseket, mint afféle próbatételeket vittem, műsortervként…. „Jól van, fiam, csináld meg! Hozz egy címet, elfogadjuk, csináld…!" Elfogadták. Volt, hogy egy dokumentumfilm hatását a moziból kijövő emberek között faggatva magnós interjúban összehoztam egy pompás, mondjuk 52 perces anyagot. Amire azt mondta a Bölcs István, vagy az éppen akkori rádiós kulturális rovatvezető, hogy „Ó, ez nagyon jó! Jó, jó! Ez jó indulás… – na most, ebből kéne 4 perc 7 másodperc!". És elkezdődött a nyűglődés, a kínlódás, a vajúdás minden fázisa rám törni, hogy ezt most úgy kell likvidálni, ahogy van, és átbeszélni, megtartani belőle a tónusokat. Megtanultam a rádiós vágást, hogyan lehet hangközökből, magán- és mássalhangzóból összeállítani, kivágni, tónusban hagyni és így tovább. És amikor már hülyére gebedtem magam, akkor volt még mindig 39 perc, és mondták, hogy „ühüm… 4 perc 7 másodperc!"

… meg kellett tanulni azt, amit később az érdeklődésem részbeni változásával a filmnél, dokumentumfilmnél tapasztaltam, hogy ezertizenhárom órányi felvett anyagból kell egy 27 perces dokumentumfilmet csinálni… Az legyen ütős, de az összes többi, az szecska, az maszlag… Mert a filmben benne van a hatásszünet, benne van a tónuskülönbség, benne van a háttér is, a bemozdulásos életlenségben a háttérmozgás, a teljes környezet is. Ezzel kezdődött egy új érdeklődési fázisom a Balázs Béla Stúdióban, a kísérleti filmmel, és azzal, hogy elmentem nemcsak a

Rádióba külsősnek, sőt kvázi ebből éltem, mert nem volt munkahelyem, bár a személyimbe be volt írva a Népművelési Intézet… amit aztán fölhasználtam arra, hogy rengeteg olyan helyszínre is el akarjak menni, tervezzek, építsek, konstruáljak, ami ha úgy tetszik tábor, ha úgy tetszik terep, ha úgy tetszik művészeti tapasztalatszerzés. Ha éppen úgy alakult, akkor a már kutatás közben megszerzett kapcsolat révén mondjuk Borsodban vagy Nógrádban, vagy egy balassagyarmati kiállításon… egyszerűen egyik a másikra épült, és lett belőle valóban az egyedi pillanatokat alkalmilag rögzítő, és otthon „magam előhívom, magam csinálom, én rontom el” fotó. És lett ugyanebből a fotózás-kedvből, mániából valamelyest megélhetés is. Mert még apám révén szerkesztőségi ismerősökhöz is be tudtam hordani mondjuk nyári táncfesztiválon készített fotókat, amiket én csináltam, ott előhívták… és be tudtam vinni ugyanarról egy kis rövid ismertetőt a Film, Színház, Muzsikának.

… Mivel már korábban elkezdtem a színházi fotózást, Déryné Színház, meg ilyen kis társulatok, nyári hakni-brigád, meg ilyen helyeken fontoskodni, elkezdtem ezekről írni, maradt egy „újságírós hajlandóság” bennem. Jártam is az újságíró iskolába is, kvázi ilyen magán-akadémiára, azt még a Bernáth László csinálta a MUOSZ-ban… Miközben egyfolytában mennek otthon a gyakorlás hétköznapi fázisai, és én közben gyártom a Hankiss-adatlapokat, kérdőíveket, meg kódlapjait, meg… azok minden hibájával, snasszságával, eredménytelenségével együtt – nagyon komoly tanulság volt. De egyúttal valamiféle hitelképességet, inkább úgy mondanám, hogy „gyakorlatias bennfentességet” szerezhettem olyan területeken, amit aztán „meghálált” az élet, mert más haszna is volt. Mondjuk a Művelődéskutatóban véletlenszerűen találkoztam S. Nagy Katival, az akkor éppen folyó lakás-, meg a Kapitányék intézménymimika-kutakodásával, és elkezdett érdekelni a város. De ugyanakkor ezek a kulturális szimbiózisok, kölcsönhatások is. És amikor egyszerre három intézmény „esett ki” – idézőjelben mondva – a hátam mögül, akkor elmentem a Közvéleménykutatóba, ahol nem a közvélemény volt a lényeges, mert az csak egy „ráfogás” volt, hanem azok a kutatások, amelyek nem a tömeges napi darálóból folytak ki, hanem az intimitások, amiket a darálóból kiemelkedő egy-egy konstrukció kidobott…

Arra is rájöttem, bár valamelyest tudok fotózni, hogy filmezni szeretném a világot, viszont a filmhez érteni kell… a Főiskolára felvételizni, az több menetben is reménytelen volt. Eltökéltem, hogy engem a képi része érdekel, az operatőri munka, és valaki súgott… miért nem megyek a tévéhez?… ott van ilyen képzés… Segédoperatőrként elkezdtem a Televízió Fiatalok Stúdiójában filmet csinálni. Dokumentumfilmet, illetőleg a „belépő” egy filmetűd volt, aminek kvázi játékfilmes, szimbolikus, képies valaminek kellett lennie. Egyszóval egy társadalmi, empirikus, megtanult, megtapasztalt valóság és ennek a művészi tükröződései vagy tükrözhetőségi verziói szinte összekaroltak, vagy egymásra épültek, mert ez volt a fő létformám, főtevékenységem, életmódom is, így hát egymást nyilván erősítették… a kutatóknak is megvolt a maguk alapkérdése valamely társadalmi csoporttal kapcsolatban… választott [működőnek vélt] módszertana, de döntően a társadalmi struktúra szempontjából akartak érvényeset mondani. Történetileg

most visszanézve, számos fontosat el is mondtak, de azért ezek a kutatások nem álltak össze egy olyan egésszé, ahol azt lehetett volna mondani, hogy a korabeli magyar társadalom gazdálkodói rétege, munkásrétege, kisvárosi értelmisége, nagyvárosi értelmiségi rétege tulajdonképpen leírható módon így vagy úgy megszületett. Ezek a kutatások mind sporadikusan jelentek meg, és egymástól sem igényelték azt, hogy összekapcsolódjanak a tudások. Épp ellenkezőleg, mindenki igyekezett a maga kis szigetén maradni…[Ezeket] a harmónia-hiányokat azonban egy kulturálisan „fennköltebb" szférában vélem megnevezhetőnek, amely képes a másságosság elfogadására: mondjuk S. Nagy Kati művészettörténeti érdeklődése, amint ránéz egy bútorzatra, és abból kiderül számára, hogy ennek milyen történeti, gyártási, gazdasági, financiális, használati stb. stb. tartalmai vannak. Ahogy például Szelényi–Konrád egy városról beszélnek, az akkor is absztrakció, ha tudom, hogy jártak abban a városban, vagy ott voltak… de azt közli, amit távcsővel lehet látni…

… Nekem valahogy a saját szakmámban, a dokumentumfilmben, még akár az antropológiában is – bár ott valószínűleg elfogultabb vagyok – … s azért mentem afelé, mert ott ennek a jelentősége súlyosabb, ennek az absztraktnak, ennek az elhallgatott, ki nem mondottnak, a meg-nem-jelenítettnek a mélyen struktúra- és létformáló tartalma, mérvadó mivolta, amely úgy jelenik meg, hogy „kiénekelhető" abból a valóságból, amiről szólunk. Megfogalmazható róla, neki, általa, érte valami olyasmi, ami a leíró, leképező, pillanatképet adó, adattömegeket felvonultató megközelítésben nem jeleníthető meg. Tehát úgy érzem, hogy nemcsak hogy a szociológia szakmai táborai, az azon belüli műveltségi vagy tanultsági iskolák, a nyelvek [váltak fontossá], ki az, aki németet, Webert és Tönnies-t hozza, vagy azoknak trombitása, s ki az, aki franciákig el tud menni vagy el szokott menni… mondjuk Somlai másképp, mint Erős Feri, az egyik inkább a pszichés részét, a másik inkább a struktúrameghatározó, a Levi-Strauss-os strukturalista-funkcionalista részét emeli ki és ezt használja föl, és csinál belőle „magánüzletet" – Kolosi Tamásnak mindmáig nem tudom megbocsátani azt, amikor elprivatizálta a fél szakmát, és vitte a könyvbizniszbe… Azokat, akik mondjuk a nagy struktúrákban gondolkodnak, mint például Losonczi, akit a társadalmi működés érdekel, akik a szociokulturális dimenziók mellett a felhangokat is meghallják, vagy az aprócska kis „pizzicato"-ban elhelyezett szaggatottsági „bizonytalanságokat" is meghallják és megfogalmazzák, azokat én valamiért többre értékelem, mint azokat, akik folyamatosan tologatják az adatokat maguk helyett, és „felső decilist" mondanak ahelyett, hogy vannak a rohadt gazdagok, meg a kutyául szegények…

… vagy itt van Kiskunhalas kutatása… amelyben az volt a feladatom, hogy interjút készítsek a helyi könyvtár társadalmi hatásáról, a könyvolvasásról, a tanya és a város másságáról, erről-arról… Én még a mai napig is második, vagy mondjuk harmadik „szülőhelyemként" tekintek Kiskunhalasra, huszonév alatt annyi sok kapcsolat, emberség, partnerség, sok minden kiépült a város, meg köztem, hogy én abból végül is a '90-es években, amikor a *Magyarország felfedezése* sorozat még

utolsókat rúgott – de már nem sikerült megjelentetni -, végül is valami 770 oldalon megírtam ezt a kiskunhalasi kutatást…

… „a halasi kutatás" ilyetén mód Kamarás István, Varga Csaba, meg én, meg az *Egy kisssváros* kötet – ami aztán a Művelődéskutatónál megjelent –, az helyben mindenképp szimbolizálja ezt az „értéktöbbletet" [amit képviseltünk]. Úgy érzem, hogy ez nem egy ember kutatása volt, mint „halasi kutatás", hanem egy kutatócsoporté, akiknek mellesleg se gondolkodásmódban, se stílusban, se térben, se időben, se intézményességben nem volt egymáshoz igazán köze. Az én köztes szerepem, meg aztán az a plusz feladat, kényszerként magamra vett vállalás, hogy akkor én megyek továbbra is oda – a többiektől függetlenül… azt én megtiszteltetésnek éreztem, hogy kutatási segédmunkásként, interjúkészítő lóti-futiként bedolgozhattam abba a kutatásba, és akkor a kisssváros kötetbe végül is Kamarásék beemeltek…

… [később] az volt a kényszerű funkcióm, hogy miután ők már nem teszik be a városba a lábukat, sőt volt, akire még „kilövetési parancsot" is kiadtak, hogy ha idejön a városba, akkor azonnal hívják föl a helyi, városi pártközpontot, mert ki van tiltva. Én meg nem voltam kitiltva, de engem is rögtön leinformáltak.

… ők sem ok nélkül nem tették be a lábukat a városba, egyúttal azt mondva: „nem akarjuk befolyásolni a helyi világot". De tőlem kérték: „menj el, és nézd meg, hogy hogyan hatnak ezek a megjelent írások. Felbujtják a tömeget? Lehangolják őket? Igazat adnak nekünk? Elfogadják a kutatás, a publikálás, a nyilvánosság igazságtartalmát? Vagy mindenki meg van véve a manipuláló hatalom által, vagy mi van egyáltalán?" Tehát én visszajártam még jó fél, inkább másfél évig az utóhatást kutatni, a kötet, illetve a tanulmányok utóhatását követni, sőt fölvenni filmre, és ez került be végül is a kötetbe, mint összegző áttekintés arról, hogy „a kutatás és az utóhatása".

… Egy idő után már azért is megtartottam [régi kutatási anyagaimat], mert például diákjaimnak, akiket az antropológia kvázi „módszertanára", vagy cselvetéseire, ügyeskedéseire, finomságaira nevelni, tanítani illik és kötelező, azokat ezekkel az árnyalt jelenségekkel, hogy néz ki mondjuk egy heti rendszerességgel megcsinált TK-s omnibuszos adatfelvétel a Közvéleménykutatóban stb., és milyenek az ehhez kapcsolódó személyes kérdések, személyes kutatások, személyes narratívák, majd az ezekből megjelenő tanulmányok adott esetben, vagy azok mellékletei… – egyszóval én ezt mindig megpróbáltam a diákoknak ebben a „sodrásban", ebben a folyamatszerűségben bemutatni…

… [nemcsak egy] történész, könyvtáros [cselekszik így] okvetlenül… és ezt hogyan kívánja átadni a diákjainak?! Ez olyan típusú fejbekólintó élmény volt, amit nagyon nehéz elválasztani attól a törekvéstől vagy saját érzékenységtől, hogy engem pont ezek érdekelnek! Pont ennek a tanító vagy tanár bácsinak a hangtónusa, egész vállalása az, amit én keresek. Amit megbecsülni próbáltam, akartam, tudtam részben Kiskunhalason is, vagy másutt, ahol élő emberek megnyilatkoznak valami mentendő, valami értéket megőrző kultúra nevében. Ebben az értelemben most egy kicsit kritikus leszek, talán igazságtalanul, de úgy érzem,

hogy az a tudományos hidegségünk vagy távolságtartásunk – ami úgymond deskriptíve, leírható módon elvárja tőlünk egy valóságos világ megjelenítését – csak ritkán elegendő többre. Nem vesszük észre, hogy abban a tükörben mi legalább annyira szereplők vagyunk (kvázi a tükör másik oldalán is tükör van, és abban részben magunkat látjuk) rávetítve mindeme problematikák révén valami tematikára, s csak ritka, hogy ez kiegészül az érzékenységgel, az anyaggyűjtéssel, az adathalmozással, feltárással, értelmezéssel, amiben összefügg minden tevékenységünk java része. Ez egy kicsit (úgy érzem) strukturális hiányossága a szociológiai kutatásoknak... – amelyeket így, elnagyoltan: „a szociológiai kutatások" – ki nem lehetne mondanom, mint kulturális antropológusként hivatását gyakorló valakinek… Nyilván, „a szociológusokról" nem is beszélhetek, mert hányféle szociológiai ágazat, irány, törekvés, iskola, módszertan és egyéb van. De azt, amit én akkor – ez a '70-es évek végétől számítva a '80-as évek végéig kb. –, mint módszertani alapvetést kaphattam, annak egy jó része ezekre az adatfelgyűjtő (szándékosan használom ezzel a kifejezéssel, mert a néprajzosok is „felgyűjtenek" olyasmit, mintha leesett volna, tehát nem összegyűjtik vagy egyszerűen csak gyűjtik, rendszerezik, de FELgyűjtik) – tehát a felgyűjtött adatokra alapozó, „objektívnak" tetsző, vagy annak értelmezett – valahol nekem mindig kevesebb volt, mint akár egy-egy töredéknyi emberi vallomás. Ha lehet ilyet mondani, akkor társadalomkutató lévén meglehetősen „antiszociológus" voltam, ha a szociológiának főleg ebben a kvalitatív módszertant nem nagyon, de a kvantitatív mennyiségeket elsősorban respektáló, figyelembe vevő természetrajzára gondolok. És mindig zavart (pontosabban volt időszak, amikor már meg tudtam fogalmazni), hogy ne beszéljünk csak úgy „a" társadalomról, mert olyan nincs. Ne beszéljünk „a" munkásságról, mert az sokféle. Szóval, hogy ne lehessen tudományos létjogunk valamiről, mondjuk régiesebben szólva „általánosságban", egyetemességben vagy épp elvontságokban beszélni, s nem egzakt, nem konkrét, nem személyes minőségekben. Valahogy, ha lehet ilyen önképet alkotni, akkor a saját tudományos hókuszpókuszolásomban én azt próbáltam meg elegyíteni, ami ebből a direkten és sokféle áttétellel személyesnek hatóan még menthető, megtartható, tovább vihető, gyarapítható anyagból... próbáltam alkalmazkodni [valahogy], amit a szakmai narratív szinteken elvártak. De minden ilyesfajta alkalmazkodásban ott volt egyfajta kibúvó-keresés. Ilyen volt a tapolcai kutatás, ami úgy indult el, hogy nézzünk meg egy másik terepet, ahol ugyancsak *Könyvtár és társadalmi környezet* címen el lehet indulni egy adott pontról a helyi könyvtárból, ahol összegyűlnek értelmes emberek, értelmiségiek, könyvhasználó, könyvolvasó emberek, zenei program van, vers-felolvasás, más egyéb… összegyűlnek különböző korosztályok, és összegyűlik egyfajta közös tudás, egy amúgy egyáltalán nem közös kulturális lenyomat tömegéből valami… Ez Tapolcán éppúgy igaz volt, mint Kőszegen, Halason vagy Balassagyarmaton. A '70-es éveknek volt egy kinevezett, vagy értékét tekintve felbecsült törekvése – talán szélső pólusokon ezt a Nagy Lászlós – Pilinszky – Csoóri Sándoros –, olyasfajta gondolkodásmódra utalhatnék, amelyben az „archaikusnak" az „újrakeresésére", az egykor volt értékes népinek a „megmentésére" vállalkoztak, sőt valószínűleg megvolt ennek a

hatása az én gondolkodásmódomra is, ami igen távol állt attól a fajta kötelezőnek vélt empirikus kutatástól, amit aztán folyamatosan elkerülni próbáltam… ami kimerülhetett az adatok halmazában és a táblák relatív érvényességében…

… Legyek őszinte, az valószínűleg egy otthonról hozott minta, hogy az is van, ami 'nemvan'. Talán meséltem már valamelyik alkalommal a kottát… Amikor a kotta egyben partitúra is, és nem értem, nem tudom átlátni. És akkor az apám előhúz egy partitúrát, amelyik a lóugrásban lerajzolt kotta-hangok és az esetlegességek függő rendjében, és mindezek összességében, egy független rendszerben is előadható interpretációt kínál. Akkor nem azt mondom, hogy feladtam a hozzáértés lehetőségét, de annyit beláttam, hogy a végtelen számú variánsokat végtelen számú interpretációval lehet kiegészíteni.

… amikor másokon láttam meg, nyilván nem kongeniális felfedezőként, hogy hosszú szakmai életúton megszolgálni, kiérdemelni, és a szolgálat-vállalásban következetesen ott lenni, helytállni, kísérletezni hajlamos egyénként, hogy megerősítést kapok olyanoktól, akik szintén hasonlóképpen gondolkodnak…[inspirált].

… tanulság, hogy a másságosság becsülése, megbecsülése, sokra becsülése, az vele járhat az emberrel, ez viszont nagyon nagy elánnal, vagy rössel vitt közelebb az antropológiai szakterülethez, hogy itt van egy olyan típusú tudomány, amely erre sokat ad, amelynek a presztízsében, vagy akár módszertani, vagy akár tudománytörténeti tőkéjében ott van jelen az a komplexitás, amit hittel hiszek…

… talán a 90-es években, vagy inkább később… hallottam olyan evidenciával megfogalmazni azt, hogy mi van akkor, amikor a részek összege, számszerű teljessége többet ad ki, mint az egész. Mi az egész? Egy összetört pohár minden üvegdarabkája az az egészet adja ki. Pont az egésznek az a többlete, hogy használhatóságában, pohár mivoltában, emlék mivoltában, vagy funkcionalitásában, vagy értéktartalmaiban van egy többletértéke, és ezeknek a részeknek (a helyi kutatásnak a városban, a falukutatásnak, a munkásvonat-kutatásnak, a munkásfilmnek, a munkásfotónak stb. mindezek együttesének) van egy olyan jelentéstöbblete, amelyik után a jelentéstulajdonítás olvasat- vagy megértés-formája nem okvetlenül a közlők, hanem nagyon sokszor a befogadók, vagy a közvetítők lehetősége volt…

Amikor… Hankiss vagy még sok mindenki más… például S. Nagy Kati művészeti oldalon, vagy esztéták, vagy zenekutatók, minden egyes tudományterületen volt kötelezően rangban tartott és presztízstőkével ellátott, vagy körülcicomázott szaktekintély, [ha megkérdeznéd], mit tudna felidézni a Mihu szociológia-módszertani alapkönyvéből, vagy a Szczepanski-ból?... [elbizonytalanodna]… Vannak olyan [művek], amelyekből az ember nyugodtan megbukna, pedig gondolkodtak a városról, de mit is gondoltak…? A Jiři Musil alapművéről… már akkor kimondták, hogy hát ez nem a mennyek országa... s hiába alapirodalom, az nem azt jelenti, hogy akkor azt a szakirodalmat kell nekem használnom és mértéknek vennem… Az a baj ezzel, hogy az állandóan gyarapodó tudásmennyiség, és a

tudásminőségek rétegződése szinte lehetetlenné teszi – vagy tette egy időben – már azt, hogy ezek a diskurzusok kellőképpen összehangolódjanak…

… Maradnak tehát a résztudások résztudásai, és ezek (ki harsányabb, ki szegényebb, ki alávetett, ki kitörő-hangolódó) közleményei, amelyek mintegy felülírják nemcsak a tudhatókat, tudhatóságot, a város megismerhetetlen sokszínűségét, hanem azt is, hogy erről hogyan lehet interpretálni bármit is. Következésképpen, ha irányadó tónusa van a szaknyelvnek, a publikációs lehetőségeknek, az OTKA pályázat elfogadó apparátusának, (ki véleményezi, ki mit mond arról, ki mit hisz az oktatási irányról, az empirikusról, az elméletiről, a megalapozottságról, az árnyalt adatokról vagy éppen az egyértelműsített számoszlopokról, és még sorolhatnék nyolc különböző kategóriát), akkor egyszerűen nem lehet abban gondolkodni, vagy arról gondolkodni, hogyan van jelen a szaktudomány relatíve érvényesen egy adott településen, vagy egy adott piacon, vagy adott témakör feldolgozásában.

Én, ha lehet – bölcseletelméletien 20-30-40 évnyi tapasztalat utáni teljesen fölösleges és az alapmondataiban is hamis bölcsességgel ezt megfogalmazni –, úgy mondanám, minél kevesebb ilyen makroszintű gyalázatot állíts elő, mert mindegyiket rétegeiben is, komplexitásában is, nagy univerzális mondandójában is úgy lehet cáfolni, ahogy van. Csakhogy egy majdani, több generáció múlva esetleg esedékes cáfolatoknak úgy leszel kitéve, hogy nem okvetlenül a dicsőséglistádra kerül a cáfolatok tömege. Magyarán, ha te nem látod be, hogy mennyire viszonylagos minden lehetséges tudásod erről a dologról, akkor figyelmeztetni fognak, vagy még azt sem. Például a balassagyarmati kutatás esetében éppen Gyániék – és azóta is mások által fölidézve már csak a Gyáni-szöveget hivatkozzák gyakrabban, [nem az eredetit]. Gyáni leírta, és a kritikája annyiban mindenképpen érvényes volt, hogy ő egy olyan aspektust tett hozzá az írásunkhoz, amit mi nem vettünk be kellőképpen a várostörténeti kutatásba. Nekem is volt olyan kérdéskörröm, amit, ha már pár héttel, pár hónappal, talán pár évvel később újraolvastam volna, vagy olvastam volna időben, akkor szembesülhettem [volna] azzal, hogyan lehetett ilyeneket leírni. Ez mennyire nem úgy van, mennyire „nemcsak úgy" van, mennyire nemcsak ez a lehetségesen leírható valami…! Azt azonban akár stilárisan, akár szakmatörténeti, akár pályázati kutatási beszámoló és egyéb szinteken senki nem fogja megkockáztatni, hogy a leírhatóságok összes verzióját felsorolja, és akkor ezeket még valami meta-nyelvi, vagy ki tudja, milyen kommunikációval ki is egészítse, vagy törölje, vagy zárójelbe tegye. Erre már nincs se idő, se eszköztár, se kapacitás, se semmi. Durvábban úgy fogalmaznám, hogy „hiszen ezt játsszuk" mindannyian. Aki klarinéton játszik egy darabot, merész vállalkozás… Eötvös Péter azt mondja, hogy a világ körülöttünk olyan módon durván gyorsult be, hogy már nincs méltó időnk, figyelmünk, eleganciánk, megértőkénk az elfogadásra, belátásra, főleg a szakrálissal való érintkezésre, találkozásra… a Vidovszky 80. születésnapján volt… egy koncert, ahol Klenyánszky Csaba játszott egy Eötvös Péter kompozíciót (A dervis tánca a címe), ahol pont az lenne a

jó, ha ezek a begyorsulások időnként feloldódnának egy lassulással. És ez a lassulás tenné lehetővé azt az érintésnyi csekélységet, ami egyfajta szakrális többlethez kötne. A dervistáncban az a divat, amikor már elszálltál, ledobtad a ruháidat, már mindent a ruháiddal, minden földi kötelemtől szabadultál, és most már csak a Nirvánába szabadulás következik, hogy finoman csúsztassak… de az a lehetőség is, amit utána egy meditáció kínál egy egészen más szakrális körben, annak körülbelül ugyanez a mozgása. Az érzékenységek egyre gyorsuló, durvuló sebességét és az ellenoldalon ott lévő levegővételnyi szünetét eljátszani egy darabban, ahol minden a miértből indul ki, és a végén egy iszonytató pörgető magasságig jut el. Akár önmaga basszusklarinéttal vagy még annál is furább eszközzel, körülbelül nyolc oktávnyi regiszterfutamban úgy lövi ki magát, hogy az már valami tényleg más szféra ott, a másik végén.

Ezt érzékelem úgy, hogy mikor már képesek leszünk rálátni arra, hogy testvér, értem én, hogy Szelényi is elment és látott lakótelepet, és látott interjú-jegyzőkönyvet, és megnézett mobilitási mutatókat a KSH statisztikákban, s több várostervező intézeti statisztikákból meg azt kutatták, hogy 6-7-8-9-14. kerületből mennyien költöznének legszívesebben a Rózsadombra, vagy legalábbis elegáns 12. és felső kerületi miliőbe, és ebből azt a következtetést vonta le szociológus partnerekkel, Konrád Györggyel…, [hogy a lakótelepiek mobilisak] – vagy, ahogy Kozák Gyula annak idején, a 70-es évek elején prédikálta nagyszabású ötletét, hogy szervezzünk a csepeli munkásoknak rózsadombi sétákat. Egyszerűen Csepelről Rózsadomb nem nagy földrajzi távolság, de olyan gondolati távolság lenne, vagy empirikus távolság lenne megmutatni, hogy látjátok, itt vannak azok, akikért, akik múltjáért, akik veletek együtt, vagy akik ellenetekre vannak, ti nekik termelitek azokat a javakat, vagy az ő hasznukra dolgoztok. Jó, az egy kontrasztos, kihívó, packázó játszma volt, de tükrözte azt a szociológus empíriát vagy empirikus tudást, hogy ezeknek a szélső kontrasztoknak az összecsapása, ütköztetése, kölcsönhatásai leképezései annak, ami adott esetben feladatunk is. Ezt akkor újdonságként kezeltük, és senki nem volt, aki Szelényiékkel szembeszállt volna. Arra meg szinte sosincs idő, nincs kellő kapacitás, szinte sosincs kellő mélységű, ha úgy tetszik alázat, megértés iránti elköteleződés, elszántság, vagy fenekedett szándék, [hogy ez megváltozzék]. Ráadásul, aki már erre a szintre, igényszintre, presztízsszintre, tapasztalati szintre, vagy életút-szintre jutott, már rálát arra is, hogy jól van, 3 és fél perc múlva ugyanaz az ember, és ugyanott és ugyancsak nekem már egészen másképp válaszol ugyanarra a kérdésre. Tehát folyamatos kérdésekre, folyamatos válaszadásra, folyamatos interakcióra kéne berendezkednünk, viszont a tudomány meg úgy szerveződik, hogy fel kell nyüglődni a világító rakétát, lám, lám, ott vagyok, tapsoljatok, fáklyát és dicsfényt kérek, mert én már fellőttem magam, és csak nagyon szerényen, nagyon-nagyon visszafogottan működő technikájú tudásterületek mondják azt, hogy mennyi még az ismeretlen. Inkább ezzel foglalkozzunk, ne a különböző tetszelgéssel. Csakhogy nagyon nehéz, amikor az lehetséges, hogy azt mondom, azok a csoportok, akik elkülöníthetők, vagy megnevezhetők, vagy leírhatók, vagy lényegeseknek látszottak, azok miképpen voltak, lehettek számunkra leírhatók. Amint odatolakodtunk,

vagy oda sündörögtünk, vagy áttettük magunkat az ő mikromiliőjükbe, teljesen nyilvánvalóan rögtön kialakult egy kontraszt: ez honnan jött, mit akar, hova viszi, amit megtud rólam, mennyit árult el belőlem a szomszéd háznak, a szomszéd ellenérdekelt csoportnak, a városvezetésnek, a mit tudom én kinek. Azonnal kialakul egy önreprezentációs skála, amelyben az egyik, aki igen, általános iskolában is tanító bácsi volt, sose lett több, mindig is többre akart jutni, de már ismeri azt a régi garnitúrát, akikből az egyik gimnáziumi tanár, a másik tanácsos volt, a harmadik a rendőrségnél egy bizalmi ember, a negyedik fölesett Budapestre, de aztán később visszakerült… Ő már szeretné az ismeretségei révén sokkal többre értékeltetni, vagy értékelni saját magát, a gyerekének, unokájának, anyósának már úgy adja el magát, hogy mielőtt még kimondana magáról bármit, nagy levegőt kell venni, tehát az önreprezentáció szándéka, „most én ekként akarom megemlíteni magam" cselvetése az ugyanúgy ott van a kutatás mélyén, mint az, hogy mi milyen szinten tudjuk őket reprezentálni.

… Például, amikor elkezdtem a diákjaimnak azt prédikálni, hogy a város nem a házakból, meg utcákból áll, hanem azokból a térközökből, amelyeket az emberek helyként használnak, megtöltenek, belaknak, tárgyakkal, dolgokkal, jelenségekkel, fogalmakkal töltik meg, fölruházzák – amit a kevesek által ismert és idézett Vidor Ferencnél olvastam –, akkor a legtöbb kutató [felkapja a fejét]: „Mi van, miről beszélsz…? De miből áll egy város?" Közlekedési útvonalakból, meg technológiából, meg lakosságszámból, és valóban a kettő nehezen hozható össze, de ha ez hiányzik belőle, hogy egy város elvben az üres utca, az tök fölösleges felfedezés. Ha az üres utcán utcabált rendezünk, akkor nevet adunk, rangot adunk, értéket adunk neki. Ha nem használja senki délután 3 és este 8 között a Szabadság-hidat, és van még másik hat híd, akkor mért ne lehetne ott hétvégi bulit kavarni? Igen, a problémákkal hosszan törődhetnénk, egy picit visszavennénk a városból azt a funkcionalitást, hogy a város utcája mindössze arra való, hogy autók közlekedjenek, legyenek rajta. Nemcsak arra van, vagy ha csak arra van, akkor már régen rossz… hanem akkor még a közlekedés-tervezet, vagy tervezés úrhatnámságáért van. Én például bicikliskent ezt a fajta megoldást támogatom, és ott, ahol ezt respektálják, ahol ez így működik, Szegeden például láttam, hogy így működik. Az autós tudja, hogy ő maga is, a gyereke is, a férje is ki fog szállni az autóból, inkább gyalog megy, tehát az igenis ember, aki biciklivel jön, vagy gyalog, babakocsival és igenis sérülékenyebb, mint az én autóm, annak előnyt ad. Budapesten pedig a harc folyik. Nekem át kell ugrani a biciklimmel egy autót, hogy ne üssön el, vagy ne pusztítson el csak azért, mert neki most előnye volt, vagy azt gondolta, hogy előnye van. Legyünk már méltóak egymáshoz, és ez a városjelentés fogalomkörében sokkal minőségibb tartalom. Ezt viszont, ha nem élsz ott, nem követed nyomon, nincs közvetlen impresszió róla, akkor nem fogod tudni róla. Ezt mutatókkal nem lehet leképezni… azt, amit a kutatás kezdetén megpróbálhatsz megtudni.

TT: – Újra és újra elérkezel egy olyan pontra, hogy megerősítsd: megfelelő kutatói alázat nélkül, és a „megértés szándéka nélkül" – ezt a kifejezést használod – nehéz dolgozni,

eredményt pedig végleg – a szó komplex értelmében – nem lehet elérni. Ez olyan társadalomkutatói magatartás, amit az egyik leglényegesebb dolognak tartok, és amit – a hazai pályát nézve – kevésbé látok érvényesülni. Mit értesz azon, hogy egy kutatásnak lehet célja a kvázi teljességre törekvés? A teljesség az mindig valami többletet is jelent?

AGA: – … alapvetően semmit sem válaszoltam arra, amit az egész kutatói munka, a választott témakörök, a lehetséges módszertanok, vagy attitűdök szempontjából a művészeti területek, a nem konkrétan egzakt várospolitika, hanem ennek maximáltabb, szimbolizáltabb, vagy a szimbolizáció más térfelein megjelenő változataira vonatkoztatva kérdeztél. Ebben részint volt egy tudatosság az első jegyzetfogalommal a szimbolizálás, vagy a szimbólumok nyomdokain továbbkutakodás – az onnan kanyarodott el, hogy a szimbolizációs, és értem ezalatt a tudományos homálykodás, vagy homálybogózós, vagy tisztázni próbáló hókusz-pókuszolásokat, melyek azt a méltatlanságot követik el -, hogy választ szolgáltatnak, kínálnak olykor a maguk, vagy néha a mások által feltett kérdésekre. És ezt kinevezik tudományosnak, ezt aztán minősítik, felminősítik, agyonminősítik, egekbe magasztalják stb., tehát a tudományos válasz a dologra a „valami" lesz és ez meg úgy, ahogy van, smafu – egészében.

Ebben az értelemben kontrasztos tőlem és szánt szándékom éppen nem ez az alázat, megértés iránti elfogadó attitűd hangsúlyozása, de félek, én egy picit túlértékelem ez a kérdést. Megmondom, miért. [Korábban már beszélgettünk arról], hogy amikor a kutatások, a kutatás, mint olyan, a kutatás, mint szakmai tevékenység, a kutatás, mint életút, életvitel, vagy életút-szintű vállalása valami érdeklődés intézményesítésének, akkor az embernek valami kutatási koncepciója, módszertana van. Én úgy gondolom, hogy ezek részint vannak, részint – ha kellőképpen érzékenyen foglalkozol a dologgal -, akkor ezek állandóan változnak, de a kutatás, ha nem 3 perces, 3 hetes, hanem 3 hónapos, vagy 3 éves, netán 30 éves, akkor folyamatában nagyon-nagyon sok változás következik be, amit utólag már visszaigazolni is alig lehet. Hogyan hozható össze esetleg az impresszió, a tudásmennyiség bővülése, minőségi többlete értelmében, hogyan köthető még össze az eredeti kutatási hipotézissel, és a konklúziók végeredményeivel? Ez az igazi kérdés. Egyszóval, amikor arra kényszerülünk, hogy azt a beszédmódot használjuk, amelyben pályázatot kell megfogalmazni, akkor belátunk olyan szférák felé, amelyekben már a beteljesülés, a megvalósult kutatási végeredmények megfogalmazása, lehetőségei rejlenek, tehát nem görcsölünk azon, hogy előre lebeszéljük a pályázat támogatóját arról, hogy támogassa a pályázatot (hiszen úgysem lehet semmit megtudni arról a világról, de így nem érdemes pályázatot beadni sem). Ha intézményesen arra vagyok kötelezve, hogy nyerjünk pályázatokat, vagy érdemeljük ki mások felebaráti szeretetét, vagy haszonvételi kalkulusát, vagy bizalmát, vagy befektetett, belénk befektetett tőkéjét, akkor ezt valamiféleképpen meg is fogjuk, próbáljuk megszolgálni. Ha nagyon ritkán találkozunk – és szerintem, ha lehetek gonosz, úgy mondanám, hogy még házastársi szinten is ritkán találkozunk azokkal az intim vallomásokkal, inkább kocsmai vagy ötödik konyak utáni beszélgetésekben jön ez elő, amikor kellő iróniával azt tudjuk mondani:

„nahát, aztán abból is többet kihozhattunk volna! Emlékezz arra, hogy mi mindent akartunk leírni. Odamentünk, csináltuk, aztán mi is jött ki belőle...?!!" Tehát ezek a kutatásoknak nevezett valamik sokszor azon a lehetetlenségen csuklanak meg, vagy bicsaklanak félre, amelyek elvárnák az embertől azt, hogy minél előbb a teljesebb teljességet feltárják. Minél teljesebb a teljesség feltárásának hipotézise, az még nem okvetlenül tekinthető egyúttal garanciának is arra, hogy az illetőnek erre kellő felkészültsége, kapacitása, ideje, figyelme stb. érzékenysége van. Ez idővel feltámad, gyarapszik, feldolgozhatóvá és utána kinyilatkoztathatóvá lesz.

Képzeld el, vagy gondolj vissza… hány olyan kutatást tudnál felsorolni, amelyikről áperté kijelentődött a kutatás adott idejének elmúltával, hogy ez bizony nem sikerült. Amúgy nem lehetetlen, de tök hasznavehetetlen volt a hipotézis, ki kell mondani, hogy ez úgy, ahogy van smafu, ez így semmire nem volt jó.

Én attól vagyok e szempontból gyávább, vagy talán inkább magabiztosabb, ha például az antropológiai kutatásokban elmész egy brazíliai terepmunkára, ma mondhatod, hogy amúgy a hipotézised tök jó volt, de ha megesz a puma, akkor ennyi volt, legfeljebb pótlólag majd valaki erre is bólogat: milyen igaza lett volna… Itt sokkal több a veszélyérzet evidenciája és egyúttal a felelősség is, hogy mibe vágok bele. Durván azt mondanám, hogy antropológus az, aki antropológiai terepen, antropológiai értelemben, kutatástechnikák értelmében valamely társadalmi terepen kutat, de élek azzal a kritikai gyanakvással, hogy nem kell mindenképpen egy brazil őserdőben, vagy esőerdőben elpusztulni azért, mert én elhatároztam, hogy bebizonyítom, hogy mekkora antropológus vagyok…

… Ha odamegyek bármely terepre, ugyanazokkal a típusú vagy kategóriájú minőségeket tekintve, ugyanolyan mélységű emberi problémákkal fogok találkozni, kisajátításokkal, alávetésekkel, vagy hatalmi harcokkal, vagy megélhetési nehézségek, vagy szárazsággal, vagy vírusok terjedésével, vagy mérgezett folyóvízzel, vagy mérgezett halakkal stb. Itthon csak ki kell mennem a Duna partra, nem azért, mert lusta vagyok távolabb utazni, hanem azért, mert ott relatíve kevesebbet tudnék mindabból a komplexitásból átvenni és közvetíteni haza, mint amit itt átvehetek és közvetíthetek még mindig. Sokféle szűrőn keresztül, szanaszét a világba, vagy akárcsak itthon egy másik szférának, de az antropológusoknak a néprajzosoktól, történészektől, szociológusoktól stb. önmagukat megkülönböztető alap-attitűdje az ez, vagyis a különbségtétel… hogy én messzi népek kutatására vállalkozom, onnan hozok közvetlen információt, tapasztalatot ide. Ez az infokommunikációs korban, amikor egyszerűen egy optikával háromszor annyit figyelhetek meg egy vírus létéből egy brazil őserdőben, de amikor odamennék, nem is látnám a vírust. Egyszóval ez a fajta gyalogos résztvevő, megfigyelő elvárás-rend egy picit relativizálódott, árnyalódott, sokrétűbbé vált, és egyúttal példamennyiségben is kitett már egy adott kontingenst, tehát nincs arra szükség, hogy én fedezzem föl, milyen magyar szemmel egy brazil őserdőben pont azt a póktípust tanulmányozni, amiről én itt nem tudok semmit, akkor meg mi a szöszt akarok. Egyszóval a megfigyelő mód, a részvétel módja, a kérdezés módja, a reflexivitás arra a dologra, és azzal összefüggésben, ami „el kell, hogy áruljam, engem érdekel", sokkal fontosabb. Ebből a szempontból azt mondanám, hogyha

mindent vehetünk a szimbolizáló témájának, mindent rajta kaphatunk azon, hogy szimbólumokba burkolózik, szimbólumokba rejtik őt, szimbólumok révén fogalmazódnak meg stb. – akár irodalmi műveket, vagy zenei műveket vagy társadalomtudományi fogalomrendszereket nézünk.

Hány szimbólumot használunk valaminek a derivátumát leírására? Rengeteget, csak ezek konvencionális eszközök és már megszoktuk. Ebben az értelemben az, hogy van-e rendszer abban, amit átláthatónak tekintünk, és például a nem-rendszerszerűség az rendszer-e – ez másként tekinthető, más szempontból érvényes, de egyébként létező mivoltában –, az majdnem fontosabb kérdés, és pont az alázatnak és megértésnek fontos kérdése. Azt mondod, hogy ezeket használom, de ugyanakkor félek is egy kicsit ezeket használni, mert megint azt az általunk más szempontból, más területeken kritizált – itt is ugyanúgy érvényes specifikus minősítést kell észrevennem benne -, hogy a megértés [esetleges]… Ha kritizáltam, hogy nincs a kérdés, a kérdezésmód, a relatíve érvényes tudás… akkor bizony a megértés, vagy az alázat sem létezik ebben az elvont mivoltában, hanem csak abban az interaktív, szüntelen gyakorlati válaszlétében, állandó változásban létezhet, vagy kell léteznie – már abban az értelemben, ha ez az aspektus, ez a nézőpont, ez a horizont -, amit én átlátok. Vagy lyukacska, amin én átkukucskálok. Ez így egy nagyon szűk aspektusú valami.

Képzeld el, mondjuk egy keleti kultúrában, mindennaposan egy burmai kecskelegeltető pásztorlegény 63 szempontból tök-más világban csinálja ugyanazt, amit nagyjából én: doktorandusz diákokat legeltetek az egyetemen, ő meg kecskéket. De, hogy mi mindent látunk másképpen, és az ő komplexitásában mi az, ami az én bármelyik, a világot még annál is komplexebb mivoltában megfogalmazni szándékozó tekintetek, pillantások számára megnevezek – az tök rejtett marad. Ezt sosem tudom már megfogalmazni, mert ahhoz már egy kicsit kecskepásztorrá is kell válnom. De ha kecskepásztorrá válok, burmai kecskepásztorrá, akkor egy idő múlva vissza kell tudnom változni, erről fogalmazni képes antropológussá, kutatóvá, értelmezővé, hókusz-pókuszolóvá, és ez az idői és térbeli játék, ez a más minőségekben megjelenés, ez sokkal nehezebb, erre nincs tanultságunk, nincs eszköztárunk. Ezt már megfogalmazni tudom, kivitelezni még nem tudom. Nem tudok hangyává lenni 20 évig ugyanabban a hangyabolyban, és utána visszajönni kutatói létbe mindennek a változásnak is kifejezésére vállalkozva…

… Úgy vélem, vagy legalább ezt sugallom, akarom képviselni a diákoknak… hogy a másik megértése, vagy az a szándék, törekvés, hogy megérthessem… egy méltányoló, elfogadó. partnerségben gondolkodó, minimál rutinra is építő megoldás szükséges, és ezért nem „győztem le" a másik tudását, és a másik tapasztalati anyagát, hanem csak bővítettem, kiegészítettem azt…

A Gólyakalifa mesében van az, hogy a gólyának kell eszébe jutnia, akkor hogyan is van a visszavarázslás kulcsszava. Amikor csak mondogatom, és nem jól, és nem tudok visszaváltozni ugyanazzá, aki idejöttem, amikor voltam, mert már megváltozott a világ, odébb fordult a földgömb, leváltották az igazgatómat, megszűnt a költségtámogatás, én amúgy is beteg vagyok és kórházba kerülök,

annyira megváltozott minden, hogy már verset olvasni is csak akkor érdemes, ha szépen süt a nap…

… eljutottam oda, hogy nincs fontosabb tudományos hókusz-pókuszolás, mint az, amit az ember létében a történések lehetőségei spontán adnak…

… az önkép és a mutatkozás a kérdezett oldaláról, a mutatkozás a kutató oldaláról messze nem szükségszerűen kerülhet harmóniába, hanem inkább egészen ellentétes végleteket… olvasatokat gyártunk… ez engem… idővel közelebb vitt az antropológiának ehhez a tudatos önreflektív… kutatásmódszertani minimumához…

… kérdés persze, amit én mára megfogalmaztam magamban: mi kell ahhoz, hogy valaki… egy ilyen életút-hosszan közlésmániában szenvedjen, vagy akarjon szenvedni, hogy jól érezze magát ebben? Most éppen egy legutóbbi publikációmat beírtam az MTMT-be, és akkor látom, hogy 1654 vállalható írásom van…

… ha egy saját-életút vázlatot rövidre fogva, szavakba sűrítve megpróbálnék megrajzolni saját magamról, akkor végül is valamiképp azt mondanám, hogy egy lokalitáskutatásból, azt kiegészítve, pontosítva, vagy beljebb jutva ennek révén egy etno-szféra leképeződéséből, leképezésének megközelítési kísérletéből jutottam el, vagy jutottam közelebb az antropológiai, kulturális antropológiai, vagy politikai antropológiai, vagy valami típusú szakantropológiai gondolkodásmódok másságosságához. Ez utóbbiban, meg a sokféleségben meglévő megközelítésmódok egyáltalában nem nélkülözték, de már a helyi társadalomkutatás, tehát akár a falu, a Márkus István-féle falukutató mozgalmasdi és emberközeli balástyai tanyavilág, homok, tanyasi iskola, iskolaudvar jószágokkal, ahol ülünk a homokban és beszélgetünk naplementében a helybeliekkel. Ennek élményétől, ezen keresztül a városok kutatásáig, a városok megértéséig, megismeréséig, és ha úgy tetszik, azután vissza, mert, hogy az antropológiai hókusz-pókuszolásban a közönség az egyik aspektus. De az alapvető szemléletkülönbség az, hogy nemcsak én hozok elvben releváns kérdéseket, amelyeket előtanulmányok, tájékozódás, impressziók, előzetes tudás, mások szakmai tudása alapján fölhalmozok, vagy összeírok, és azt tesztelni próbálom, vagyis megerősítő választ keresek rá… mindezt olyan módon teszem zárójelbe, vagy teszem félre időlegesen vagy végleg, hogy azt akarjam kihangosítani, ami *nekik* fontos. Nem az én kérdéseimre keresek tőlük bólintólagos választ, azt majd kerülő, csalafinta, ügyeskedő kimagyarázkodást, megerősítésemet vagy talányokba űzésemet beleértve. Ha az ember tapasztal egy helyi világban ezt-azt-amazt, és arról meg kell fogalmaznia valami érvényeset, amit annak hisz, annak vél, akként igazolni tud – közben nem árulhatja el azokat, nem adhatja ki mindazokat, akiktől mindez származik. Tehát úgy kell egy kicsit kamuflálni, körülrajzolni, jelzőkészlettel ellátni, általánosítani, de mégis specifikálni, ha úgy tetszik, kvázi irodalmi vagy publicisztikai, vagy narratív elemekkel kell ellátni, hogy végül is ne egy hangtalan válasz jöjjön elő belőle, hanem ami az antropológusoknak elemien fontos: az a lehetséges válaszmód, amit a helyiek által feltett kérdés, helyi válasz kihangosításából vagy tolmácsolásából, közvetítéséből megpróbál visszaadni. Megpróbál*hat* visszaadni.

… a maga nemében nem a struktúrákban gondolkodás, a struktúrák kimerítése és elvonatkoztatása volt, vagy lehetett a célom, hanem épp ellenkezőleg, mindannak az ellentmondásos és a magam minőségi változásaiban szinte követhetetlen árnyaltságú színessége, ami áthatott… és ezeket aztán megnevezhettem különböző kutatási koncepciókban, meg kutatásvázlatokban, meg elméleti alapokkal rendelkező politikatudományi vagy gondolkodástörténeti, vagy kutatásfilozófiai (akár tudományanalitikus) felvetésekben, de végül is ezek sokféle módon leírnak néhány alapmomentumot, ami engem vélhetően érdekelt, vagy izgatott…

… ezek a szétválasztható, szétválasztandó, szétváló identitások és entitások hevítettek, vagy érdekeltek, vagy leginkább is ezek konstans kutatását/oktatását hallom vissza saját kutatási anyagaimból, vagy az interjúkérdésekből az életmű kvázi egészére rátekintve.

A másik a csoportképző, csoportformáló hatások, meg felületek képződése, formálódása, alakulása. Ezekek akár szociokulturális vagy szociobiológiai, akár politológiai vagy antropológiai megközelítésmódja, melyek egyrészt evidensen adódtak… az, hogy alkotó embercsoportok létformáival foglalkozunk, ezt azért nyilván nem tagadjuk le… Mások munkáiban is örömmel vélem felfedezni, hogy amikor ezek a nagy (szociológiai, politikatudományi, antropológiai) kutatási területek vagy tudáságazatok alapkérdései megfogalmazódnak, azok az én létformáimban, az én kutatástörténeti műveimben vagy habitusomban, vagy megjelentetett anyagaimban úgy jelennek meg, hogy ebben nyomatékos súlya, hatása, vagy jelenléte van a specifikus szemléletmódoknak…

… És van még itt valami, az, ami az én gondolkodástörténetemben valószínűleg alapvető momentum volt, hogy a közelítésnek egy adott kérdéskörhöz nem túl, vagy nem kizárólagosan történetien beállított változata, nem kifejezetten vagy kiszolgáltatottan kommunikációs, és nem csakis, vagy rigorózusan valami pszichológiai tüneményre visszavezethető, hanem mindezeknek az egyvelegében, mixitásában, vegyességében megjeleníthető tartalma az, amit lehet aztán fogalomnak nevezni, definíciókkal lehet cicomázni, lehet kulcskérdésnek, vagy az egész kutatási gondolkodástörténetet alapvetően meghatározó szimbólumhasználatnak mondani. Én azt mondanám, hogy játékok ezek…

„A valóság", mint fogalom tételezése és használata, valóságirodalom, valóságfilmek, a hiteles dokumentatív és a többi [próbálkozások], egyfajta valóságkeresés majdnem mindig jellemző volt, és nagyon-nagyon sok idő eltelt, meg nem mondanám, mennyi, de másfél-két, két és fél évtized biztosan, amíg ma már harsányan azt mondom, hogy valóság nincs, a Valóság az egy hipotézis, egy vágykép, idea. Vízió is, csak amikor azt mondom, hogy a szociopetális vagy szociofugális közelítésekből, a politikatudományi megengedő, parciális vagy marginális kérdésfeltevések társadalomra vonatkoztatható részéből és az antropológia mélyebben rétegzett, árnyaltabb megismerés-egészéből valószínűleg az hangzik ki legharsányabban, hogy egyfajta valóságkeresés volt mindaz, amiről idővel már kiderült, hogy az nem is úgy van, nem akként van. Alkalmi, ilyen szóval lehetne

értékelni vagy érinteni. De az biztos, hogy az a fajta makrostrukturális kutakodás számomra sokkal kevesebb valóságtartalommal bírt, talán kezdettől fogva, ezért nem is tudtam közelebb kerülni semmi ilyesfajta módszertanhoz, sem ilyenfajta szociológiai tudásterületekhez, sem iskolákhoz, még akár személyiségekhez sem.

…amikor mi azt mondjuk, hogy „A Kutatás", akkor valami olyasmit csinálunk, ami mögött van valamilyen elismerés? Kérdés? Tézis? Teszt? Ennek mögé rendelt, ennek megfeleltetett eljárásmód, módszertan, módszer-együttes, megközelítésmód van – és amikor mindennek eredményes működéseként kinyerünk valamit, akkor az vajon micsoda? Adat? Tudás? Értelmezésmód? Evidensen következő, vagy értelmezés lehetősége? Mi az, amit a kutatás, alapoz vagy felszínre hoz? Ha lehet – csak ilyen butuska analógia –, mai primitív megfeleltetése annak, hogy túl az alapkutatás és az alkalmazott kutatás intézményesített, gyalázatos vitáján, azt nem mondom, hogy az antimarxista filozófusok pártcsoportszíntű elítélésének megfellebbezhető folyamata –, de végül is nincs az a mikrobiológus, aki azt mondaná, hogy én mindig csak a tök valóságot mutatom, én mindig csak a… máris haszonnal kecsegtető eredményekkel jelentkezem bárhol.

…[Még egy megjegyzés:] a felszínes, az érintőleges, a valamennyire messze nem a legeslegdurvább mélységeket érintő interpretáció is elegendő ahhoz, hogy utána megtorolják, és „nemcsak" rajtam, hanem azokon is, akik ebben segítőtársak…

… kutatásnak a felfedező, megrökönyödő, a tapasztalattól akár meghökkenő vagy elbóduló impresszió-dús mivoltát értem, azt védem, vagy értékelem kutatásként, aminél van egy evidens, és a hipotézisben, a kutatás eredendő tervében, pályázati anyagában kardinálisan megfogalmazott hipotetikus feltevés arról, hogy mit keresek, és mit fogok majd találni. Az én szótáramban a keresés az magától értetődően tartalmaz bizonyos esélyt arra, hogy talál, vagy sem…

…volt olyan a 70-es években, vagy 80-as években már biztosan többször emlegetett példa, ami a kutatásmódszertanban lévő lényeges különbség: a „légy a falon, vagy légy a levesben", és nem mondom, hogy ez akkor jutott eszembe, amikor az ökológiai hókusz-pókuszolást megismertem valamelyest, de akkor nagyon evidenssé vált, (és tegyem hozzá, hogy a Rófusz filmje a légyről azért ebbe belejátszott, hogy néha legyünk legyek...!), mert, aki éppen a falon van, mielőtt agyoncsapnák, aki éppen a tehén farka körül kódorog, aki éppen a levesből próbál kiúszni, miközben közeledik hozzá egy szikla nagy kanál, amivel agyon akarják csapni, vagy kilökni a levesből, az nagyon is másképpen lát. Az antropológusnak dolga egyszerre „rálátni" a dologra, és a levesben is lenni, és még azt a megoldást is megtartani, hogyan lehet ezt egészében kezelni. És ez pedig, én azt gondolom, a szociológiai megközelítésből hiányzik, vagy legalább is nagyon sok esetben hiányzik – tegyem hozzá, hogy azért megannyi olyan kortárs szociológiai kutatószemélyiséget, csoportot ismerünk, ahol ez nagyon nem így van -, ahol már nagyon tudnak árnyalatokat, finomságokat leírni. És néha még evidensebb, utcasarki igazságokkal – mint néhány antropológus, aki magát kinevezte ugyanolyan

mély értelmű kutatónak -… hogy maga is tévedhet és téved is, az antropológus is „csak" kutató…!

… a kutatásaim listájából következhetne az, hogy húúú, mennyi mindennel foglalkozott ez a pasi. Inkább sok értelemben, vagy legalább két alapvető értelemben folytonosság van ezekben. Hogy csak egypár példát mondjak, vagy… még mutassak is: mondjuk, ott volt a filmgyári működésmódom – hiszen a Balázs Béla Stúdió végül is egy fiatal filmesek stúdiója, kötetlen intézmény, szinte egyesületi tagsággal létező –, de azért mégiscsak alaptámogatás-függő, vagy attól eltérő, azt tulajdonképpen kijátszani próbáló együttes, és akik odatartoztak, azok valamiféle besorolást [kaptak], egymás közötti presztízs játékok, harcok, küzdések és külső hatások, vagy kapcsolati hálók működtetése révén kialakított játszmák folytak… de a Balázs Béla Stúdiós státusz senkinek nem jelentett se jövedelmet, se semmit. Viszont én meg a Művelődéskutató, Népművelési Intézet kvázi munkatársaként, kevesebb, mint szabadúszó voltam, mert kötött is, meg mégsem. [Célom volt] tehát a filmgyárban valamilyen munkáért valamilyen pénzt kapni, az nem lett volna rossz. És akkor ilyen esetekre volt az, hogy a Balázs Béla Stúdió bizonyos kliensei éppen ebben az esetben 3-4 különböző dokumentarista csoportjától kaptak – például a Társulás Stúdiótól – extra támogatásokat.

… vagy amikor a gazdasági vagy szociológiai, konkrétan gazdaságszociológiai, munkaszociológiai kutatások néhány empirikus tapasztalatával és ezeknek a makro-elméleteknek, vagy nagy rendszerelméleteknek egymásra vetítésével találkozhattam, akkor sokkal inkább el tudtam helyezni azt a kérdéskört, amit később például S. Nagy Katalin kutatásában, éppen a TK-ban, vagy még a Művelődéskutatóban is, vagy már a Műszaki Egyetemen úgy tudtam folytatni, hogy akkor rám testáltatott valami. Kiindultam tehát a filmből, tanultam valamenynyit szerepekről, és akkor ezt S. Nagy úgy fordította le, hogy akkor csináljak egy olyan áttekintést, nézzük meg a magyar filmben a nők szerepét a magyar filmtörténetben. Akkor 50 évnyi anyagon [átrágtam magam], a vetítéseket megoldották a filmarchívumban, meg különböző mozikban. Végignéztem kb. 70 filmet abból az aspektusból, hogy hogyan ábrázolnak nőt, milyen szerepekben, milyen pillanatokban, milyen státuszfüggéseket szimbolizálva stb. Ugyanez folytatódhatott abban, hogy meg kellett néznem, milyen az, amikor „a munkás" jelenik meg a filmen. Ugyanez a munkáskultúra, osztálykultúra irányzatos programmá lett, és ez hogy jelenik meg mondjuk az irodalomban, lásd a munkásirodalom kutatása tematikát –, de hogy ugyanez a munkás hogyan látható a filmben? Hogyan jelenik meg a magyar munkás a magyar filmben, játékfilmben? Hogyan van ilyen a dokumentumfilmben, egy ózdi átalakulási folyamatban, hogyan jelenik meg a kortárs nyugati filmben, milyen előképek, modellek, minták vannak a szovjet filmben, a brit vagy a francia mozgalmi filmekben? Ezek mind végül is olyasfajta, ha úgy tetszik kultúrafogalom-bővülést, vagy komplexitások gazdagodását jelentették számomra, amelyek az én fejlődés- vagy változásfolyamatomból leírtak egy adott ívet, de voltak – a szerteágazásokból következően – újabb tudásmódok, újabb tevékenységek is. Amiért mindez fontos, nem az, hogy én zseniális vagyok, és

mi minden érzékenységgel vagyok megáldva, hanem, hogy miként épültek egymásra tudások és kutatások, elbeszélések és felismerések…

… Itt most elvágom ezt a fonalat, mert túl sok az analógiás rákötés, viszont pont azt mondom vele, hogy nem hiszem, hogy bármelyik tudásterületet, vagy ha úgy tetszik szakmát, ismeretanyagot is mondhatnék, lehet úgy „tudni", hogy nem a részecskékből indulsz el, vagy nem a kezdeteitől műveled, vagy ismered meg. Körülbelül 20-30 évvel ezelőtt már valóban elmondhattam volna, ha összeszámolom, az életem során miket csináltam, akkor csak a még ki nem alakult pályaképem előtti időszakban volt körülbelül hat olyan szakma, valamilyen hétköznapi gyakorlati terület, amit bizony, a legeslegaljától kezdtem el tanulni. És ezt nem ártalomnak tekintettem, vagy nem mellékösvénynek, vagy nem olyan kódorgásnak valahol az erdő alján, hogy utána ne használhattam volna, hanem például a mai hétköznapi munkám minimum 40, vagy inkább 60%-át kitevő szerkesztői ügyködésben nagy hasznát veszem annak, hogy a tipográfusi vagy nyomdai iskolai képzésben volt részem. De az otthoni többé-kevésbé kézen-közön megkapott nyelvismereti, vagy nyelvi készségekben, alapszinteken is szereztem egy olyan magabiztosságot, amit már nagyon nehéz elvitatni magamtól. Most [már látom a különbségeket], mert, ha mindent alulról kezdtem volna, a rádiós munkát, az újságírást, azon túl a színházi újságírást, a zene felé kódorgást stb. meg a részleteit is – még mindig [a pályám elején-közepén tartanék. De a segédoperatőri munka megint ilyen volt, nem kell túl sokra tartani, mert már felvételkor azt mondták, hogy nem leszek ezzel elégedett, mert más típusú ember vagyok. Nem is lettem bizonyos értelemben elégedett, de azt, hogy hogyan működik egy képtovábbító rendszer, ezt ide sorolom, még a mai napig is valamilyen szinten meg tudnám csinálni a [kézi kamerát]… Viszont ezek az ismeretek nyilván egymást részben keresztezik, részben egymásra halmozódnak és később tudom használni… [például] ha valaki montázs technikával beszél el valamit, akkor nem mondom azt, hogy nagyon jól szól az össze-vissza dobálás… hanem föl tudom mérni a kvázi kompozicionális elemekből… hogy valaki rögtönöz és jó, vagy kevésbé jó, vagy megkomponál valamit és görcsösen ragaszkodik hozzá…esetleg beenged más típusú tudásokat, ellenpontokat, más egyebet… Ha van egy figyelemre érdemes impresszió, mondjuk a becsület vagy a hűség, az eszmei hűség jelentősége… és annak [korabeli és mostani] legalább 170 féle utólagos értelmezése… az a tartalom mindig időleges… ami mindenképpen azt a felelősséget generálja, hogy 'holnap majd elmondom másképp'… Ennek részben megvan a devalváló funkciója, jelentősége vagy következménye… de a tévedés joga, vagy az újragondolásé, és a felelősségé és a lehetőségé…

… Ma tehát már el tudom mondani, hogy a különböző területeken az alapoktól elkezdett ismeretgyarapítás idővel nyilván egymásra jó hatással van, vagy jó inspirációs technikával úgy érvényesülhet, hogy akkor másfajta területeken is tudom azokat használni. Ebben az értelemben az, hogy ennek vannak még szakmai, történeti, emberi, kapcsolati oldala is, tiszta póthaszon… hogy ez szervesen

épül-e be a működésmódom historikumába, vagy szegről-végről mindegyik egyfajta, egy időszakban jellemző rögtönzésszerű alkalmi esemény, netán több, ez inkább csak a feldolgozás módján, vagy az értelmezésmódokon múlik, viszont nem szeretném mindezt túl sokra tartani…

… arra gondoltam, ha az én gyerekem előveszi a 70-es évek végén, a 80-as években írt kéziratait, vajon milyen olvasatot gyárt majd azokból… „Milyen lehetett a faterom, amikor ezt a munkahelyet, azt a folyóiratot, ezt a tematikát vállalta és csinálta?” És be kell vallani… legalább önmagam számára maradtam olyan folytonosságban hiteles [az utóbbi 30 évben is], hogy a leírt 100 milliárd szövegemből egy szót sem szégyellnék… ha a régi szövegeimet előveszem, akkor nem tudok rajtuk, vagy nem érzem fontosnak… változtatni.

… Utálok emberekről általánosító véleményt, vagy általánosító alannyal kezdődő gondolatot, vagy ilyesmit mondani. Még magamról is utálom, ha ilyen mondatokat mondok, mert már ez is egy általánosító megfogalmazás. Viszont azt tapasztalom, hogy olyan esetekben, amikor evidens előítéletek működnek egy mikromiliőben, és abban én megkísérlem, hogy ne előítéletesen viszonyuljak valakihez, mert nem esik nehezemre, nem félek tőle, nem fáj, nem kellemetlen – akkor olyan hihetetlen, majdnem hogy „testvéries” választ kapok, amire épp az csodálkozik rá leginkább, aki élt volna a józan előítéletével, és azt mondta volna, hogy „ilyen emberekkel nem lehet szóba állni”…

… pályafutásom egyik legszebb példája volt [Konrad Lorenz], hogyan lehet a reménytelen semmilyenből valami olyasmit formálni, ami nem én vagyok, még csak nem is puha-pihe-álma a packázások. Kérdezősködések helyett, de a helyzet iránti méltó tisztelettel közeledő segítség vagyok, és ez az, ami szerintem emberi feladat, vagy kultúrakutató feladat, hogyan tudjuk megtalálni azt, … ami végül is ez egy afrikai, afrikanista vagy afrikaitól származó szentencia, amit az Afrikáért Alapítvány hirdet: „Segíteni kiváltság!” És tényleg az, ha megadatik, vagy ha megkeressük a módját, alkalmait, helyzeteit…

"Sokféle tudás és sokféle tudós létezik. Vannak, akik egyetlen területre koncentrálnak, nagyítóval, mikroszkóppal vizsgálják témájukat. Mások hatalmas területeket képesek befogni a látómezejükbe, sok mindennel foglalkoznak, nem az apróságok, hanem a nagy összefüggések érdeklik őket. Az egyik fajta tudás mély, a másik széles. Aztán van A. Gergely András, vagy ahogy mindenki ismeri, AGA, a kétlábon járó, nagyszakállú kíváncsiság, aki nagyítóval képes vizsgálni egész univerzumokat, aki apróságokban képes meglátni nagy összefüggéseket, akinek tudása egyszerre mély és széles ... Fogalmazzunk hozzá méltó pontossággal: valódi interdiszciplináris tudós. Számomra azonban mindennél sokkal fontosabb, hogy mennyire jó vele időt tölteni, beszélgetni, elmélázni fontos és kevésbé fontos kérdéseken. Hogy mennyire jó ember."

Losonczi Ágnes